

**A INCOMPLETUDE DA MODERNIDADE
PELA APORIA DA QUESTÃO SOCIAL**

Bruno José Ricci Boaventura*
Ivone Maria Ferreira da Silva**

Resumo: O texto faz uma reflexão da modernidade, tendo como categoria de análise: a questão social. A modernidade é entendida como projeto ocidental desenvolvido pelas revoluções Francesa e Industrial. No primeiro tópico, será desvelado qual é o conteúdo da dicotomia do projeto social moderno: político e econômico. No segundo tópico, o sonho político da liberdade, igualdade e fraternidade se depara com frases da obra-prima *Os miseráveis*, de Victor Hugo. A Revolução Industrial e a construção da economia global da modernidade são tratadas no terceiro tópico como a deusificação da máquina. No quarto tópico, compara-se aquilo que fora projetado com a realidade vivida sob o manto da irresoluta questão social. Em seguida, temos a conclusão: a razão de a questão social ser a aporia que evidencia a incompletude da modernidade.

Palavras-chave: modernidade; questão social; revoluções Industrial e Francesa.

1 A promessa do mundo moderno: a riqueza é para todos

O ato de revolver a terra para evoluir a semente é a origem epistemológica da palavra revolução. O significado que entrou no léxico ocidental foi o de “qualquer grande transformação social e política suscetível de substituir as instituições e relações sociais anteriores e de iniciar novas relações de poder e de autoridade” (BLACKBURN, 1997, p. 344). Apesar de não concordarmos com o fato de que os adjetivos “qualquer” e “grande” possam estar juntos, já que uma “grande” transformação não pode ser classificada como uma transformação “qualquer”, a definição do dicionário

* Mestrando em Política Social da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

** Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

nos serve para reafirmar o conceito propriamente, diferenciando-o da simples ideia que se estabeleceu no tempo sobre revolução pela modernidade. A ideia de revolução é a inevitável concepção intentora da promessa da modernidade ocidental.

Touraine (1999) deixa clara tal ligação revolução/modernidade ao classificar a revolução como o coração da representação ocidental da modernização e modernidade como a canalização da força, da violência e da “formidável” capacidade de expansão do domínio da experiência europeia, com a afirmação central de que a força da razão como inspiração universal inevitavelmente destruiria toda tradição social e cultural, todas as crenças, todos os privilégios e todas as comunidades.

Então a aurora da universalização da razão da nova era nos é dada como a luz que translucidava a tênue idade da noite, o mundo medieval é colocado a se opor. Surge a imagem do novo herói: o individualismo. O tradicional vassalo sucumbiria ao progressista autômato, estava anunciada a revolução: o novo tempo ilumina-se, a humanidade conhece o alvorecer daquilo que chamará de modernidade. É a nova etapa do contínuo processo global de ocidentalização do mundo: “É essa razão por que o processo global foi designado com o nome de europeização, ocidentalização ou, enfim, com o termo mais abrangente e menos etnocêntrico de Modernização” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1986, p. 768).

É a Ilustração que concebe à humanidade esse novo heroico ideário da razão sustentado na universalidade, no individualismo e na autonomia. A universalidade da máxima emancipação humana: todos somos cidadãos de direito (*civitas maxima*); a individualidade na defesa do ideal de Sófocles da peça *Antígona* de que “o todo existe para o indivíduo e não este para o todo”. A leitura de Rouanet (1993, p. 16) é capaz de tornar evidente a diferença do que é individualismo pelo Iluminismo: “a dignidade mais alta do indivíduo está em sua capacidade de passar por descentramentos sucessivos”. A autonomia: política da liberdade de ação do homem no espaço público, e econômica em que todos podem dispor de base material mínima para a sobrevivência independente.

A dúvida que ainda permanece agonizando alguns é: A modernidade realmente é um projeto de globalização do tipo europeu? Giddens (1991) responde afirmativamente a tal pergunta valendo-se de dois complexos organizacionais que fazem parte do rearranjo institucional da modernidade: o Estado-nação e a produção capitalista sistemática. Giddens (1991, p. 173) deixa evidente que “ambos têm suas raízes em características específicas da história europeia e têm poucos paralelos em períodos anteriores ou em outros cenários culturais”.

A Revolução Industrial, a origem da produção capitalista sistemática, e a Revolução Francesa, a consolidação do Estado-nação, intentaram e iniciaram uma nova era na relação de poder estatal e autoridade política, com uma promessa racional ao mundo, a da modernidade. Hobsbawm (1977, p. 79) caracteriza a influência dessas revoluções como os fundamentos do mundo moderno:

Se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução industrial britânica, sua política e ideologia foram formadas fundamental-

mente pela Revolução Francesa. A Grã-Bretanha forneceu o modelo para as ferrovias e fábricas, o explosivo econômico que rompeu com as estruturas socioeconômicas tradicionais do mundo não europeu; mas foi a França que fez suas revoluções e a elas deu suas idéias, a ponto de bandeiras tricolores de um tipo ou de outro terem-se tornado o emblema de praticamente todas as nações emergentes, e a política européia (ou mesmo mundial) entre 1789 e 1971 foi em grande parte a luta a favor e contra os princípios de 1789, ou os ainda mais incendiários de 1793.

A promessa de que todos poderiam saber o que era riqueza por meio do progresso econômico e da nova ordem política rompe com os grilhões do mundo medieval. Dobb (1963, p. 258) conceitua melhor do que ninguém o processo da naturalização da mobilidade social da modernidade como o fundamento econômico do rompimento da tradição com o nascer do progresso como a lei da vida:

[...] em primeiro lugar, está o fato já familiar de que, no século XIX, o ritmo da modificação econômica, no que diz respeito à estrutura da indústria e das relações sociais, ao volume de produção e à extensão e variedade do comércio, mostrou-se inteiramente anormal, a julgar pelos padrões dos séculos anteriores: tão anormal a ponto de transformar radicalmente as idéias do homem sobre a sociedade de uma concepção mais ou menos estática de um mundo onde, de uma geração para outra, os homens estavam fadados a permanecer na posição que lhes fora conferida ao nascer, e onde o rompimento com a tradição era contrário à natureza, para uma concepção do progresso como a lei da vida e do aperfeiçoamento constante como estado normal de qualquer sociedade sadia.

