

Século XIX: a paixão das utopias

DANIEL SOARES LINS

A emergência do romantismo social e a efusão humanitária e utópica vão marcar de maneira primordial o século XIX.

O sonho da igualdade numa sociedade feliz, assim como a idéia de que a origem dos valores reside no que existe de mais *subjetivo* no homem, a saber, o desejo e a paixão, fundam o ideal utópico. Comparece também nessa visão utópica a idéia de que essas fontes subjetivas alimentam-se na vigência de uma sociedade justa: o homem feliz como produção de uma aventura coletiva.

Com os utopistas estamos não apenas na esfera do efêmero, mas na contabilidade da emoção, ou na contabilidade do amor, espaço matemático onde os sinais negativos não existem. Generosidade e paixão do social vão embaralhar os códigos do pensamento racional para se estratificar num grito, num parto, numa paixão.

Apaixonados pelos homens e pelas causas sociais, eles vão contribuir, no século XIX, à cristalização da compaixão e à profusão do sócio-sentimental. Inspirados nos sonhos e no ideal de uma sociedade perfeita, habitados pelas forças criativas de uma ideologia da igualdade proposta por Thomas Moore, em 1616, os utopistas – filhos do desejo – não vão ignorar a cartilha e os projetos de salvação, ou a promessa da “grande tarde socialista”, dos rebeldes contemporâneos: K. Marx, F. Engels. Daí o paradigma dos conflitos de classe proposto por Marx:

— “As classes sociais estão em luta. Os camponeses e as classes médias deverão se dividir entre burguesia e proletariado, e o proletariado substituirá a burguesia como classe dominante, enquanto espera a sociedade sem classe”.

Alguns suportes teóricos à emergência do socialismo

Com efeito, ao longo do século XIX, as doutrinas socialistas emergem como uma reação aos múltiplos problemas que atravessam o cor-

po dos países europeus. Vamos assistir ao nascimento do socialismo como nova filosofia social.

Cabe observar a aparição concomitante da palavra *socialista* em 1835 numa declaração de C. Owen na Inglaterra, dos vocábulos *socialismo*, em 1841, e *sociologia* (A. Comte) em 1839. Sociologia da ação ou simples expressão sonhada duma ruptura radical, o socialismo floresce principalmente na Alemanha. A Alemanha vai, através da Reforma, dar ao mundo a liberdade espiritual e romper com a tirania do monopólio do sagrado e da salvação, até então *propriedades* da Igreja Católica, instrumento único de comércio do sagrado entre Deus e os santos, do destino dos homens, *pobres pecadores!*

Já a França vai dar à Europa, através da Revolução (1789), a “liberdade política” e o sonho de um mundo guiado pelo ideal da tríplice construção *extraordinária*: liberdade, igualdade, fraternidade! Todo um programa!

A Inglaterra, por sua vez, vai concluir a obra de libertação, impondo ao mundo a “Igualdade Social” ou, pelo menos, a Ideologia da Igualdade, como filosofia e como prática da gestão da “coisa pública” e do cotidiano.

Dois grandes personagens vão surgir no seio desse movimento revolucionário emergente: K. Marx e F. Engels.

Ambos deram um verdadeiro golpe teórico, englobando na expressão “socialistas utópicos” um grupo de analistas, cientistas do prazer, que sonhavam refazer o mundo e neutralizar os efeitos perversos da revolução industrial. De Saint-Simon (1760-1825) a Charles-Fourier (1772-1837), de Etienne Cabet (1788-1856) a Pierre Proudhon (1809-1865) todos, com suas diferenças e seus radicalismos, com suas contradições e sua generosidade sem medida, com sua ciência e seu senso político, tentaram, na experimentação das lutas cotidianas, uma desconstrução do mundo e da ordem estabelecida emergindo da sociedade industrial nascente.

Marx e Engels pretendiam ultrapassar as idéias dos utopistas socialistas – quem não conhece a grande polémica entre Marx e Proudhon? – através de um estudo científico da sociedade burguesa.

Ora, mesmo considerando como Lênin que Marx era o “sucessor legítimo de tudo o que a humanidade criou de melhor no século XIX”, quer dizer: a Filosofia Alemã, a Economia Política Inglesa e o Socialismo Francês, não podemos, contudo, limitar o marxismo a essa

trilogia. Marx deve muito, no plano do saber, às aventuras intelectuais de sua época. Os estudiosos de Marx constatarão, sem esforço, a dívida intelectual e ideológica do pensamento marxista, inspirado na voz e nos projetos dos “utopistas”.

Se o discurso socialista interessa tanto ao historiador quanto ao analista das idéias sociológicas, é sobretudo porque através do estudo das idéias socialistas, descobrimos os numerosos pontos de vista críticos e normativos a respeito de uma sociedade em profunda transformação.

É verdade que a influência do marxismo explica-se, em parte, pelo fato de que este, ao contrário dos socialistas-utópicos, definiu os paradigmas tidos como autenticamente científicos. Daí o crédito que obtiveram as idéias de Marx. Mas Marx procurou também, ao contrário dos utopistas, dar a estes modelos e paradigmas uma validade e uma extensão muito maior do que eles mereciam. Daí o caráter ideológico, quase profético, do marxismo e sua dominante utópica.

A França foi um terreno fértil à emergência do socialismo e às idéias igualitárias, como também aos pensamentos e às práticas libertárias, dando ao mundo expoentes como Gracchus Babeuf, (1760-1797) ou ainda, no século XIX, Flora Tristan (1803-1844). Flora Tristan, grande defensora da corrente feminista, foi uma das figuras mais relevantes que marcaram a gênese do movimento operário e a defesa do direito da mulher, direito ao trabalho, ao saber e ao prazer.

