

David Harvey

17 contradições e o fim do capitalismo

Tradução
Rogério Bettoni

Revisão técnica
Pedro Paulo Zahluth Bastos



© David Harvey, 2014
© desta edição Boitempo, 2016
Traduzido do original em inglês *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism* (Londres, Profile, 2014)

Direção editorial Ivana Jinkings
Edição Bibiana Leme
Assistência editorial Thaisa Burani e Carolina Yassui
Tradução Rogério Bettoni
Revisão técnica Pedro Paulo Zahluth Bastos
Preparação Mariana Echalar
Revisão Cristina Astolfi Carvalho
Coordenação de produção Livia Campos
Assistência de produção Camila Lie Nakazone
Capa e diagramação Antonio Kehl

Equipe de apoio: Allan Jones / Ana Yumi Kajiki / Artur Renzo / Eduardo Marques / Elaine Ramos / Giselle Porto / Isabella Marcatti / Ivam Oliveira / Kim Doria / Leonardo Fabri / Marlene Baptista / Maurício Barbosa / Renato Soares / Thaís Barros / Tulio Candiotto

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

H271d

Harvey, David, 1935-
17 contradições e o fim do capitalismo / David Harvey ; tradução Rogério Bettoni. -
1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016.

Tradução de: *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7559-502-2

1. Crise econômica. 2. Crises financeiras. 3. Capitalismo. 4. Globalização - Aspectos econômicos. 5. História econômica - Século XXI. 6. Relações econômicas internacionais.
I. Título : Dezesete contradições e o fim do capitalismo.

16-33989

CDD: 332.62

CDU: 336.76

É vedada a reprodução de qualquer
parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: setembro de 2016;

1ª reimpressão: abril de 2017; 2ª reimpressão: agosto de 2018;

3ª reimpressão: março de 2019; 4ª reimpressão: março de 2020;

5ª reimpressão: abril de 2021

BOITEMPO

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373

05442-000 São Paulo SP

Tel.: (11) 3875-7250 / 3875-7285

editor@boitempoeditorial.com.br | www.boitempoeditorial.com.br

www.blogdaboitempo.com.br | www.facebook.com/boitempo

www.twitter.com/editoraboitempo | www.youtube.com/tvboitempo

A John Davey,
em reconhecimento aos seus sábios conselhos
e ao seu apoio a quase tudo que já publiquei

SUMÁRIO

PRÓLOGO – A CRISE ATUAL DO CAPITALISMO	9
INTRODUÇÃO – SOBRE A CONTRADIÇÃO	15
PARTE I – AS CONTRADIÇÕES FUNDAMENTAIS	23
1. VALOR DE USO E VALOR DE TROCA	27
2. O VALOR SOCIAL DO TRABALHO E SUA REPRESENTAÇÃO PELO DINHEIRO ...	35
3. PROPRIEDADE PRIVADA E ESTADO CAPITALISTA	47
4. APROPRIAÇÃO PRIVADA E RIQUEZA COMUM	59
5. CAPITAL E TRABALHO	67
6. CAPITAL COMO PROCESSO OU COMO COISA?	73
7. A UNIDADE CONTRADITÓRIA ENTRE PRODUÇÃO E REALIZAÇÃO	81
PARTE II – AS CONTRADIÇÕES MUTÁVEIS	87
8. TECNOLOGIA, TRABALHO E DESCARTABILIDADE HUMANA	93
9. DIVISÕES DO TRABALHO	111
10. MONOPÓLIO E COMPETIÇÃO: CENTRALIZAÇÃO E DESCENTRALIZAÇÃO...	127
11. DESENVOLVIMENTOS GEOGRÁFICOS DESIGUAIS E PRODUÇÃO DE ESPAÇO ..	139
12. DISPARIDADES DE RENDA E RIQUEZA	153
13. REPRODUÇÃO SOCIAL	169
14. LIBERDADE E DOMINAÇÃO	185
PARTE III – AS CONTRADIÇÕES PERIGOSAS	201
15. CRESCIMENTO EXPONENCIAL INFINITO	207

16. A RELAÇÃO DO CAPITAL COM A NATUREZA	229
17. A REVOLTA DA NATUREZA HUMANA: ALIENAÇÃO UNIVERSAL	245
CONCLUSÃO – PERSPECTIVAS DE UM FUTURO FELIZ, MAS CONTROVERSO:	
A PROMESSA DO HUMANISMO REVOLUCIONÁRIO	261
EPÍLOGO – IDEIAS PARA A PRÁTICA POLÍTICA	271
APÊNDICE – O LIVRO MAIS PERIGOSO QUE JÁ ESCREVI.....	275
ÍNDICE ONOMÁSTICO	289
BIBLIOGRAFIA E LEITURA COMPLEMENTAR.....	293