A base da sociedade deixaria de ser a engendrada pelo Sacro Império Romano-Germânico representado pelo imperador e pelo papa da Igreja Católica Apostólica Romana, que conjugados operavam a cristandade ocidental. O fundamento daquilo que estabelece a organização da sociedade deixaria de ser a cosmovisão teocrática medieval, insurgindo a necessidade de um novo baseamento, como Santos (1993) coloca o Estado liberal:

O triunfo da subjetividade individual propulsionado pelo princípio do mercado e da propriedade individual, que se afirma de Locke a Adam Smith, acarreta consigo, pelas antinomias próprias do princípio do mercado, a exigência de um super-sujeito que regule e autorize a autoria social dos indivíduos. Esse sujeito monumental é o Estado liberal.

A relação central da vida deixou de ser teocrática para ser antropocêntrica, a vitória da razão universal do indivíduo autônomo. O homem conquistou a liberdade desejada do mundo medieval projetando-se como um indivíduo capaz de pensar verdades. A cada indivíduo cabe possuir o seu próprio imperativo categórico kantiano. A cada indivíduo cabe prosperar no novo campo de ação social: o mercado. O paraíso não será mais a força motriz da vida humana no Ocidente, mas sim, respectivamente, o poder político e a riqueza econômica.

Tais forças motrizes interligados aos dois complexos organizacionais fazem parte do rearranjo institucional da modernidade: o Estado-nação e a produção capitalista sistemática. Faces de uma mesma moeda. Uma das faces, a vertente política, é a soberania do Estado Liberal de Direito, símbolo da Revolução Francesa. A outra face, a vertente econômica, é simbolizada pela sociedade de mercado mundial da Revolução Industrial. Faces de uma mesma moeda alcunhada de burguesia, caracterizadas como a do capitalismo e a do liberalismo. O que temos será então a conjugação do capitalismo do livre mercado com o individualismo do liberalismo, no modelo de modernização ocidentalizante definido por um tipo de ator dirigente, o capitalista. O capitalista que domina o mercado, e este que domina a sociedade civil e o Estado. É esse o padrão civilizatório da burguesia moderna a ser imperiosamente introduzido nas nações a serem libertas do jugo do atraso ao redor do globo.

2 O moderno sonho político: liberdade, igualdade e fraternidade

O marco político da modernidade é a queda da Bastilha, batalha que afirma no tempo os ideais da Revolução Francesa. Ideais que são projetados na ópera *Eu sonhei um sonho*, baseada na obra-prima *Os miseráveis*, de Victor Hugo. A modernidade é então ressoada como o sonho dos sonhos dos miseráveis (“Sonhei um sonho”), em que o tempo histórico da luta de classe já havia acabado com a superação da questão social (“Com o tempo já acabado”), em que a esperança foi ao extremo pela confiança na nova ordem política democrática (“Quando a esperança era alta”) e principalmente que viver valeria plenamente a pena pelo término da exploração sem limites (“E viver valeria a pena...”).

A Comuna de Paris é o marco histórico que resgata a ideia grega da legitimidade democrática da ordem política e alimenta-se da ideia medieval de liberdade: o desejo do vassalo à autonomia. Antagoniza-se com o extermínio de índios nos novos mundos, a escravidão dos negros e a expropriação dos pequenos produtores. A Revolução Francesa constrói, no entanto, uma teoria política que pretende libertar a humanidade dos déspotas do absolutismo e consagrar a filosofia do direito natural moderno da liberdade, conforme Gauthier (1997).

O postulado da miséria das ruas por igualdade seria canalizado pelo ideal de ganho quando a instituição de uma base jurídica daquilo que tanto almejava. A lei é formalmente considerada uma vontade de todos, não mais de poucos, com o advento da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789, grifo nosso):

Artigo 6º – A Lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de participar, pessoalmente ou através de seus representantes, da sua elaboração. Ela deve ser igual para todos, seja protegendo, seja punindo. *Todos os cidadãos, sendo iguais a seus olhos, estão igualmente habilitados a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, conforme suas capacidades e sem outra distinção além daquela virtude e dos seus talentos.*

O grito de liberdade do homem perante a opressão, anteriormente conhecido somente pelo direito natural, originalmente ganha com essa Declaração sua idealização na forma de organização positivada. O continente europeu por esses ideais liberais dos revolucionários franceses desenvolve a concepção dos direitos públicos individuais, como bem ensina Jellinek (1901).

Essa organização positivada presente na Declaração faz crescer a importância da lei como motivação para o homem moderno do século XIX positivar as normas é aliada a ideia do sistema normativo pelo constitucionalismo. Todo o sistema é lastreado por John Locke, na seguinte máxima do Estado Liberal do capitalismo: a propriedade privada não existe sem o trabalho. Noel (1901) faz notar que as frases mais importantes do *Segundo tratado do governo civil* estão presentes nas duas Declarações dos Direitos Humanos, a americana de 1787 e a francesa de 1789. Locke, ao tentar justificar a evolução política da Inglaterra, torna-se o pai do Estado liberal tal como este foi definido no fim do século XVIII, principalmente por defender a propriedade privada como o mais fundamental dos “direitos naturais”.