Entretanto, três grandes utopistas do século XIX, Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier e Pierre Joseph Proudhon ocupam um espaço privilegiado no mundo das idéias, na criação de um saber político-desejante ou “político-delirante” (Deleuze), como também na economia das paixões e na gestão simbólica do corpo e sua produção na organização do cotidiano.

A grande originalidade de Saint-Simon foi de propor a idéia socialista na França acrescentando ao projeto socialista uma visão “industrialista” da sociedade. Trata-se do que hoje se chama de “Paradigma positivista de Saint-Simon”. Numa primeira etapa o autor se propõe nada mais do que reescrever a Enciclopédia. Para isto, ele pede a colaboração de um cenáculo de sábios, a fim de realizar o trabalho titânico que ele abandonará mais tarde, em 1815, quando da queda do Império.

A partir de 1807 ("Introduction aux travaux científicos"), Saint-Simon projeta organizar uma revolução científica alicerçando um novo "sistema intelectual" que deve se afastar das influências da religião e da metafísica. O autor tenta desenvolver esta disciplina tratando cientificamente os fenômenos de ordem moral – nomeado "moral" no quadro do "sistema industrial" – tendo como modelo o paradigma da fisiologia e das ciências físicas.

Como a maior parte dos sociólogos do século XIX, Saint-Simon procura descobrir – à maneira de Comte, Marx, Durkheim e Spencer – uma lei geral do desenvolvimento das sociedades.

O trabalho industrial ocupa um lugar predominante na análise da sociedade a partir do século XIX e emerge, depois, como a grande força transformadora do mundo. Marx, por exemplo, pensa sua evolução como estando no centro do processo de transformação do capitalismo; Durkheim atribui ao trabalho industrial um lugar preponderante nos mecanismos conduzindo a substituir a solidariedade mecânica pela solidariedade orgânica. Antes deles, Saint-Simon militava por uma causa justa onde os produtores – diretores de empresas, operários e pensadores – governariam a sociedade descobrindo que, qualquer que seja a posição ocupada na escala social de prestígio, de poder ou de salários, seus interesses são comuns.

Este enunciado inaugura assim uma tradição "industrial" que continuará com os discípulos de Saint-Simon: Bazard (1791-1832), Infantin (1796-1864), Comte, e se desenvolverá com Proudhon e Fourier, voltados, sobretudo, para o operariado.

Ativo durante a Revolução Francesa, Saint-Simon foi considerado por alguns como Republicano. Autor de uma dezena de obras, ele introduz sobretudo a temática da "Filosofia Social". A sua última obra – "Um novo Cristianismo" (1825) – é de suma importância para o desenvolvimento de seu pensamento. Nela o autor propõe uma regeneração da religião cristã, transformando-a num instrumento a serviço do proletariado.

Fato importante, mais de um século e meio depois, vamos encontrar, na Teologia da Libertação, as premissas implícitas de uma base teórica marcada pelo selo ideológico do pensamento de Saint-Simon, sobretudo explicitado na sua última obra, misto de profetismo, messianismo e compaixão social.

Mas o pensamento de Saint-Simon, longe de ser estático, é marcado por uma filosofia cíclica da história que declina a evolução humana em períodos orgânicos e críticos:

- a) a unidade reina entre os homens;
- b) períodos de anarquia de divisão e de falta de religiosidade.

Nessa ótica, Saint-Simon procede à análise do seu tempo.

Em oposição ao dinamismo da América – onde ele viveu e participou ativamente das lutas políticas durante certo tempo – jovem Nação que promete a igualdade e a liberdade, o Velho Continente apresenta os sintomas e os defeitos próprios das épocas críticas.

Trata-se, em ocorrência, do peso do aparelho estatal e do parasitismo social das classes ociosas.

Outra contribuição importante de Saint-Simon tem a ver com o modelo da fisiologia comparada que inaugura a biologia moderna e fornece um modelo aprimorado à corrente organicista da sociologia, tanto na França, com Saint-Simon, Comte e depois com a Escola de Durkheim, quanto na Inglaterra com Spencer, ou na Alemanha com Schäffle (1831-1904), Tönnies e outros.

O conceito essencial da teoria organicista, consequência daquilo que alguns chamarão de “Revolução silenciosa” ou seja, o progresso das ciências da natureza no século XIX e as transformações radicais nos campos da física, da química e da biologia e sua aplicação sob forma de tecnologias industriais e modernas, poderia ser assim resumido:

- nova concepção do organismo, de sua relação órgão/ função que vai caracterizar a biologia do século XIX;
- a medicina experimental vai desenvolver o estudo das funções vitais e suas perturbações ou sua patologia;
- a saúde, como a doença, obedece às leis.

A teoria do organismo vivo, originária da tradição romântica alemã, introduz as noções de auto-organização e de causalidade circular (DURAND, 1993: 22; ANSART, 1970: 213).

O paradigma do “vespão” e das “abelhas”

Para Saint-Simon, a oposição entre os ociosos (os “vespões”) e os produtores (“as abelhas”) é precisamente o fundamento histórico de

todos os antagonismos de classe. É nesse sentido que o autor vai denunciar a total inutilidade dos militares, dos legisladores, dos metafísicos e de outros burgueses que vivem de rendas. Os seus elogios são dirigidos sobretudo à classe dos produtores, que inclui os patrões – industriais, comerciantes, cultivadores, mestres de obras e operários.