CONCLUSÃO

PERSPECTIVAS DE UM FUTURO FELIZ, MAS CONTROVERSO: A PROMESSA DO HUMANISMO REVOLUCIONÁRIO

Desde tempos imemoriais há seres humanos que acreditam que são capazes de construir, individual ou coletivamente, um mundo melhor do que aquele que herdaram. Muitos acreditam que, no decurso dessa construção, poderão se refazer como pessoas diferentes, talvez até melhores. Incluo-me no grupo que acredita nas duas proposições. Em *Cidades rebeldes*, por exemplo, argumentei:

a questão sobre o tipo de cidade que queremos não pode ser separada da questão sobre o tipo de pessoas que queremos ser, o tipo de relações sociais que buscamos, as relações com a natureza que estimamos, o estilo de vida que desejamos, os valores estéticos que sustentamos. O direito à cidade [...] é muito mais do que o direito de acesso individual ou grupal aos recursos que a cidade detém: é o direito de mudar e reinventar a cidade de acordo com o que deseja nosso coração [...] A liberdade de fazer e refazer a nós mesmos e a nossa cidade é [...] um dos direitos humanos mais preciosos e mais negligenciados.¹

Talvez por essa razão intuitiva, ao longo de toda a sua história a cidade tem sido uma imensa demonstração de desejos utópicos por um futuro mais feliz e épocas menos alienantes.

A crença de que podemos, pelo pensamento consciente e pela ação, mudar para melhor o mundo em que vivemos e também a nós mesmos define certa tradição humanista. A versão secular dessa tradição coincide e se inspira muitas vezes no ensinamento religioso sobre dignidade, tolerância, compaixão, amor e respeito pelos outros. O humanismo, tanto religioso quanto secular, é uma visão de mundo que

¹ David Harvey, *Rebel Cities*, cit., p. 4.

mede seu êxito em termos de liberação das potencialidades, capacidades e poderes humanos. Defende a visão aristotélica do florescimento desinibido dos indivíduos e da construção da “boa vida”. Ou, como define o homem do Renascimento contemporâneo Peter Buffett, um mundo que garanta aos indivíduos “o verdadeiro florescimento de sua natureza, ou a oportunidade de viver uma vida feliz e realizada”².

Essa tradição de pensamento e ação teve altos e baixos, conforme a época e o lugar, mas parece nunca morrer. Teve de competir, é claro, com doutrinas mais ortodoxas que, de modos diversos, atribuem nosso destino e nossa sorte aos deuses, a um criador ou deidade específicos, às forças cegas da natureza, às leis sociais evolutivas impostas por herança genética e mutações, pelas leis férreas da economia que ditam a evolução tecnológica, ou outra tecnologia oculta ditada pelo espírito do mundo. O humanismo também tem seus excessos e seu lado obscuro. O caráter um tanto libertino do humanismo renascentista fez Erasmo, um de seus principais defensores, temer que a tradição judaico-cristã fosse substituída pelo epicurismo. O humanismo caiu algumas vezes numa visão prometeica e antropocêntrica das capacidades e potencialidades humanas em relação a tudo que existe (inclusive a natureza), a ponto de alguns iludidos acreditarem que nós, sendo próximos de Deus, somos *Übermenschen* [super-homens] que dominam o universo. Essa forma de humanismo se torna ainda mais nociva quando determinados grupos são vistos como indignos de serem considerados humanos. Esse foi o destino de muitas populações indígenas nas Américas quando enfrentaram os colonizadores. Rotulados de “selvagens”, foram considerados parte da natureza, e não da humanidade. Tais tendências continuam vivas e ativas em certos círculos, o que levou a radical feminista Catherine MacKinnon a escrever um livro sobre a questão, *Are Women Human?*³. O fato de que, aos olhos de muitas pessoas, essas exclusões tenham um caráter sistemático e genérico na sociedade moderna é indicado pela popularidade da formulação de Giorgio Agamben sobre o “estado de exceção” em que muitas pessoas vivem hoje no mundo (o principal exemplo são os residentes de Guantánamo)⁴.

Há inúmeros sinais de que a tradição humanista esclarecida está viva e ativa, talvez até ensaiando um retorno. Esse é claramente o espírito que anima a multidão de pessoas no mundo inteiro que trabalham em ONGs e instituições de caridade cuja missão é melhorar as chances e perspectivas de vida dos menos afortunados. Também há tentativas inúteis de disfarçar o próprio capital com o traje humanista do “capitalismo consciente”, como gostam de chamá-lo alguns presidentes de empresa, uma

² Peter Buffett, “The Charitable-Industrial Complex”, cit.

³ Catherine MacKinnon, *Are Women Human? And Other International Dialogues* (Cambridge, Harvard University Press, 2007).