Assim, liberdade, a palavra que conseguiu unificar a mobilização da burguesia radical e o proletário na Revolução Francesa, se tornaria a base da nova ordem, da nova era. A igualdade, perante a lei, por exemplo, não se tornaria natural a todos os homens e passaria a ser avaliada pelo critério da materialização da liberdade: a propriedade. A versão liberal do jusnaturalismo recria uma forma de desigualdade entre os homens. A reivindicação legitimada perante o Estado é a própria opressão estatal, e não a possibilidade de intervenção do Estado na opressão social. A opressão é institucionalizada como a falta de liberdade de ação do proprietário perante o Estado.

Estava vencida a vertente democrática da Ilustração em relação à autonomia política, liderada por Rousseau, que “considerava insuficiente proteger o cidadão contra o governo: era necessário que ele contribuísse para a formação do governo ou, mais radicalmente, fosse ele próprio o governo”. As duas vertentes, a liberal e a democrática, tinham em comum o valor da liberdade. A liberal era em um sentido negativo: “o homem era livre, enquanto súdito, das investidas da tirania”, e a democrática em sentido positivo: “ele era livre, enquanto cidadão, para participar da gênese e do exercício do poder político” (ROUANET, 1993, p. 17).

Para esse fim, a organização estatal necessitava de uma nova concepção, foi o reconhecimento da primeira geração de direitos fundamentais: liberdade contra o Estado opressor, baseada na garantia dos direitos dos indivíduos por parte do poder (direitos naturais) e no controle do poder por parte dos indivíduos (divisão dos poderes). O brilho do nascimento do Estado liberal, do Estado de Direito e do Estado constitucional haveria de reluzir pelo mundo “civilizado”, foi este o ideal central de toda a teoria geral do Estado do século XIX: a limitação tanto dos poderes como das funções do Estado. A limitação dos poderes pelo princípio da legalidade é a contraposição ao Estado absoluto (*legibus solutus*): o Estado de Direito. Os mais importantes mecanismos que identificam o Estado de Direito são: 1. o controle do Poder Executivo pelo Poder Legislativo; 2. o controle do Poder Legislativo por parte de uma corte que estabeleça a constitucionalidade das leis; 3. a autonomia relativa dos go-

vernos locais perante o governo central; e 4. um Poder Judiciário independente do poder político (BOBBIO, 1989).

Já a limitação das funções, temos da doutrina liberal, o Estado mínimo em contraponto ao Estado máximo. O Estado constitucional é conceptualizado juridicamente na nova leitura da velha legitimação da causa com o efeito do poder (povo para o povo) – o constituinte – e tem como propósito a positivação dos direitos naturais, principalmente o mais fundamental dos direitos naturais: a propriedade.

As limitações dos poderes e das funções era a linha do desenho, que se chamava de Constituição, restava preencher o Estado com o conteúdo político. As relações políticas da sociedade civil com o Estado, de acordo com Billier e Maryioli (2005), seriam concebidas em três modalidades:

- *A redução da sociedade ao Estado*: funda filosoficamente o projeto de um socialismo estatal.
- *A redução do Estado à sociedade*: funda o projeto anarquista visando a uma supressão total do Estado, em prol de uma sociedade que se supõe poder ser harmoniosa por si mesma.
- *A limitação recíproca da sociedade e do Estado*: funda a convicção liberal de que a consciência perfeita entre as duas é impossível e de que o desígnio da unidade absoluta se revela, em última instância, inevitavelmente catastrófico.

A impossibilidade de conjugação entre a sociedade e o Estado é própria da concepção individualista-liberal. O Estado não é algo a ser coletivizado, e a sociedade civil é algo a ser autonomizada, deixando que os interesses individuais regulem as relações jurídicas e econômicas. Essa concepção individualista que caracterizaria a filosofia social da Idade Moderna, a do liberalismo, tem base em três eventos determinantes:

- O contratualismo que define que, antes da sociedade civil, existe o Estado de natureza, no qual soberanos são os indivíduos singulares livres e iguais, que entram em acordo entre si para dar vida a um poder comum capaz de cumprir a função de garantir-lhes a vida e a liberdade (bem como a propriedade).
- O nascimento da economia política, de uma análise da sociedade e das relações sociais cujo sujeito é ainda uma vez o indivíduo singular.
- Filosofia utilitarista de Jeremy Bentham, John Stuart Mill e James Mill, para a qual o único critério capaz de fundar uma ética objetivista é partir da consideração de Estados essencialmente individuais (BOBBIO, 2000).

Assim temos que a Ilustração é desvirtuada pelo liberalismo – o universalismo cede o lugar ao imperialismo e o individualismo transmuda para o hiperindividualismo consumista – e conjugada na carência do anti-individualismo da padronização dos estereótipos pela procura de qualquer identidade grupal, o que é bem explicado por Rouanet (1993, p. 98): “A violência contra o pensamento não se manifesta mais como

proibição de pensar, mas como liberdade de pensar, o que, nas condições atuais de condicionamento invisível, significa a liberdade de pensar o que todos pensam”.

A busca pela felicidade, o hedonismo iluminista, torna-se a banalização do culto ao prazer pela indústria cultural. A capacidade do descentramento é anulada pelo recentramento mítico, a liberdade de pensar e agir é revolucionada como a prisão do consumo. A autonomia política é restritiva, é a própria possibilidade de defesa do poder econômico ao poder do Estado, e não propriamente o direito de participação da gestão da coisa pública, já que tal direito é confinado aos proprietários.

Uma vez que essas instituições defendidas pela Revolução Liberal e aceitas ao redor do globo eram estabelecidas, o feudalismo era considerado abolido, e nunca mais voltaria a se restabelecer em parte alguma (HOBSBAWM, 1977).