Em forma de panegírico, eis a defesa de uma de suas teses:

– “O interesse geral da sociedade coincide com o interesse dos produtores”.

Na famosa parábola escrita no livro *L'Organisateur* (1829), seguido do *Système industriel* (1820-1822) e do *Catéchisme des industriels* (1823-1824), Saint-Simon se engaja numa violenta crítica política contra o regime, a nobreza e o clero:

– “Se a França perdesse em cada ciência, em cada arte, em cada indústria, em cada profissão as 50 personalidades mais importantes, ela se tornaria um corpo sem alma. Mas se ela perdesse no mesmo dia todos os familiares mais próximos do Rei, todos os ministros, o alto clero, os comissários, os prefeitos... e os 10 mil proprietários mais ricos, esse acidente deixaria a França triste, pois os franceses são bons, mas isso não resultaria em nenhum mal político para o Estado”. (SAINT-SIMON, 1966: 21)

O autor pretendia substituir o governo dos homens pela administração das coisas. Isto é, gerenciar a indústria, fundamento da sociedade, de maneira científica e racional, sem o controle do Estado. Tal é o imperativo ao qual chega finalmente a reflexão saint-simoniana.

De 1828 até 1832, foi criada a Igreja Saint-Simoniana cujos animadores eram Prosper Enfantin e Saint-Amand Bazard.

Os saint-simonianos reivindicavam um modelo de vida fundado no amor e na fraternidade. O altruísmo era para eles a base de toda sociabilidade; e a anomia, como para Durkheim, significava uma ruptura da solidariedade. Eles não vão demorar a formar uma comunidade, em Ménil-Montant, hoje bairro de Paris. Os adeptos viviam sob um modo de organização e de crenças, num sistema de seita. Acusados de ultraje à moral pública, a comunidade se dividiu rapidamente e Enfantin foi preso durante um ano.

A religião saint-simoniana destinada a melhorar a sorte da “classe mais numerosa”, “a classe dos proletários”, vai fazer emergir uma profusão de utopias socialistas, mas estimulará também as iniciati-

vas de certos homens de negócio da importância do sistema bancário ou das sociedades de transportes ferroviários nascentes. (DURAND e WEIL, 1993: 18 e 353)

Os projetos de Saint-Simon e as teorias de Comte alimentam as ciências sociais não só no século XIX mas também no século XX. Comte, partidário do “reformismo industrial”, participou diretamente do projeto de Saint-Simon e vai desenvolver a idéia de uma ruptura entre um século metafísico (século XVIII) e um século positivo e científico (século XIX). O “espírito positivo” e a sociologia de Comte vão encontrar no paradigma positivista de Saint-Simon, mais do que um aliado, um modelo.

Já Charles Fourier (1772-1837) desenvolve uma filosofia social que repousa sobre o princípio daquilo que o autor nomeou *atração apaixonada* ou seja, a manifestação, no seio da sociedade, da lei universal, cuja ação Newton havia revelado ao mundo físico*.

Segundo Fourier, o conjunto das formas de existência – dos insetos, dos astros – está religado por um mecanismo de relações análogas. Deve existir, em consequência, uma unidade de sistema de movimento que anima o mundo material e espiritual. Fortificada nessa dinâmica, a humanidade deve chegar à plenitude em oito etapas: período primitivo, selvagem, patriarcal, barbárie, civilização, semi-associação, “*sociantismo*”, harmonia. Através dessas etapas o homem chegaria à plenitude: a do mundo societário.

A fim de superar esses diversos limites, o homem resmungador ou calculador, deve imaginar um organismo social alternativo. Fourier constrói seu modelo com a ajuda de uma matemática das *séries apaixonadas*. O autor compreende a série como agrupamento de indivíduos no qual cada um exerce uma atividade circunscrita. Sua ordem societária repousa sobre a arte de compor, “pelo cálculo”, regulamentações sociais. Essas composições devem ser experimentadas no seio das comunidades organizadas que Fourier chama de falanstérios. Com efeito, o sistema *fourierista* prevê a associação de indivíduos nos falanstérios, grupos humanos harmoniosamente compostos com o objetivo de procurar para cada um de seus membros o bem-estar através do trabalho livremente escolhido.

* Alusão à descoberta de Sir Isaac Newton (1642-1727) das leis de atração universal e da decomposição da luz: tendo observado a queda de uma maçã sob a influência de seu peso, o cientista conclui que o movimento da Lua podia se explicar por uma força da mesma natureza.

Algumas tentativas de comunidades ou de falanstérios, surgiram na França e no estrangeiro. Os falanstérios foram, antes de tudo, um modo de organização social influenciado pelo sonho de Fourier: fim da família e do casamento burguês, expressão de "uma desolante e imensa hipocrisia social".

Ao mesmo tempo que o autor acha necessário a harmonia, como etapa da civilização, ele é muito cético a respeito de diversos elementos da civilização. Por exemplo, ele considera o comércio como uma atividade parasitária. A indústria é também criticada, pois, segundo Fourier, ela produz a miséria para a maioria e a riqueza para a minoria.