⁴ Giorgio Agamben, *Estado de exceção* (trad. Iraci D. Poleti, São Paulo, Boitempo, 2004).

espécie de ética empreendedora que mais parece uma lavagem de consciência, acompanhada de propostas sensíveis para melhorar a eficiência dos trabalhadores, fingindo ser boas para eles⁵. Tudo de sórdido que acontece é absorvido como dano colateral não intencional de um sistema econômico motivado pelas melhores das intenções éticas. O humanismo, no entanto, é o espírito que inspira inúmeros indivíduos a se entregarem generosamente, muitas vezes sem recompensa material, para contribuir de maneira altruísta para o bem-estar dos outros. Humanismos cristãos, judeus, islâmicos e budistas têm gerado muitas organizações religiosas e caritativas, além de figuras icônicas como Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Madre Teresa e Desmond Tutu. Na tradição secular, há muitas variedades de pensamento e prática humanistas, inclusive correntes explícitas de humanismo cosmopolita, liberal, socialista e marxista. E, é claro, filósofos morais e políticos conceberam nos últimos séculos uma enorme variedade de sistemas éticos rivais de pensamento que se baseiam em uma variedade de ideais de justiça, razão cosmopolita e liberdade emancipatória que, de tempos em tempos, oferecem um lema revolucionário. “Liberdade, igualdade e fraternidade” era o lema da Revolução Francesa. A primeira Declaração de Independência dos Estados Unidos, seguida da Constituição e, talvez mais significativamente, daquele comovente documento chamado Declaração de Direitos foram importantes para a motivação de movimentos políticos e formas constitucionais subsequentes. As constituições notáveis que Bolívia e Equador adotaram recentemente mostram que a arte de escrever constituições progressistas como base para a regulação da vida humana não morreu. E a extensa literatura que essa tradição nos legou não foi perdida para quem busca uma vida com mais sentido. Basta pensarmos na influência de *Os direitos do homem*, de Thomas Paine*, ou *Reivindicação dos direitos da mulher*, de Mary Wollstonecraft**, sobre o mundo anglófono para entender o que estou dizendo (quase toda tradição no mundo tem textos análogos para celebrar).

Há dois lados negativos bem conhecidos nisso tudo, com os quais já nos deparamos. O primeiro é que, por mais nobres que sejam os sentimentos universais demonstrados de início, muitas vezes é difícil evitar que a universalidade das reivindicações humanistas seja desvirtuada em benefício de interesses, grupos e classes particulares. É isso que produz o colonialismo filantrópico do qual Peter Buffett se queixa com tanta eloquência. É isso que transforma o nobre cosmopolitismo e a busca de paz perpétua de Kant em ferramenta de dominação cultural imperialista e colonial, representada atualmente pelo cosmopolitismo à la Hotel Hilton da CNN

⁵ John Mackey, Rajendra Sisodia e Bill George, *Conscious Capitalism: Liberating the Heroic Spirit of Business* (Cambridge, Harvard Business Review Press, 2013).

* Ed. bras.: trad. Jaime A. Clasen, Petrópolis, Vozes, 1989. (N. E.)

** Ed. bras.: trad. Ivania Pocinho Motta, São Paulo, Boitempo, 2016. (N. E.)

e pelo turista inveterado de classe executiva. É isso que contamina as doutrinas dos direitos humanos consagradas em uma declaração da ONU que privilegia os direitos individuais e a propriedade privada da teoria liberal à custa das relações coletivas e das reivindicações culturais. É isso que transforma os ideais e as práticas da liberdade em ferramenta de governamentalidade para reproduzir e perpetuar a riqueza e o poder da classe capitalista. Outro problema é que a imposição de qualquer sistema particular de crenças e direitos sempre implica um poder disciplinador, exercido em geral pelo Estado ou por alguma outra autoridade institucionalizada apoiada pela força. A dificuldade aqui é óbvia. A declaração da ONU implica o cumprimento dos direitos humanos individuais por parte do Estado, mas o Estado é muito frequentemente o primeiro a violar esses direitos.