3 Revolução Industrial: o surgimento do deus ex machina

A modernidade econômica é a transformação da produção pela Revolução Industrial, nasce com a criação da sociedade de mercado capitalista. A produção deixa de ser baseada na manufatura, é o fim do fazer com as próprias mãos. A produção separa-se do produtor e se fundamenta no intermediário – a máquina – que será então o revolucionário meio de fazer não o que se necessita, mas o produto que se vende. O chamado meio de produção é primeiramente a máquina de fiar, o tear movido a água, a fiadeira automática, logo depois, o tear a motor. Tais inventos, muito mais que progressos científicos, eram progressos econômicos, já que tais máquinas estavam relacionadas muito mais com os problemas do capitalismo do que propriamente com as necessidades da sociedade. Um exemplo claro é que o próprio Wyatt mencionou como principal vantagem do seu invento da máquina de fiar o aumento do lucro, já que reduzia o trabalho necessário à fiação em um terço.

O caráter revolucionário não foi em relação à tecnologia empregada, que era simples, mas sim que, para faturar, agora era preciso não só o possuir do fazer pelas mãos, mas principalmente o possuir das máquinas. O modo de produção do artesão chegara ao fim, inicia-se a era da especialização na produção. A intermediação do produtor pelo meio de produção é a institucionalização da nova divisão social do trabalho; o proletário que possui as mãos e o capitalista que possui a máquina. O proletário que tem como mercadoria o trabalho, e o capitalista que tem como lucro a venda da mercadoria produzida pelo trabalho explorado do proletário. Todos os que dependiam da subsistência pela manufatura artesanal passam a fazer parte do proletariado fabril, já que sabiam fazer, mas não possuíam o capital inicial para equipar uma competitiva indústria.

O caráter revolucionário não foi em relação à tecnologia empregada, mas da necessidade de estabelecer o modo de produzir por meio das máquinas, das máquinas inglesas que não se tornam por coincidência a demanda imediata entre as organizações governamentais e empresárias do mundo inteiro.

Essa transformação do modo de produzir das mãos humanas às mãos mecanizadas da Revolução Industrial teve uma consequência imediata, o aumento do lucro. Para tanto, a regra do capital é clara: se alguém, ganha o outro tem que perder; se quem ganha é o capitalista, quem perde é o trabalhador: “quando a máquina passa a manejar a ferramenta, o valor de troca de força de trabalho desaparece ao desvanecer seu valor de uso. O trabalhador é posto fora do mercado como o papel-moeda retirado da circulação” (MARX, 2008, p. 491).

A máquina permitiu então a expansão da produção, produzir mais não significou redução dos lucros, pois, mesmo com mais produtos, o lucro era garantido pela razão matemática capitalista simples de que quanto maior for o número de trabalhadores, menor será o salário e maior será a compensação com a perda do valor do produto. É a institucionalização da possibilidade do lucro pelo aumento do número de desempregados, é o início da razão de existir do chamado exército de reserva de desempregados.

A perda do trabalhador e a compensação do capital advêm da possibilidade do trabalho da mulher e da criança, já que a máquina dispensa a força muscular e conseqüentemente diminui o valor da força de trabalho. O aumento ilimitado da jornada de trabalho também é uma forma de perda por parte do trabalhador. A máquina permite o chamado *movimento perpétuo* à qual a natureza humana passa ser submetida. A velocidade do trabalho da máquina é superior ao ritmo da produção humana, ou seja, a máquina impõe a intensificação do trabalho humano. Trabalhar feito máquina é trabalhar muito mais, mas com certeza não é trabalhar humanamente.

Está revolucionado o trabalho, então está revolucionada toda a base da sociedade burguesa fundamentada na produção de mercadorias pelo trabalho, quando o vapor e a nova maquinaria transformam a manufatura na grande indústria moderna. A humanidade passa a ser mais do que autossustentável e passa a ter a capacidade da multiplicação rápida, ilimitada de mercadorias e serviços, rompe-se, pela primeira vez na história, o que Hobsbawm (1977) chama de grilhões do poder produtivo da sociedade humana, ou seja, a sociedade pode produzir aquilo de que necessita, não querendo dizer que assim o fará. A história confirma que a produção capitalista não está interligada com a necessidade humana, mas com a necessidade do lucro.

Essa grande capacidade da indústria em produzir é revolucionária, mas, com a hiperexpansão da produção, era necessária a propulsão da hiperexpansão do consumo. A produção capitalista inverte a lógica da vida do homem no que tange à necessidade, pois o que existirá a partir de então será o incentivo desvirtuado da necessidade, colocada como humana, como essencial à vida, quando na verdade é humanamente supérflua e vital para o capital em lucrar com a produção. Vital para o capital, pois, para haver lucro, não bastará mais produzir a mercadoria explorando o trabalhador, e simplesmente vendendo a mercadoria. O limite da ética capitalista ultrapassa as fronteiras até então conhecidas, está revolvida a maneira de ganhar dinheiro pela propulsão da hiperexpansão do consumo em nível mundial.

Para que a hiperprodução não sufocasse o sistema, foi estabelecido o ideal do mercado mundial moderno, a válvula de escape da necessidade vital do capital em vender a produção: o hiperconsumo. Conforme Berman (apud ANDERSON, 1984), essa necessidade de expansão do mercado mundial capitalista é a própria razão de impulso de todos os processos sociais da chamada *modernização* socioeconômica, sejam descobertas científicas, transformações demográficas, movimentos de massa e até mesmo a causa da Revolução Industrial e da criação dos Estados nacionais.

O ideal do mercado mundial moderno, ou melhor dizendo, da *modernização* socioeconômica do mundo, não seria ideal tampouco moderno, já que se sustenta na manutenção do sistema colonial, unicamente diferenciado pela troca do trabalho escravo pelo chamado trabalho livre assalariado para que houvesse a concreção do hiperconsumo. Marx (2008, p. 513-514) não cita o Brasil, mas é perfeitamente aplicável ao nosso país a base econômica da criação do mercado mundial, ou seja, a razão da mundialização do capital:

Por outro lado, o barateamento dos produtos feitos à máquina e a revolução dos meios de transporte e de comunicação servem de armas para a conquista de mercados estrangeiros. Arruinando com seus produtos o artesanato de países estrangeiros, a produção mecanizada transforma necessariamente esses países em campos de produção de suas matérias-primas. Assim, a Índia foi compelida a produzir algodão, lã, cânhamo, juta, anil, etc. para a Grã-Bretanha. Tornando constantemente supérflua uma parte dos trabalhadores, a indústria moderna, nos países em que está radicada, estimula e incita a emigração para países estrangeiros e sua colonização, convertendo-se assim em colônias fornecedoras de matérias-primas para a mãe-pátria, como a Austrália, por exemplo, que produz lã. Cria-se nova divisão internacional do trabalho, adequada aos principais centros da indústria moderna, transformando uma parte do planeta em áreas de produção predominantemente agrícola, destinada à outra parte primordialmente industrial.