A indústria realiza de fato, segundo o autor, a escravatura moderna e "científica". Entretanto, graças à sua dimensão subversiva, ocultada durante muito tempo, e graças também à ação dos discípulos, como Victor Considerant, o *fourierismo* exercerá uma influência não desprezível no movimento socialista e vai alimentar muitas doutrinas libertárias ou anarco-desejantes dos séculos XIX e XX. (MATERLART, 1994: 6)

Proudhon: "A propriedade é o roubo"

Outro importante utopista foi Pierre Joseph Proudhon. De origem modesta – seu pai era tanoeiro – Proudhon vai produzir uma obra pletórica, contraditória e marcada pelo signo da paixão, da justiça social e da igualdade de todos os segmentos sociais. Seus escritos vão produzir um grande impacto no movimento operário francês, sobretudo após 1848.

Sua crítica contra o sistema econômico, mas também contra as formas utópicas do socialismo – crítica social e anarquia – o motiva a pregar uma filosofia mutualista e uma emancipação da classe operária através da justiça e da capacidade política.

Sua primeira crítica tornada célebre, se resume numa frase *assassina* tomada emprestada a Brissot:

"A propriedade é o roubo"!*

Esta citação inaugura a sua obra: "Mémoire sur la propriété" (1840), e o conduzirá direto à prisão. O autor logo compreendeu que a liberdade de imprensa, era relativa...

* Jean Pierre Brissot (1754-1793): jornalista, deputado, um dos chefes dos girondinos, decapitado em 1793.

Mas o que significa exatamente uma tal máxima? Contrariamente ao que alguns analistas afirmam, Proudhon não pretende ou não afirma que a propriedade é o produto do roubo. Ele não denuncia a propriedade mas a organização dessa propriedade tal qual ela é autorizada pelo direito napoleônico.

Segundo Proudhon, a livre disposição dos frutos do trabalho e da poupança é a essência da liberdade. Ele critica o regime institucional da propriedade porque este permite ao proprietário ganhar ou receber um salário sem trabalhar.

A segunda crítica importante que o autor desenvolve faz referência ao contrato e à remuneração do trabalho. Proudhon reconhece que o trabalho deve ser remunerado em virtude de um contrato individual concluído livremente.

Por que falar, nessas condições, de espoliação? Proudhon faz um tal diagnóstico ao distinguir produtividade do trabalho individual e produtividade do trabalho coletivo. Ele fala por parábola:

– “200 trabalhadores constróem em algumas horas o obelisco de Luxor. Podemos então supor que um só homem em 200 dias seria capaz de fazer o mesmo trabalho? Entretanto, segundo a contabilidade capitalista, a soma dos salários foi a mesma”. (PROUDHON, 1858: 135)

Para o autor, o contrato de trabalho, deveria ser justo, remunerado segundo o valor do produto individual do trabalho. No entanto, o capitalista guarda para ele o suplemento (lucro) que é o resultado do produto da força coletiva de onde os trabalhadores são excluídos.

Esta dupla crítica jurídica e econômica se articula logicamente com o projeto e com uma doutrina: a Anarquia.

O Estado é para Proudhon uma fonte de reflexão inesgotável. O Estado é não apenas o árbitro dos conflitos sociais, mas também o órgão político de dominação de classe. Pior ainda, existe, em todo Estado – monárquico, republicano, comunista, etc. – movimentos centrífugos que conduzem à destruição das liberdades, ao reforço das burocracias, das polícias e dos exércitos. Mas se, de qualquer maneira, todo Estado é por definição “reacionário e fora da lei”, como pensar a democracia sem o Estado?

Enquanto Saint-Simon, Fourier e mais tarde Marx vêm na produção o instrumento para construir uma sociedade alternativa, Proudhon – é essa sua originalidade – sublinha na troca e no intercâmbio os meios possíveis à construção de outra sociedade.

Com Proudhon, o socialismo se apresenta, não sob os traços dum coletivismo que ele reprova, mas sob a forma de uma multiplicidade de contratos que unem os indivíduos.

O autor prefere a cooperação, a autogestão operária e recusa os movimentos de ação direta e as greves.

Em nome da reciprocidade, da igualdade de situações, da garantia da liberdade e da justiça, ele preconiza a organização do empréstimo gratuito dos capitais (Federalismo).

É nesse sentido que após a Revolução de 1848, ele organiza, de forma improvisada, um banco de trocas e permutas que vai conhecer um estrondoso fracasso.

Para Proudhon, a alternativa mais justa e mais eficaz, face ao centralismo estatal, é a livre associação de coletividades políticas.

A organização federal – ou o federalismo – vai dar ao proletário o direito de gerenciar sua vida e os meios políticos para escapar da tirania do Estado, “monstro frio” e participante direto das desigualdades como forma moderna do sistema político cujo axioma primordial seria a exclusão ou a banalização do “mal”. O Estado para Proudhon é o “Mal” e sua política, por definição, letal e os que a aplicam são vulgares criminosos. O Estado nesse caso é visto como o autor principal do sistema de “Apartação” que vai inaugurar de fato a violência instituída a partir da lei hobbesiana do mais forte e do suposto silêncio apático das multidões afogadas na repetição do mesmo e que, negando o futuro, nega a idéia de movimento e a dinâmica da ação.

Atualmente, porém, tudo leva a crer que o redobramento da sociedade civil só adquirirá um sentido se este for completado pelos esforços para redefinir o princípio de intervenção do Estado. A preocupação de alguns socialistas do século XIX parece bem atual: “Se o Estado é forte demais, ele nos esmaga, se ele é muito fraco, pereceremos todos”!