Em suma, o problema da tradição humanista é que ela não tem uma boa compreensão de suas próprias contradições internas inevitáveis, o que se evidencia com mais clareza na contradição entre liberdade e dominação. O resultado é que, hoje, as tendências e os sentimentos humanistas são apresentados de maneira um tanto precipitada e constrangida, exceto quando têm o apoio da autoridade e da doutrina religiosa. Consequentemente, não existe uma defesa vigorosa das proposições ou perspectivas de um humanismo secular, apesar de inúmeras obras individuais que defendem a tradição ou discutem suas virtudes óbvias (como acontece no mundo das ONGs). Suas armadilhas perigosas e contradições fundamentais – em especial questões sobre coerção, violência e dominação – são evitadas porque é muito complicado abordá-las. O resultado é o que Frantz Fanon caracterizou como “humanitarismo insípido”. Há muitos indícios disso evidentes em sua recente retomada. A tradição burguesa e liberal do humanismo secular forma uma base ética piegas para uma ação moralizadora altamente ineficaz sobre o triste estado em que se encontra o mundo e para a formulação de campanhas igualmente ineficazes contra a pobreza crônica e a degradação ambiental. É provavelmente por isso que o filósofo francês Louis Althusser lançou uma influente e feroz campanha na década de 1960 para que fosse eliminado da tradição marxista todo o falatório sobre o humanismo socialista e a alienação. Althusser afirmava que o humanismo do jovem Marx, tal como era expresso nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, se afastava do Marx científico de *O capital* por uma “ruptura epistemológica” que não podemos ignorar. O humanismo marxista, escreveu ele, é pura ideologia, teoricamente vazio e politicamente enganoso, se não perigoso. A devoção ao “humanismo absoluto da história humana”, como a de um marxista dedicado como Antonio Gramsci, que passou tantos anos encarcerado, era, na opinião de Althusser, completamente inapropriada⁶.

⁶ Louis Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings* (Londres, Verso, 2003); Peter Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism* (Chicago, Haymarket, 2010).

O aumento enorme e a natureza das atividades cúmplices das ONGs humanistas nas últimas décadas parecem sustentar as críticas de Althusser. O crescimento do complexo beneficente-industrial reflete sobretudo a necessidade de ampliar a “lavagem de consciência” de uma oligarquia mundial que, apesar da estagnação econômica que vivemos, duplicou sua riqueza e seu poder em poucos anos. O trabalho dessas ONGs tem feito muito pouco ou quase nada para resolver a degradação e a espoliação dos indivíduos ou a proliferação da degradação ambiental. Isso é um problema estrutural, porque se exige que as organizações que combatem a pobreza façam seu trabalho sem intervir na acumulação perpétua de riqueza, da qual tiram seu próprio sustento. Se todo mundo que trabalha para uma organização de combate à pobreza assumisse da noite para o dia uma política contra a riqueza, em pouco tempo estaríamos vivendo num mundo muito diferente. Haveria poucos doadores para financiar isso – suspeito que nem Peter Buffett. E as ONGs, que hoje estão no centro do problema, não aceitariam a mudança (apesar de que muitos indivíduos no mundo das ONGs estariam dispostos a aceitá-la, mas simplesmente não poderiam fazê-lo).

Então de que tipo de humanismo precisamos para transformar progressivamente o mundo em um lugar diferente, povoado por pessoas diferentes, por uma ação anticapitalista?

Acredito que necessitamos urgentemente de um humanismo *revolucionário* secular que possa se aliar aos humanismos religiosos (articulados mais claramente nas versões protestante e católica da Teologia da Libertação, bem como nos movimentos análogos dentro das culturas religiosas hindus, islâmicas, judaicas e indígenas) para enfrentar a alienação em suas muitas formas e mudar radicalmente o mundo a partir de suas bases capitalistas. O humanismo revolucionário secular tem uma tradição forte e poderosa, embora problemática, em relação à teoria e à prática política. Essa é uma forma de humanismo totalmente rejeitada por Althusser. Mas, apesar da influente intervenção deste, tal humanismo tem uma expressão forte e articulada nas tradições marxistas e radicais, bem como além delas. Ele é muito diferente do humanismo liberal burguês. Recusa a ideia de que exista uma “essência” humana imutável, ou dada de antemão, que nos obriga a refletir profundamente sobre como podemos nos tornar um novo tipo de ser humano. Alia o Marx de *O capital* com o Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e mira no centro das contradições daquilo que qualquer programa humanista deve estar disposto a abraçar para mudar o mundo. Reconhece claramente que as perspectivas de um futuro feliz para a maioria são invariavelmente frustradas pela inevitabilidade de se causar infelicidade a outros. Em um mundo mais igualitário, a oligarquia financeira despossuída, que não vai mais poder comer caviar e tomar champanhe em iates ancorados nas Bahamas, sem dúvida vai reclamar de seu destino e da diminuição

de sua fortuna. Como bons humanistas liberais que somos, podemos até nos condoer por eles. Os humanistas revolucionários não sentem a mínima pena. Podemos não concordar com essa forma bruta de lidar com tais contradições, mas temos de reconhecer a honestidade fundamental e a autoconsciência de seus praticantes.