O mundo fora revolucionado e agora em diante será fundamentado naquilo determinado pelo mercado mundial capitalista. A universalidade ilustrada, inequivocamente, torna-se, na prática, a mundialização do capital.

Naquele momento, era a capacidade de reinvestir as finanças do capital industrial britânico na exploração econômica de outros países, sobretudo na forma de empréstimos para que governos pudessem comprar os bens de capital inglês, principalmente ferrovia e todas as possíveis aplicações da máquina a vapor. O que é exemplificado claramente pela família Rothschild que salta do barco do comércio para se concentrar nas atividades bancárias e nas finanças.

O *laissez-faire*, cuja única lei essencial é a de comprar mais barato e vender sem restrição no mais caro sem qualquer interferência estatal, assumira a posição de religião secular e será dogmatizada pela trindade: “o trabalho deve encontrar seu preço no mercado (mercado de trabalho); a criação do dinheiro deveria sujeitar-se a um mecanismo automático (padrão-ouro); os bens deveriam ser livres para fluir de país a país, sem empecilhos ou privilégios (livre comércio)” (POLANYI, 2000, p. 12).

A lei irrefreável baseada na plena autonomia funcional da propriedade dos meios de produção fundamentou a sociedade na aniquilação da naturalidade do trabalho, pois resolveu todas as relações naturais em relação em capital: quem tem dinheiro é livre para ser proprietário, quem não tem dinheiro é livre para ser explorado como se escravo fosse, mas com a denominação liberal de trabalhador livre assalariado. Assim a liberdade, o valor que torna natural o homem não ser escravizado, é desvirtuada para conceber economicamente que o Estado não está legitimado para interceder naquilo que foi a *livre* opção do trabalhador pela exploração de seu trabalho. Tal desvirtuamento acontece também na liberdade política, já que o povo tem a *livre* opção de escolha censitária do proprietário a possuir todos os privilégios de ser absoluto, inclusive escolhendo a respectiva corte, não mais da nobreza, agora do Parlamento.

A característica final será de anular a nacionalidade, já que a grande indústria cria o interesse do império inglês no mercado mundial em todas as nações, e unísono como tal, deve prevalecer ao interesse nacional propriamente dito. Tal interesse mundializado será marcado mais uma vez pela hegemonia de um país, agora a Inglaterra, a potência têxtil que fabrica mais lençóis que pode consumir. Fabrica inclusive graças ao algodão das plantações norte-americanas, que se tornam não coincidentemente o eixo principal do ápice do tráfico negreiro.

A vitória inglesa da Revolução Industrial é a do mercado exportador sobre o doméstico, baseado na exploração dos mercados colonial e semicolonial, que serão por muito tempo a base do triunfo dos produtos britânicos. O mundo passa dos deuses e reis para os homens de negócios e as máquinas a vapor (HOBBSAWM, 1977). Era a revolução econômica, era a substituição das instituições e relações sociais anteriores e o iniciar de novas relações de poder e de autoridade, era o surgimento do poder e autoridade do *deus ex machina*.

4 A moderna realidade do mundo: a questão social

O mundo real concebido a partir das revoluções Francesa e Industrial é retratado fielmente não pelos jardins dos casarões dos grandes empresários da indústria têxtil inglesa, do luxo da remasterização do teatro grego no Parlamento francês, mas sim como uma concentração populacional nunca antes visualizada em um espaço apertadíssimo chamado centro urbano. Sitiada nos arredores das fábricas, imersa em uma pobreza somente mitigada pela *caridade institucionalizada* mediante reforma da Lei dos Pobres (1834), o retrato do centro urbano não é personificado por heróis como nos épicos, por paixões como nos romances ou por indivíduos dos historicistas oficiais, mas sim por meio de um novo protagonista, um novo sujeito: a multidão.

A multidão é o sujeito principal do novo mundo revolucionário, a massa amorfa, ora trabalhadores, ora vagabundos, mas sempre uma multidão de miseráveis. Tão miserável que qualquer turista ou cientista político poderia, em um pouco es-

paço de tempo, presenciar a chamada morte social, a morte por fome, de 30 ou mais pessoas.

Todos fossem artistas, políticos, cientistas ou qualquer tipo de pensador, à época acostumados com a vida simbolizada, com o bucolismo do campo, eram penetrados por essa nova realidade do homem. A realidade da indústria, a realidade da cidade, pelas próprias palavras de Engels que a vivenciou, uma realidade que provocava um mal-estar social gritante: a dissolução de todos os vínculos tradicionais dos costumes, da dissolução da subordinação patriarcal, da própria família, era a desmoralização em massa da classe operária.

Esse era o novo mundo nos primórdios da Revolução Francesa e das décadas seguintes à Revolução Industrial, tendo como componente principal esse novo fenômeno humano a multidão. O novo incompreendido gera medo, e o novo fenômeno social grandioso como a massa de miseráveis nos primeiros momentos gera o pavor novamente pela impotência do entendimento. Voltaram-se todos a metaforizar a massa como o maior fenômeno natural até, então, conhecido, mas incompreendido: “frequentemente associada às idéias de caos, de turbilhão, de ondas, metáforas inspiradas nas forças incontroláveis da natureza” (BRESCIANI, 1982, p. 10).