É difícil falar de construção de uma sociedade democrática se se renuncia completamente ao papel do Estado. Não se pode deixar de levar em consideração o fato de que é cada vez mais difícil falar ou pensar o Estado isolado do contexto internacional, da intervenção dos atores e de seus valores transnacionais, como também das novas formas de expressão da sociedade civil na cena internacional. (MATTERLART, 1994)

Se Proudhon podia falar do Estado como uma instituição autônoma e possível organizadora das “coisas públicas”, hoje este Estado cambaleia sob o peso de um estrabismo ideológico e de uma não autonomia real. A gestão social passa hoje, necessariamente, pela *compreensão* da política internacional e pela *filosofia* neoliberal dos “grandes desse mundo”, cujo axioma primordial é a exclusão como resultante natural de um processo de crescimento planejado, sob os critérios de uma economia de mercado e segundo uma ordem *pós-ideológica* que massifica os homens, sem poder nem separá-los nem juntá-los, criando assim um duplo movimento destruidor, e que Hannah Arendt vai nomear “fenômeno de solidão de massa”. Esta massificação isoladora, paradoxalmente presente na era das comunicações vai, como nos regimes tirânicos, isolar os homens uns dos outros, e os impedir de agir, retirando-os do mundo, fenômeno chamado por Heidegger de “Unzuhause”. Esse isolamento “pré-totalitário” leva os homens à desolação, desolação que pode ser pior do que o isolamento, pois aquela impede também o ser humano de ficar consigo mesmo para pensar. (RICCOEUR, 1983: 92)

“Filosofia da Miséria” ou “Miséria da filosofia”

O proudhonismo foi sem dúvida muito inovador, mas foi alvo de muitas críticas, a começar pelo próprio Marx. Apesar de o autor ter elogiado Proudhon, na “Sagrada Família”, pelas suas análises brilhantes da propriedade, ele julga severamente aquele que parece ser “a expressão de um socialismo conservador e burguês, fechado na Revolução”.

Em resposta à “Filosofia da Miséria” de Proudhon (1846), Marx publica “A Miséria da Filosofia” (1847), obra na qual tenta destruir os argumentos reformistas de Proudhon. Proudhon, diz Marx, “quer ser a síntese, ele é apenas um erro composto”.

Mas o conservadorismo de Proudhon vai emergir de maneira radical quando ele aborda a temática de gênero. Em 1858, ao falar sobre o “sexo macho”, o autor afirma solenemente que “o sexo masculino é o produto final da elaboração embrionária para uma destinação superior”. (PROUDHON, 1976: 163)

No desenho de sociedade libertária proposta pelo autor, não se pode ofuscar em nome do citado “contexto da época” – de Michelet a Zola, a misogínia ou a falocracia ocupavam um espaço privilegiado,

minando muitas vezes a criação genial ou a vontade de generosidade dos autores – as posições retrógradas e profundamente reacionárias de Proudhon, o utopista!

Uma grande contradição existe entre a sociedade libertária proposta pelo autor e o discurso apologético da organização hierarquizada da família. No sistema associativo proudhoniano, o indivíduo encontra a mestria do processo de trabalho, renunciando ao projeto culpabilizador de dominar seu próximo. Mas o reconhecimento da ilegitimidade encontra seus limites logo que se trata de organizar a família. A família proudhoniana é monogâmica e o marido, como um pai, tem o mesmo poder do “pater familias”, à maneira antiga. Assim, explicando os casos nos quais o marido poderá matar sua esposa, segundo o rigor da lei paternal, o autor aponta seis situações justificáveis:

- “1. adultério; 2. impudicícia; 3. traição; 4. bebedeira e leviandade; 5. dilapidação e roubo; 6. insubmissão obstinada, imperiosa, com desprezo”. (MAUGUE, 1987: 131)

Para Daniel Guérin, se Proudhon propõe dar ao marido o direito de vida e de morte sobre as mulheres, “é que uma homossexualidade sublimada fez dele um misógino”. Esta precipitação interpretativa psicanalítica não explica grande coisa... O que dizer de Mirbeau: “A mulher não é um cérebro, ela tem um sexo e é bem mais belo”; de Michelet: “Se a mulher é uma matriz, o homem é um cérebro”? ou ainda de Zola, com seu “amor procriador”, em “Fécondité”?

A crise do masculino parecia passar (já?) pela recusa do feminino, a outra-parte impossível de um “macho” condenado à construção aos supetões de uma identidade masculina contra a qual, em nome da Lei, em nome do Pai, ele não podia escapar.

Espaço social e ideal utópico

Depois de apresentar nominalmente alguns grandes utopistas e seus projetos de sociedade, cabe-nos ilustrar, embora de forma sucinta, o quadro social no qual vão emergir as utopias e os utopistas. Isso nos conduzirá a compreender as raízes históricas da sociologia da generosidade, proteção contra o espectro do capitalismo e do capital nascentes no século XIX, no âmbito da revolução industrial e da modernidade.

O ideal libertário foi sempre acoplado à paixão e ao dom de comover. Na França, Béranger incluía nas canções tanto o social quanto

o emocional. Scribe, em seus livretos e Auber em sua música davam à escritura e à composição o espaço da emoção, axioma primordial do discurso poético falando do social.

A emoção, sobretudo no século XIX, ocupa um lugar essencial não só na produção literária ou folclórica, mas também na escritura e na produção do saber, tanto nos doutrinários, quanto nos historiadores, ou ainda nos escritos filosóficos e nas baladas doce-amargas dos jovens soldados, separados de suas famílias, de suas amadas, às vezes, longe de suas terras.