Consideremos, como exemplo, o humanismo revolucionário de uma figura como Frantz Fanon. Fanon era psiquiatra e trabalhou em hospitais em meio a uma guerra amarga e violenta contra o colonialismo (retratada de forma memorável em *A batalha de Argel*, de Gillo Pontecorvo – um filme, aliás, que o exército dos Estados Unidos usa em treinamentos contra insurgência). Fanon escreveu extensivamente sobre a luta pela liberdade e autonomia dos povos colonizados contra os colonizadores. Sua análise, embora específica ao caso argelino, ilustra as questões que surgem em qualquer luta libertária, inclusive aquelas entre capital e trabalho. Contudo, seus termos são resolutamente mais dramáticos e facilmente compreensíveis, porque incorpora a dimensão da opressão e da degradação racial, cultural e colonial que conduz a uma situação revolucionária ultraviolenta para a qual parece não existir saída pacífica. Para Fanon, a questão fundamental é como recuperar o sentido de humanidade a partir das práticas e experiências desumanizadoras da dominação colonial. Escreve ele em *Os condenados da terra*:

Uma vez que nós e os nossos semelhantes somos liquidados como cães, não nos resta senão utilizar todos os meios para restabelecermos nosso peso de homem. Cumpre, portanto, que pesemos da maneira mais opressiva possível sobre o corpo do nosso carcarasco para que seu espírito extraviado reencontre enfim sua dimensão universal. [Desse modo,] o homem reivindica e afirma a um só tempo sua humanidade ilimitada.⁷

Sempre há “lágrimas a serem derramadas, atitudes inumanas a serem combatidas, modos condescendentes de discurso a serem descartados, homens a serem humanizados”. A revolução, para Fanon, não era apenas uma transferência de poder de um grupo da sociedade para outro. Ela implicava a reconstrução da humanidade – no caso de Fanon, uma humanidade pós-colonial distinta – e uma mudança radical no sentido dado ao ser humano. “A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a ‘coisa’ colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta”⁸. Portanto, numa situação colonial, argumenta Fanon, era inevitável que a luta pela libertação se constituísse em termos nacionalistas. Mas “o nacionalismo, se não se torna explícito, se

⁷ Frantz Fanon, *Os condenados da terra* (trad. José Laurêncio de Melo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968), p. 255.

⁸ *Ibidem*, p. 26-7.

não é enriquecido e aprofundado, se não se transforma rapidamente em consciência política e social, em humanismo, conduz a um beco sem saída”⁹.

Evidentemente, Fanon choca muitos humanistas liberais por endossar uma violência necessária e rejeitar o consenso. Como é possível a não violência, pergunta ele, numa situação estruturada pela violência sistemática praticada pelos colonizadores? Qual é o sentido de uma população faminta fazer greve de fome? Por que, como perguntava Herbert Marcuse, deveríamos ser persuadidos pelas virtudes da tolerância para com o intolerável? Em um mundo dividido, onde o poder colonial define os colonizados como sub-humanos e maus por natureza, é impossível haver consenso. “Não se negocia com o mal”, disse de forma memorável Dick Cheney, vice-presidente de Bush. Ao qual Fanon tinha uma resposta pronta:

O trabalho do colono é tornar impossíveis até os sonhos de liberdade do colonizado. O trabalho do colonizado consiste em imaginar todas as combinações eventuais para aniquilar o colono. [...] A teoria do “indígena mal absoluto” corresponde à teoria do “colono mal absoluto”.¹⁰

Nesse mundo dividido, não há espaço para negociação ou consenso. É isso que mantém os Estados Unidos e o Irã separados desde a Revolução Iraniana. “A zona habitada pelos colonizados”, diz Fanon, “não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas [...], regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca”.¹¹ Na falta de uma relação dialética entre as duas, a única maneira de acabar com a diferença é pela violência. “Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir uma zona, enterrá-la profundamente no solo ou expulsá-la do território.”¹² Não há nada de piegas num programa assim. Como observou claramente Fanon:

Para o povo colonizado, essa violência, porque constitui seu único trabalho, reveste caracteres positivos formadores. Essa práxis violenta é totalizante, visto que cada um se transforma em um elo violento da grande cadeia, do grande organismo surgido como reação à violência primordial do colonialista. [...] Ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Desembaraça o colono de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos. Mesmo que a luta armada seja simbólica, e mesmo que seja desmobilizado por uma

⁹ Ibidem, p. 167.

¹⁰ Ibidem, p. 73.

¹¹ Ibidem, p. 28.