A multidão era apresentada como a compreensão do caos, ou seja, a incompreensão. Em pouco tempo, a incompreensão passou para uma representação estética do universo das cidades, algo ainda muito abstrato, mas já um pouco compreensível e até mesmo possível de comparação com a própria imagem do inferno. A multidão representava uma consequência do capitalismo industrial, que trouxe à tona até, então, outros dois aspectos: o repensar do tempo, e a indiferença com outros, podendo se chegar a dizer da indiferença do que é o coletivo.

O exercício de observação da novidade da humanidade, a multidão, havia sido capaz de demonstrar que o homem ocidental nunca mais se relacionaria com o tempo da mesma forma, começara a era do dia implacavelmente dividido em 24 horas.

Além dessa nova forma de relacionamento com o tempo, a multidão foi capaz de tornar inteligível a nova maneira de relacionamento do homem com o próprio homem nessa também nova forma de organização do trabalho na indústria: a competitividade selvagem torna-se a filosofia da multidão de miseráveis. Selvagem, “pois tem sua vida subordinada às oportunidades do jogo do mercado e aos caprichos do acaso; ‘hoje boa caça e salário; amanhã, caçada malsucedida e desemprego; hoje a abundância, amanhã a fome’” (BRESCIANI, 1982, p. 58).

Selvagem, a competitividade torna-se a completa expressão da batalha de todos contra todos, a lei das leis da sociedade moderna. Torna espantosa a indiferença com o outro a ponto de Engels (1969) escrever: “Parecem esquecidos de que possuem as mesmas qualidades e capacidades humanas e, mais ainda, de que partilham o mesmo interesse na busca da felicidade”. Engels (1969) ainda colocaria que o pior era o monopólio do Estado pela burguesia permitir não só a competição dos trabalhadores contra os trabalhadores, mas também mascarar tudo na aparên-

cia do agir pela livre escolha, pelo assinar livre de um contrato, do consenso desconstrangido do escravo.

A multidão foi imersa não em uma cidade, mas, sim, em uma parte de Londres e Paris, o chamado centro urbano. Ali, nada fora planejado, tudo era uma imundície, as residências eram verdadeiros depósitos de gente, o chamado *East End* de Londres não era só o inferno na terra, era também a representação metafórica do inferno habitado por um mar de zumbis humanos, que comiam como formigas, capazes de, a qualquer momento, se organizarem e atacarem em forma de maremoto. Não existe espontaneidade na necessidade de morar em lugares como *East End*, a moradia nas proximidades das fábricas era obrigatória para quem dependia da instabilidade do mercado na busca pelo emprego ocasional em cada manhã.

A compreensão é de que a multidão tem vida própria e deveria ser entendida como sujeito. Atualmente, é fácil dizer que a massa tem um comportamento social próprio, mas foi naquele momento que a humanidade iria absorver, na compreensão, essa sua nova forma de existência.

Porém, antes da compreensão da massa como sujeito coletivo, o incompreendido fenômeno da multidão de miseráveis recebe então a tentativa do tratamento de pseudocompreensão científica naturalista da justificação da miséria. O panorama do bairro de *East End* gerou a chamada preconceituosa e geneticista “teoria da degeneração urbana do homem pobre”, ou seja, todo pobre por nascer pobre vai morrer pobre. Tal conclusão supostamente científica foi fruto da observação de que a insalubridade para a vida era tão grande que o homem, a mulher e a criança submetidos a tal *hábitat social* seriam degenerados em seus aspectos físicos e morais. Em sua vertente mais avançada, ganhou um novo aspecto: a hereditariedade.

A realidade era que o Estado mostrava-se completamente omissivo em todos os aspectos da relação capital-trabalho, especialmente na mínima capacidade de exigir condições de trabalho sanitariamente adequadas, o que vai mudar somente com a Lei Fabril de 1864.

East End era a localização da degeneração moral e física, mas, como veremos, não da impossibilidade de organização para que as mudanças acontecessem.

Organização desorganizada que, no primeiro momento, teve como reação imediata a destruição das máquinas. Era como se os trabalhadores fabris quisessem quebrar as correntes, mas não percebiam ainda que a opressão não se dava em uma relação física do homem com a máquina. Demoraria um pouco até perceberem que o domínio se dava em uma relação abstrata, na relação capital-trabalho, em uma relação estabelecida pela condição de classe.

O medo aristocrático assume a feição de pavor quando constata a impotência do Estado em refrear um mar de mobilizações. A pergunta clássica seria então representada por um Dr. Guy (apud BRESCIANI, 1982, p. 39): “O que pode fazer uma força policial de 8.000 ou 9.000 homens contra 150.000 indivíduos violentos e rufiões, os quais, numa situação de excitação suficiente, podem ser vistos na Metrópole investindo-se contra a lei e a ordem?”. Tal pergunta é clássica, pois é representativa

da acepção da miserabilidade como risco econômico e risco político do poder, mas não como risco da própria humanidade.

A resposta que soou mais alto no imaginário social não foi para a pergunta movida pelo medo, mas a pergunta movida pelo interesse no enfrentamento da realidade, a pergunta retórica de Engels (1969): “Why, then, do the workers strike in such cases, when the uselessness of such measures is so evident?”. Pergunta que fora respondida com vontade de encarar a nova e dura realidade humana. A resposta é exatamente o dizer da questão social.

O silêncio, o não protestar contra as desumanas condições sociais de vida impostas pelo projeto ocidentalizante da burguesia europeia da modernidade significaria a admissão da miséria como condição natural de existência de boa parte da humanidade, o reconhecimento do direito da exploração dessa miséria dos trabalhadores nos bons momentos, e nos momentos economicamente inviáveis de crise que fosse permitida então a contemplação da morte social:

Simply because they must protest against every reduction, even if dictated by necessity; because they feel bound to proclaim that they, as human beings, shall not be made to bow to social circumstances, but social conditions ought to yield to them as human beings; because silence on their part would be a recognition of these social conditions, an admission of the right of the bourgeoisie to exploit the workers in good times and let them starve in bad ones (ENGELS, 1969).