Da oração à produção erudita, dos lamentos dos soldados aos cantos das sociedades secretas, dos hinos políticos aos cânticos das barricadas, a emoção está presente e dá às representações simbólicas e aos movimentos sociais o selo que vai unir, nas suas diferenças, os diversos segmentos da sociedade.

O canto à liberdade ou os lamentos, em forma de lamúrias ou das excelências, inundavam os campos e as cidades. A canção falava do social e chorava as ilusões de uma esperança perdida... O progresso se apresentava seletivo e meritocrático. As classes populares temiam perder o trem da história.

A Revolução estava cada vez mais longe da população trabalhadora, e os efeitos perversos da industrialização e da modernidade assolavam o país. A canção otimista era jogada no exílio e, nas conversas entre amigos e vizinhos, um gosto amargo pontuava cada palavra e a perplexidade dominava então o discurso das ruas e das ruelas. “A vida está com medo” – “La vie a peur” – dizia Baudelaire.

A sociologia que encontra, segundo Parsons, suas bases fundadoras no século XIX, não ficará isenta do sentimento de generosidade no seu discurso social. O discurso da emoção e da solidariedade coincide ou se junta àquele dos autores clássicos para os quais os fenômenos sociais não podem ser compreendidos plenamente se não se reconhece um elemento irreduzível às racionalidades utilitárias.

Assim, para Comte é o amor da humanidade que vai dar ao sociólogo a possibilidade de apreender o social. Já Tocqueville vê a igualdade como a força das sociedades democráticas: quanto mais a igualdade progride, mais as desigualdades tornam-se chocantes e alimentam a exigência de igualdade. O individualismo é com efeito a ferrugem das sociedades. Em Durkheim é a paixão da harmonia social que vai marcar o seu pensamento; a sociedade como estado de natureza,

enquanto Marx e Engels vão tentar fazer triunfar *a vontade de realizar o homem universal* e Simmel, por sua vez, acredita que as relações sociais repousam numa paixão comum a todos os homens: *a sociabilidade*.

Ideologias antagonistas – conservadora, liberal, solidarista, mutualista, revolucionária – se afrontam. Certos sociólogos como Saint-Simon, Comte ou Durkheim, partidários de uma ordem social estável, verão nesse antagonismo os sinais de uma fragilidade das sociedades, de uma patologia do organismo social. Nas ruínas do Direito Natural, apregoadado pelos racionalistas do “século das Luzes”, vão se encontrar as doutrinas mais retrógradas que pregavam a volta ao *Ancien Régime*, como também as mais entusiasmadas ou simplesmente utópicas, que tentavam fazer coabitar a política e o desejo, o poder e o saber, o gozo e a produção num mundo habitado pela harmonia.

Os decepcionados da Revolução ou o eterno retorno do mesmo

Embora as condições de vida variassem muito de um lugar a outro, o fato é que as condições sociais não melhoraram durante a primeira parte do século XIX, sobretudo.

Um exemplo: a despesa anual da família operária aumenta até 1825, depois estabiliza-se, guarda o mesmo ritmo e até decresce. O índice do custo de vida eleva-se mais do que o salário real.

Nas minas, por exemplo, para um salário de 100 em 1892, tínhamos o de 36 em 1905, ou de 42 em 1830 e o de 49 em 1850. No ramo têxtil a queda é incontrolável: 80 em 1800, 65 em 1820, 40 em 1827, 45 em 1850. Em Lyon o operário das tecelagens de seda, no subúrbio da *Croix-Rousse*, vê o seu salário reduzido em 50%, entre 1824-1830.*

Compreendemos assim, a partir de 1830 sobretudo, a emergência de uma literatura consagrada à miséria das classes laboriosas: Victor Hugo escreve “La Mennais”; Flora Tristan descreve a história de uma existência perdida. Em 1835, o Dr. Guépin escreve para o trabalhador nantês, da Bretagne, a obra intitulada: “Vivre... et ne pas mourir” (“Viver... e não morrer”).

* Segundo “La Statistique Générale de la France”, sendo o índice 100 calculado em relação ao ano de 1905.

As descrições insistem sobre as terríveis condições de trabalho e denunciam a temperatura elevada ou o frio que congela tanto o corpo como as esperanças de uma classe laboriosa que não acredita mais na vontade e na capacidade do Poder organizar as “coisas públicas” de maneira justa ou equilibrada. A promiscuidade dos sexos é apontada de maneira crua e dramática e os velhos, párias sem presente nem futuro, vivem de um passado e de um sonho que acabou...

Na *Croix-Rousse*, em Lyon, escreve Adolphe Blanqui, os operários ganham a soma ridícula de 300 francos anuais, para uma jornada de trabalho de 14 horas por dia. Nos teares as condições de trabalho são muito precárias e, mediante uma pedagogia de violência, instala-se o terror físico e psicológico. Os trabalhadores ficam suspensos por meio de uma correia, a fim de poderem servir-se ao mesmo tempo dos pés e das mãos cujos movimentos contínuos e simultâneos são indispensáveis à tecelegam do galão.

Na fiação de Annecy, uma petição de 1848 denuncia “os infames inspetores que tratam as fiadeiras e os fiadores com obscena crueldade e muitos destes sucumbem sob os seus golpes”.

Sem casas para morar, restam-lhes os porões de Lille, de Rouen, ou o alto pardieiro em ruínas, com seus pátios nauseabundos, numa mistura incongruente onde ratos e baratas coabitam com o que resta de humano nos homens, humilhados nos seus corpos e sem destino. Os operários dormem dois ou três, na mesma cama, sem cobertas nem lençóis e, nos seus sonhos, o desejo de “igualdade” é pouco a pouco substituído pela simples vontade de sobreviver.