¹² Ibidem, p. 30.

descolonização rápida, o povo tem tempo de se convencer de que a libertação foi o assunto de todos e de cada um.¹³

No entanto, o que mais impressiona em *Os condenados da terra*, ou o que o torna tão dolorosamente humano e enche nossos olhos de lágrimas quando fazemos uma leitura mais atenta, é a segunda metade do livro, na qual o autor faz uma descrição devastadora dos traumas psíquicos daqueles que, dos dois lados, foram obrigados pelas circunstâncias a participar de uma luta violenta pela libertação. Hoje temos muito mais conhecimento sobre os danos psíquicos sofridos pelos soldados dos Estados Unidos e de outros países envolvidos nas ações militares no Vietnã, Afeganistão e Iraque, e do terrível flagelo causado em sua vida pelo estresse pós-traumático. É sobre isso que Fanon escreveu com tanta compaixão durante a luta revolucionária contra o sistema colonial na Argélia. Depois da descolonização, há muito trabalho não só para recuperar a psique de pessoas cujo espírito foi prejudicado, mas também para amenizar o que Fanon via claramente como os perigos dos efeitos persistentes (e até da replicação) do modo colonial de ser e pensar.

O objetivo do colonizado [...] é provocar o fim da dominação. Mas deve ele também velar pela liquidação de todas as mentiras cravadas em seu corpo pela opressão. Num regime colonial como o que existia na Argélia, as ideias professadas pelo colonialismo influenciavam não somente a minoria europeia como também o argelino. Libertação total é a que diz respeito a todos os setores da personalidade. [...] A independência não é uma palavra a exorcizar, mas uma condição indispensável à existência de homens e mulheres verdadeiramente libertos, isto é, donos de todos os meios materiais que tornam possível a transformação radical da sociedade.¹⁴

Não levanto a questão da violência aqui, como tampouco o fez Fanon, porque eu ou ele sejamos a favor da violência. Ele deu destaque à violência porque muitas vezes a lógica das situações humanas se deteriora a ponto de não restar opção. Até Gandhi reconheceu isso. Mas essa opção tem consequências potencialmente perigosas. O humanismo revolucionário tem de oferecer uma resposta filosófica para essa dificuldade, algum conforto diante das tragédias incipientes. Embora a principal tarefa do humanista seja “domar a ferocidade do homem e tornar agradável a vida no mundo”, como disse Êsquilo há 2.500 anos, isso não pode ser feito sem enfrentarmos e tratarmos a imensa violência que corrobora a ordem colonial e neo-colonial. Foi o que Mao e Ho Chin Minh tiveram de enfrentar, o que Che Guevara

¹³ Ibidem, p. 73-4.

¹⁴ Ibidem, p. 266-7.

tentou fazer, e o que muitos líderes e pensadores políticos – como Amílcar Cabral em Guiné-Bissau, Julius Nyerere na Tanzânia, Kwame Nkrumah em Gana e Aimé Césaire, Walter Rodney, C. L. R. James e muitos outros – combateram com tanta convicção em palavras e ações nas lutas pós-coloniais.

Mas será que a ordem social do capital é essencialmente diferente de suas manifestações coloniais? Certamente, na metrópole, essa ordem tentou se distanciar do cálculo mordaz da violência colonial (retratando-a como algo que se deve necessariamente aplicar àqueles outros não civilizados “do lado de lá”, para seu próprio bem). Na metrópole, teve de dissimular a inumanidade ostensiva que demonstrava no exterior. “Do lado de lá” as coisas podiam ser afastadas do nosso campo de visão e audição. Só agora, por exemplo, está sendo plenamente reconhecida a cruel violência dos britânicos contra o movimento Mau-Mau, no Quênia, na década de 1960. Quando o capital se aproxima dessa inumanidade na metrópole, ele tipicamente desperta uma resposta semelhante à dos colonizados. Quando admite a violência racial na metrópole, como fez nos Estados Unidos, produz movimentos como Panteras Negras e Nação do Islã, e líderes como Malcolm X e, no fim de sua vida, Martin Luther King, que entendeu que havia uma conexão entre raça e classe e sofreu as consequências disso. Mas o capital aprendeu a lição. Quanto mais raça e classe se entrelaçam organicamente, mais rápido queima o estopim da revolução. Mas o que Marx deixa muito claro em *O capital* é a violência diária que se constitui na dominação do capital sobre o trabalho no mercado e no ato de produção, assim como no terreno da vida diária. É muito fácil encontrar relatos das condições contemporâneas de trabalho, por exemplo, nas fábricas de eletrônicos de Shenzhen, nas confecções de Bangladesh ou nas fabriquetas clandestinas de Los Angeles, e inseri-los no clássico capítulo sobre a “jornada de trabalho” de *O capital*, sem notar nenhuma diferença. É surpreendentemente fácil comparar as condições de vida das classes trabalhadoras, dos desempregados e dos marginalizados de Lisboa, São Paulo e Jacarta com a descrição clássica de 1844 de Engels, em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, e não encontrar nenhuma diferença substantiva¹⁵.