Essas palavras retratam a razão da organização para o enfrentamento do pauperismo, ambas as perguntas são exemplos claros da primeira tentativa de expor e enfrentar a chamada questão social: de um lado, Dr. Guy com o medo da desintegração de seu modo de vida, de outro, Engels (1969) com a vontade de mudar o modo de vida dos trabalhadores.

A mobilização passou então a ser organizada pela Associação Geral dos Trabalhadores de Londres, que estabeleceu a Carta do Povo como o documento fundante do movimento, o qual estabeleceu seis pontos principais: 1. sufrágio universal para todo homem maior de idade, são e que não tivesse cometido crime; 2. eleições parlamentares anuais; 3. pagamento para os membros do Parlamento, permitindo assim que o homem pobre pudesse candidatar-se à eleição; 4. votação por cédula para evitar suborno e intimidação por parte da burguesia; 5. igualdade de distritos eleitorais para assegurar a igualdade de representação; e 6. abolição da qualificação de proprietário de £ 300 em terra para candidatar-se a fim de tornar cada eleitor elegível.

À medida que a organização se fortalecia, as *mob's* são equiparadas ao *grand peur* (grande medo) da Revolução Francesa. Em 1887, no auge da manifestação, a Federação Social Democrática instituiu o lema: “Não à caridade, sim ao trabalho”. A filantropia privada e a obrigação do Estado em gerar empregos são institucionalizadas na chamada Lei dos Pobres que tinha os seguintes princípios: 1. a obrigação do socorro aos necessitados; 2. a assistência pelo trabalho; 3. a taxa cobrada para

o socorro dos pobres (*poor tax*); e 4. a responsabilidade das paróquias pela assistência de socorros e pelo trabalho. Essa necessidade de ajudar não fora fruto da solidariedade, da preocupação ou de qualquer outra razão ou sentimento, mas sim do medo, como bem expressam as palavras do filantropo Samuel Smith (apud BRESCIANI, 1982, p. 39):

[...] se não atacarmos a miséria mais seriamente do que fizemos até agora, aproximase a hora em que essa massa humana em plena ebulição sacudirá todo o edifício social [...]. O proletariado pode nos estrangular se não ensinarmos a ele as virtudes que souberam elevar as outras classes da sociedade.

Nesse momento, fica visível que é o medo da desfiguração de quem aproveita a vida social moderna que faz que o Estado se coloque de joelhos e peça reconciliação à multidão de miseráveis até então abandonada no inferno social descrito pelos pensadores, mas criado e mantido pelo Estado liberal. A resolução do dilema aporético da questão social é em sua matriz individualista, jamais foi coletiva. Uma conclusão inafastável, um aforismo vitor-huguiano, frase símbolo dos preocupados não com a ambição econômica dos ingleses ou com a política dos franceses, mas com o sofrimento da vida do miserável: “O espetáculo da pobreza produzida pela própria sociedade do trabalho é insuportável” (BRESCIANI, 1982, p. 108).

5 Conclusão

Em suma, o projeto de modernização inicia-se com a esperança na razão, era essa a luta contra o Antigo Regime, mas Touraine (1999, p. 187) nos diz que a experiência substituiu a esperança “quando a sociedade nova se tornou realidade e não mais apenas o inverso daquela que se queria destruir ou ultrapassar”. A promessa de que todos poderiam saber o que era riqueza por meio da nova ordem econômica e autonomia pela nova era política tornam-se a terrível realidade da desigualdade social que se pôs o homem na modernidade: riqueza individual com base na exploração da pobreza do outro. Assim ao homem moderno cabe a sobrevivência “inserido nesta lógica contraditória do sistema, vagando sempre entre a liberdade econômica e a igualdade social” (SCHONS, 2009).

O mundo moderno teorizou a promessa do término do domínio do poder eclesiástico conjugado com a nobreza. Na realidade, transmutou a esfera de controle do poder de Deus para o capital.

A modernidade, ao conceber o capital à sua razão histórica de existir, revolucionou muitos aspectos da vida humana, mas a consequência principal foi a massificação da extrema exploração da miséria em escala mundial. Já existia trabalho escravo, existia exploração no feudalismo, existia lucro, mas nada se assemelha à intencional massificação do pauperismo do homem moderno.

A verdadeira forja da modernidade não é a moeda de dupla face revolucionária industrial/francesa da burguesia, mas é a miséria denunciada pela questão social. Denúncia de Victor Hugo que viveu a miséria de Cosette e, que atuando politicamente, disparou: “A questão social perdura. Ela é terrível, mas é simples: é a questão dos que têm e dos que não têm!”.

A questão social não surge do nada, não é a-histórica, surge da naturalidade política e econômica em fazer riqueza explorando a pobreza na modernidade capitalista.

Castel (2003) explica que a questão social é a categoria que demonstra a aporia fundamental da sociedade capitalista moderna. A questão social evidencia a experiência da sociedade capitalista em conhecer o próprio enigma existencial. A questão social é o dilema da sociedade capitalista moderna. Uma sociedade, como qualquer outra, tem por propósito existencial manter-se coesa, tentando afastar o perigo da desintegração. A coesão social é medida pela capacidade da sociedade de manter-se existindo como coletividade ligada por relações interdependentes dos seus indivíduos, vejamos:

The “Social Question” is a fundamental aporia through which a society experiences the enigma of its own cohesion and tries to forestall the dangers of its disintegration. It is a complaint that interrogates, calls into question the capacity of a society (known in political terms as a nation) to exist as a collectivity linked by relations of interdependency. This question, as such, is spoken of explicitly for the first time in the 1830s. It was raised then through an awareness of the living conditions of populations who were both the agents and the victims of the industrial revolution. This is the question of pauperism. This was an essential moment, when the divorce first appeared between a juridic-political order founded on the recognition of the rights of citizens and an economic order that carried with it widespread mystery and demoralization (CASTEL, 2003).