Durante a fome de 1845-46, os trabalhadores desenterravam os cavalos (mortos) e disputavam com os cães e os gatos. Adolphe Blanqui encontrou em Rouen, crianças “inválidas precoces... raquíticas”, mortas de fome. Em Lille, o desfile surrealista, como no teatro da crueldade, de pessoas corcundas, disformes, a maioria nua, envergonhava os espíritos sensíveis e chocava os privilegiados.

A tuberculose devasta populações inteiras em cujo seio, aliás, aumenta o consumo de álcool. Os pais e os familiares miseráveis consideravam a prostituição das filhas como uma prática normal, um meio ordinário de ganhar um pouco de dinheiro e de tapear a inanição e, às vezes, a morte.

Em Paris, em cada três nascimentos, um era ilegítimo. Em Mulhouse, a relação era de uma criança ilegítima para cada cinco nas-

cimentos. A esperança de vida dessas crianças variava entre quatro e cinco anos. Em certas ruas de Lille, no norte da França, em cada três crianças, uma morria na rua.

Achille Pénot observa que “a maioria dos operários assiste a morte de seus filhos com indiferença e algumas vezes com alegria”.

Nas ruas de França os mendigos e os chamados vagabundos pululam como no passado. A maior parte dos mendigos e “vagabundos” era constituída de desempregados, jogados na sarjeta, sem significação social. É assim que em 1828, 163.000 operários do Norte, num total de 224.000, figuram nos registros das secretarias da Beneficência Pública. (DUBY, 1970; GAUTHIER, 1977; LUXARDO, 1979; SANDRIN, 1979, DENIS e GOUBERT, 1980; REMOND, 1988)

As forças políticas temiam uma reação em massa, enquanto o maior utopista do século XIX, Karl Marx, declarava em 1848, no “Manifesto Comunista”:

– “*Um espectro ronda a Europa, o espectro do comunismo*”, tanto quanto o do pauperismo, poderíamos acrescentar.

Apesar do sentimento de insegurança e da anomia social, os operários não se sentiam condenados ao imobilismo, à apatia ou a um estado de inércia resignada.

Na França, sobretudo, sobrevivem os “socialistas utópicos”, as “Confrarias de Trabalhadores” – “Filhos de Salomão ou Gavots”, “Mestre Jacques” ou ainda os “Loup-garous” (“Lobisomens”), “Mestre Soubise” ou “Drilles” (“Soldados”), “Companheiros do Dever” ou do “Tour de France”, todos se ajudam mutuamente, apesar de suas diferenças políticas e de suas produções singulares psíquicas ou simbólicas.

A sociedade civil se organiza e a solidariedade vai funcionar e produzir novas idéias, novas mudanças. Revoltas, efervescência revolucionária atingem as cidades e o campo.

As barricadas contra os sentimentos ou a morte anunciada do desejo

O século XIX, além de ter significado para muitos o fim do sonho e da esperança na Revolução Francesa – alguns historiadores consi-

deram a Revolução como uma espera messiânica – criou, também, um grande muro entre o corpo e a emoção, o prazer e o desejo.

Com a industrialização e a modernidade, vamos entrar na era do “cada um por si”, “cada um na sua”. A dimensão do privado, do pessoal, do íntimo impera em detrimento do ideal comunitário, social, coletivo.

As confissões públicas acontecem agora no *espaço sadiano* do “privado” e entramos de cheio na ideologia do cubículo ou na tirania da “razão”, no espaço dos sentimentos burocratizados e no não dito das emoções.

O diálogo ou a comunicação vão se organizar no silêncio e no isolamento: do consultório do psicanalista ou do médico, ao confessional e ao quarto; do escritório do banqueiro até as salas isoladas dos membros das CPI, é a ideologia do cubículo que integra as relações e marca o lugar do público e do privado.

Uma tal ideologia do segredo, escreve Vanèche, “tem como consequência conceber as relações humanas como uma espécie de comunicação telefônica, que supõe a ausência de barulho para ser compreendida. Deve-se pois isolar o paciente, colocar o desviante no segredo”.

Claro, o século XIX não inventou a sociedade anti-sexual ou anti-desejante, ela cristalizou entretanto a distância entre as relações humanas, e eliminou, de maneira radical, as práticas pró-sexuais presentes na Europa até o século XVII, sobretudo.

Como observa o historiador Jos Van Ussel (1980), nos séculos que antecedem a Industrialização e a Modernidade, era naturalmente admitido o fato de que “cada um satisfaça suas necessidades sexuais a fim de não pôr em perigo sua saúde”. Em algumas cidades européias, as próprias autoridades “morais e políticas” abriam os bordéis, organizavam suas instalações, decidiam sua implantação geográfica, etc.

Mesmo se no século XIX o bordel existiu, como existe até hoje, é difícil imaginar um bispo ou um teólogo aconselhar a abertura dos bordéis. Ora, foi contudo o que fez São Tomás de Aquino, ao tratar de obra “meritória” a organização de um bordel pelos monges de Perpignan, na França. São Tomás de Aquino julga as prostitutas necessárias, numa declaração onde o santo homem deixa emergir sua misoginia radical numa apreciação puramente utilitária do corpo da mulher:

– “As prostitutas são na cidade o que uma cloaca é no palácio. Suprimam essa cloaca e o palácio tornar-se-á um lugar fétido”. (JACQUARD, 1978: 59)

Já no que diz respeito às relações sexuais, ou relações amorosas, havia uma quase total liberação. A proibição era rara e as relações pré-conjugais instituídas. Quanto aos jovens, afirma Jas Van Ussel, “eles não precisavam de informações pois podiam ver, sentir e aprender juntos aos adultos o que eles desejavam saber”.