O poder e o privilégio oligárquicos da classe capitalista estão conduzindo o mundo todo a uma mesma direção. O poder político, sustentado por uma vigilância, um policiamento e uma violência militarizada que só fazem se intensificar, está sendo usado para atacar o bem-estar de populações consideradas substituíveis e descartáveis. Testemunhamos diariamente a desumanização sistemática de pessoas descartáveis. Hoje, o poder implacável da oligarquia é exercido através de uma democracia totalitária que se dedica a perturbar, fragmentar e suprimir imediata-

¹⁵ Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (trad. B. A. Schumann, São Paulo, Boitempo, 2008).

mente qualquer movimento político coerente contra a riqueza (como o *Occupy*). A arrogância e o desdém com que os abastados encaram os menos afortunados – mesmo (em particular) quando rivalizam entre si para mostrar quem é mais caridoso – são fatos notáveis da nossa condição atual. A “lacuna de empatia” entre a oligarquia e o resto é imensa e está aumentando. Os oligarcas confundem renda superior com valor humano superior e êxito econômico com prova de conhecimento superior do mundo (e não prova de controle superior das artimanhas jurídicas e contábeis). Eles não sabem ouvir a dor do mundo porque não podem e não vão assumir voluntariamente seu papel na construção dessa dor. Eles não veem e não podem ver suas próprias contradições. Os bilionários irmãos Koch fazem doações caridosas a uma universidade como o MIT, a ponto de construir uma linda creche para o meritório corpo docente, e ao mesmo tempo gastam milhões de dólares financiando um movimento político (liderado pelo Tea Party) no Congresso dos Estados Unidos que faz cortes nos auxílios-alimentação e nega assistência social, creches e bônus para alimentação a milhões de pessoas que vivem na pobreza absoluta ou perto dela.

É nesse clima político que as revoltas imprevisíveis e violentas que vêm ocorrendo pontualmente em todo o mundo (da Turquia e do Egito ao Brasil e à Suécia apenas em 2013) se parecem cada vez mais com os tremores que antecedem um terremoto: elas farão as lutas revolucionárias pós-coloniais da década de 1960 parecerem brincadeira de criança. Se o capital tem um fim, este virá certamente daí, e provavelmente suas consequências imediatas não serão boas para ninguém. É isso que Fanon nos ensina com tanta clareza.

A única esperança é que a humanidade veja o perigo antes que a podridão avance e os danos humanos e ambientais sejam grandes demais para se recuperar. Diante do que o papa Francisco chamou com toda a razão de “globalização da indiferença”, é imperioso que, como diz Fanon, “as massas europeias resolvam despertar, sacudir o cérebro e cessar de tomar parte no jogo irresponsável da bela adormecida no bosque”¹⁶. Se a bela adormecida despertar a tempo, talvez possamos ter um final mais parecido com um conto de fadas. O “humanismo absoluto da história humana”, escreveu Gramsci, “não visa a resolução pacífica das contradições existentes na história e na sociedade, mas é a própria teoria dessas contradições”. A esperança está latente nelas, disse Bertolt Brecht. Como vimos, há contradições convincentes o bastante no campo do capital para semear o solo da esperança.

¹⁶ Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, cit., p. 85.

EPÍLOGO

IDEIAS PARA A PRÁTICA POLÍTICA

O que esse raio X das contradições do capital nos diz sobre a prática política anticapitalista? Obviamente, não nos mostra com exatidão o que fazer em lutas ferozes e sempre complicadas em torno dessa ou daquela questão. No entanto, pode nos ajudar a planejar uma direção geral para a luta anticapitalista, ao mesmo tempo que defende e fortalece a causa da política anticapitalista. Quando os pesquisadores de opinião fazem sua pergunta predileta: “Você acha que o país está na direção certa?”, presumem que as pessoas tenham noção de qual deveria ser a direção certa. Sendo assim, o que nós, que acreditamos que o capital está na direção errada, consideramos ser a direção certa, e como devemos avaliar nosso progresso rumo à realização de nossos objetivos? Ou, ainda, de que modo devemos apresentar esses objetivos como propostas sensatas e modestas (porque é isso que são), em comparação com os argumentos absurdos para aumentar o poder do capital como resposta às necessidades gritantes da humanidade? Apresentamos aqui algumas diretrizes (derivadas das dezessete contradições) para construir e, esperançosamente, animar a prática política. Devemos lutar por um mundo em que:

1. A provisão direta de valores de uso adequados para todos (habitação, educação, segurança alimentar etc.) tenha precedência sobre a provisão desses valores por intermédio de um sistema de mercado que maximize os lucros, concentre os valores de troca em poucas mãos privadas e distribua bens com base na capacidade de pagamento.
2. Seja criado um meio de troca que facilite a circulação de bens e serviços, mas limite ou elimine a capacidade de pessoas privadas acumularem dinheiro como forma de poder social.