A questão social é uma interrogação a exigir resposta. Para que possamos compreender a sua importância, é imprescindível entender que a essência dessa pergunta é o próprio fundamento aporético da sociedade capitalista. Aporia demonstrada pelo caráter antinômico indissolúvel da ordem jurídico-política, originária da Revolução Francesa, de reconhecimento de direitos do cidadão e pela ordem econômica da desmoralização do ser humano que surgiu com a Revolução Industrial.

A modernidade é a esfinge que rerepresenta à humanidade o seu dilema: “De onde viemos?”, “O que somos?” e “Para onde vamos?”. Tal dilema existencial é sintetizado na modernidade pela questão social, não resolvê-lo significa não seguir o caminho à frente.

O dilema aporético da sociedade capitalista construída a partir das revoluções modernas indagado pela questão social é o seguinte: o propósito existencial da sociedade capitalista moderna não sendo a promessa de riqueza para todos, nem

sendo a liberdade política do indivíduo pobre, não sendo a igualdade social do coletivo, tampouco a solidariedade integradora, é a naturalização da realidade da fome dos miseráveis?

O caráter aporético da indissolúvel antinomia da relação capital-trabalho é de que a sociedade capitalista moderna depende da existência da questão social. Depende da existência da miséria para que seres humanos sejam explorados em ligações interdependentes em cadeia global pelo grilhão do único interesse existencial da sociedade capitalista moderna: o lucro. Sendo o lucro a essência da vida da civilização moderna, o que temos, na verdade, é o que Rouanet (1993, p. 12) caracteriza como vácuo civilizatório, a barbárie, pois “trata-se de uma rejeição dos próprios princípios, de uma recusa dos valores civilizatórios propostos pela modernidade [...] o bárbaro, sem nenhum juízo de valor, no sentido mais neutro e mais rigoroso, é aquele que vive fora da civilização”.

Ante tal constatação, Rouanet (1993) evidencia três reações possíveis, a saber: podemos deixar em paz os bárbaros, sem infernizar-lhes a existência como valores civilizados; podemos partir para um modelo civilizatório antimoderno, que represente em tudo a antítese do projeto da modernidade; e podemos repensar a modernidade, em busca de uma alternativa neomoderna.

Tentaremos então repensar a modernidade com a premissa de que não resolvemos a questão social, não resolvemos o dilema existencial que a realidade modernidade impôs à sociedade humana, então a modernidade ainda não acabou. A questão social é renaturalizada em qualquer conceito de pós-modernidade que não enfrente tal dilema.

A maturidade do tempo histórico é a maturidade do tempo do homem, são tempos diferentes, mas são tempos a que não se podem conceber princípios diferentes. A resolução de um dilema existencial é a conclusão da maturidade. Apressar-se sonhando com o tempo futuro, sem a resolução do tempo presente, é apenas imaturamente brincar com a imaginação.

THE INCOMPLETENESS OF MODERNITY BY APORIA OF SOCIAL ISSUES

Abstract: The text is a reflection of modernity, thru a category of analysis: the social question. The Western modernity understood as a project developed by the French and Industrial revolutions. On the first topic will be unveiled what is the content of the dichotomy of modern social project: political and economic. On the second topic, the political dream of liberty, equality and fraternity faces sentences of Victor Hugo's masterpiece, the *Les misérables*. In relation the Industrial Revolution and the construction of the global economy by modernity is treated as the third topic with a godification of machine. In the fourth topic, comparisons of what had been designed

with the lived reality under the cloak of unresolved social issue. Then we have the conclusion: the ration of social issue is the aporia that highlights the incompleteness of modernity.

Keywords: modernity; social question; Industrial and French revolutions.

Referências

- ANDERSON, P. Modernidade e revolução. Tradução Maria Lúcia Montes. *New Left Review*, v. 144, mar./abr. 1984. Disponível em: <http://www.iiep.org.br/livros/modernidade_e_revolucao.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2011.
- BILLIER, J.; MARYIOLI, A. *História da filosofia do direito*. Tradução Pedro Henriques. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.
- BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BOBBIO, N. *Liberalismo y democracia*. Traducción José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura, 1989.
- BOBBIO, N. *O futuro da democracia*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Tradução João Ferreira, Carmem C. Varriale et al. Brasília: Editora UnB, 1986.
- BRASIL. *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. 1789. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2011.
- BRESCIANI, M. S. M. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CASTEL, R. *From manual workers to wage laborers: transformation of the social question*. New Jersey: Transaction, 2003.
- DOBB, M. *A evolução do capitalismo*. 9. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1963.
- ENGELS, F. *The condition of the working class in England*. Moscow: Panther, 1969. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/condition-working-class/>>. Acesso em: 13 dez. 2011.
- GAUTHIER, F. *As declarações do direito natural: 1789-1793*. França revolucionária. VOVELLE, M. (Org.). Tradução Denise Bottman. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções*. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- JELLINEK, G. *The declaration of the rights of man and of citizens*. A contribution to modern constitutional history. New York: Henry Holt and Company, 1901.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução Reginaldo Sant'Anna. 25. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- POLANYI, K. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SANTOS, B. de S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1993.

SCHONS, S. Questão social hoje: a resistência como um elemento em construção. *Emancipação*, Ponta Grossa, v. 7, abr. 2009. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/96/94>>. Acesso em: 18 dez. 2011.

TOURAINÉ, A. The idea of revolution. In: FEATHERSTONE, M. (Org.). *Global culture: nationalism, globalization, and modernity: a theory, culture & society special issue*. London: Sage, 1999.