No Heptaméron (1559), Marguerite de Navarro fala das camisolas femininas como de uma curiosidade. Entretanto, no final do século XVI, a nobreza vai usá-la, e no século XIX seu porte é radicalizado.

Nessa evolução que vai da ingenuidade ao pudor, e/ou à vergonha, a camisola vai desempenhar o mesmo papel do garfo e do lenço, ambos apareceram, por sinal, na mesma época.

Assim, a partir dos meados do século XIX a burguesia não “ousará” mais se despir frente ao outro e começa a fazer amor no escuro. Os pedagogos proibem os jovens de olharem seus corpos ou de tocar sua nudez. O banho passa a ser controlado. A masturbação torna-se um pecado e, finalmente, cria-se o mundo da criança e “inventa-se” a adolescência. (ARIÈS, 1981)

Assim, um instrumento de civilização, um símbolo de transformação, uma mudança radical vai se operar no homem. Violência simbólica ou negação do imaginário radical, o homem apesar de tudo vai ter que contar com o peso de sua tradição de liberdade e de seu *capital simbólico* incrustado, como uma divina doença, nos seus poros e nos seus sonhos.

O século XIX, século das utopias, representa, na véspera do ano 2000, uma alavanca, uma força desejante para a produção do sonho e da gestão do social, mesmo se em seu nome, ilusões políticas, profetismos econômicos e prisões místicas são destiladas ao longo dos dias, através de um discurso respirando o “novo” mas habitado pelo “velho”. É o eterno retorno do mesmo em detrimento do eterno retorno do outro. A razão impondo, em nome da poesia e do “belo” e do “sagrado”, espaços de prisão através da *pregação* de espaços de liberdades, é o que Fromm (1956) chama de “Sociedade sagrada, sociedade alienada”.

A utopia, trampolim para um salto maior, deveria levar o homem “moderno” a não acoitar um coração que se contenta com o

e com a encenação do Político na gestão do cotidiano. Entre a representação apolínea e a alegria dionisíaca, haverá, certamente, um espaço para uma "sociologia das aspirações", (Chombart de Lauwe), onde o realismo poético possa coabitar com o realismo social, num encontro que vai humanizar o Político e, através da arte, salvar o homem "moderno" do desespero e do desencantamento:

– "Sejamos realista exijamos o impossível"! (Arthur Rimbaud)

Referências bibliográficas

- ANSART, Pierre. *La sociologie de Saint-Simon*. Paris, PUF, 1970.
- ARENDT, Hannah. *Le système totalitaire*. Coll. Points, Paris, Seuil, 1992.
- ARIÈS, Philippe. *A história social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- CLAVAL, P. *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. Paris, PUF, 1980.
- DELEUZE, Gilles. "Les flux", (Seminário), Universidade de Paris VIII-Vincennes, 1972-74, (gravação e notas pessoais).
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *O anti-édipo*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.
- DENIS, M. e GOUBERT, P. *1789: les Français ont la parole*. Cahiers des Etats-Généraux, recueil d'extraits des Cahiers de Doléances, Paris, Julliard, 1980.
- DUBY, G. *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'occident médiéval*. Paris. Aubier, 1970.
- DURAND, Jean-Pierre e WEIL, R. *Sociologie Contemporaine*, Paris, Vigot, 1993.
- FROMM, E. *Société sacrée, société aliénée*. Psychanalyse de la société contemporaine. Paris, Le Courrier du livre, 1956.
- GAUTHIER, F. *La voie paysanne dans la révolution*. Paris, Maspero, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la liberté humaine*. Paris, Gallimard, 1978.
- JACQUARD, Rolland. *L'exil intérieur*. Coll. Points, Paris, PUF, 1978.

- LUXARDO, Hervé. *Courrières, crime ou catastrophe. Lutttes ouvrières du XVIII siècle à nos jours*, Paris, Aubier, 1979.
- MATTELART, Armand. "Comment résister à la colonisation des esprits"? In: *Le Monde Diplomatique*. Paris, Abril, 1994.
- MAUGUÉ, Annelise. *L'Identité masculine en crise*. Paris, Rivages/Histoire, 1987.
- NISBET, R. *La tradition sociologique*. Paris, PUF, 1984.
- PROUDHON, Joseph. *La justice dans la Révolution et dans l'Eglise, au XIXème siècle*. Paris, Lacroix, 1858.
- _____. *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*. Paris, Lacroix, 1859.
- RICCOEUR, Paul In: ARENDT, Hannah. *La condition de l'homme moderne* (Prefácio), Coll. Agora, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- SANDRIN, Jean. *Enfants trouvés, enfants ouvriers - XVIIIè-XIXème siècles*. Coll. Floréal, Paris, Aubier, 1979.
- SAINT-SIMON, Œuvres, em 6 volumes, Paris, Anthropos, vol. 2º, 1966.
- THULLIER, G. *L'imaginaire quotidien au XIXè siècle*. Paris, Economica, 1985.
- USSEL, Jos Van. *Histoire de la répression sexuelle*, Paris, R. Laffont, 1982. (*Repressão sexual*, Prefácio de Jurandir Costa Freire, Rio de Janeiro, Editora Campus, 1980).