3. A oposição entre propriedade privada e poder público seja substituída tanto quanto possível por regimes de direitos comuns – com particular ênfase no conhecimento humano e na terra como bens comuns mais fundamentais – cuja criação, gestão e proteção sejam feitas por assembleias e associações populares.
4. A apropriação do poder social por pessoas privadas seja não apenas impedida por barreiras econômicas e sociais, mas também malvista no mundo inteiro como um desvio patológico.
5. A oposição de classe entre capital e trabalho se dissipe em associações de produtores que decidam livremente o que, como e quando produzir, em colaboração com outras associações, considerando a satisfação das necessidades sociais comuns.
6. A vida cotidiana seja desacelerada – a locomoção seja lenta e agradável – para maximizar o tempo dedicado às atividades livres, realizadas num ambiente estável e bem cuidado, protegido dos episódios dramáticos da destruição criativa.
7. Populações associadas avaliem e informem mutuamente suas necessidades a fim de criar a base para as decisões relacionadas à produção (no curto prazo, considerações relativas à realização devem dominar as decisões relativas à produção).
8. Sejam criadas novas tecnologias e formas de organização para aliviar o peso de todas as formas de trabalho social, eliminar as distinções desnecessárias das divisões técnicas do trabalho, liberar tempo para atividades livres individuais e coletivas e diminuir a pegada ecológica das atividades humanas.
9. As divisões técnicas do trabalho sejam reduzidas pelo uso de automação, robotização e inteligência artificial. As divisões técnicas do trabalho restantes que forem consideradas essenciais sejam dissociadas tanto quanto possível das divisões sociais do trabalho. Haja rodízio nas funções de administração, liderança e policiamento entre todos os indivíduos da população. Sejamos liberados do domínio dos especialistas.
10. O monopólio e o poder centralizado sobre o uso dos meios de produção sejam dados a associações populares, através das quais as capacidades competitivas descentralizadas dos indivíduos e dos grupos sociais sejam mobilizadas para produzir diferenciações nas inovações técnicas, sociais, culturais e de estilo de vida.
11. Exista a maior diversificação possível nos modos de viver e ser, nas relações sociais e com a natureza, nos hábitos culturais e nas crenças dentro das associações territoriais, comuns e coletivas. Os representantes das associações se reúnam regularmente para avaliar, planejar e realizar tarefas comuns, assim como para resolver problemas comuns em diferentes escalas: biorregional, continental e global.

12. Todas as desigualdades de provisão material sejam abolidas, exceto as implícitas no princípio “de cada um ou uma segundo suas capacidades, e a cada um ou uma segundo suas necessidades”.
13. Seja gradualmente eliminada a distinção entre trabalho necessário realizado para pessoas distantes e trabalho realizado para a reprodução de si, da unidade familiar e da comunidade, de modo que o trabalho social seja incorporado no trabalho familiar e comum, e o trabalho familiar e comum torne-se a principal forma de trabalho social inalienado e não monetizado.
14. Todos tenhamos o mesmo direito a educação, saúde, habitação, segurança alimentar, produtos básicos e acesso livre ao transporte para garantir a base material que assegure que não haja carências e nos dê liberdade de ação e movimento.
15. A economia convirja para o crescimento zero (mas com espaço para desenvolvimentos geográficos desiguais) num mundo em que o máximo desenvolvimento das capacidades e dos poderes humanos individuais e coletivos e a contínua busca de novidade prevaleçam como normas sociais e suplantem a mania do crescimento exponencial perpétuo.
16. A apropriação e a produção de energias naturais para atender às necessidades humanas prossiga em ritmo acelerado, mas com o máximo de respeito pelos ecossistemas, com o máximo de atenção para com a reciclagem de nutrientes, energia e matéria física em seus locais de origem e com um grande sentido de reencantamento pela beleza do mundo natural, do qual fazemos parte e com o qual podemos contribuir e já contribuimos com nosso trabalho.
17. Seres humanos inalienados e pessoas criativas inalienadas surjam munidos de um novo e confiante sentido de si e de ser coletivo. Da experiência das relações sociais íntimas adquiridas livremente e da empatia por diferentes modos de vida e produção surja um mundo em que todos serão igualmente considerados merecedores de dignidade e respeito, mesmo que haja conflito sobre a definição apropriada de boa vida. Esse mundo social evolua continuamente por meio de revoluções permanentes das capacidades e dos poderes humanos. A busca perpétua da novidade continue.

É desnecessário dizer que nenhuma dessas diretrizes transcende ou substitui a importância de lutar contra todas as formas de discriminação, opressão e repressão violenta do capitalismo. Da mesma maneira, nenhuma dessas lutas deveria transcender ou substituir a luta contra o capital e suas contradições. Obviamente, alianças de interesse se fazem necessárias.