

JOSILEY CARRIJO RAFAEL



 **LIBERDADE EM QUESTÃO:**
FUNDAMENTOS TEÓRICOS E POLÍTICOS

LIBERDADE EM QUESTÃO:

FUNDAMENTOS TEÓRICOS E POLÍTICOS



Ministério da Educação
Universidade Federal de Mato Grosso

Reitor
Evandro Aparecido Soares da Silva

Coordenador da Editora Universitária
Francisco Xavier Freire Rodrigues

Supervisão Técnica
Ana Claudia Pereira Rubio

Conselho Editorial



Francisco Xavier Freire Rodrigues (Presidente - EdUFMT)
Ana Claudia Pereira Rubio (Supervisora - EdUFMT)
Ana Carrilho Romero Grunennvaldt (FEF)
Ana Claudia Dantas da Costa (FAGEO)
Carla Reita Faria Leal (FD)
Divanize Carbonieri (IL)
Elisete Maria Carvalho Silva Hurtado (SINTUF)
Elizabeth Madureira Siqueira (IHGMT)
Evaldo Martins Pires (CUS - Sinop)
Gabriel Costa Correia (FCA)
Gustavo Sanches Cardinal (DCE)
Ivana Aparecida Ferrer Silva (FACC)
Joel Martins Luz (CUR - Rondonópolis)
Josiel Maimone de Figueiredo (IC)
Karyna de Andrade Carvalho Rosetti (FAET)
Léia de Souza Oliveira (SINTUF/NDIHR)
Lenir Vaz Guimarães (ISC)
Luciane Yuri Yoshiara (FANUT)
Mamadu Lamarana Bari (FE)
Maria Corette Pasa (IB)
Maria Cristina Guimaro Abegao (FAEN)
Mauro Lúcio Naves Oliveira (IENG - Várzea Grande)
Moisés Alessandro de Souza Lopes (ICHS)
Neudson Johnson Martinho (FM)
Nilce Vieira Campos Ferreira (IE)
Odorico Ferreira Cardoso Neto (CUA - Araguaia)
Oswaldo Rodrigues Junior (IGHD)
Pedro Hurtado de Mendoza Borges (FAAZ)
Regina Célia Rodrigues da Paz (FAVET)
Rodolfo Sebastião Estupiñán Allan (ICET)
Sérgio Roberto de Paulo (IF)
Zenesio Finger (FENF)

JOSILEY CARRIJO RAFAEL

LIBERDADE EM QUESTÃO:
FUNDAMENTOS TEÓRICOS E POLÍTICOS

1ª E D I Ç Ã O


EduFMT
CUIABÁ, MT
2020

Copyright (c) Josiley Carrijo Rafael, 2020.

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº9.610/98.

A EdUFMT segue o acordo ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil, desde 2009.

A aceitação das alterações textuais e de normalização bibliográfica sugeridas pelo revisor é uma decisão do autor/organizador.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R136I Rafael, Josiley Carrijo. Liberdade em questão: fundamentos teóricos e políticos [ebook]. / Josiley Carrijo Rafael. 1ª edição. Cuiabá-MT: EdUFMT Digital, 2020. 264 p. ISBN 978-65-5588-037-3 1. Liberdade. 2. Liberalismos. 3. Liberdade liberal. 4. Sociabilidade burguesa. I. Título. CDU 304:36

(Douglas Rios - Bibliotecário - CRB1/1610)

Coordenação da EdUFMT: Francisco Xavier Freire Rodrigues

Supervisão Técnica: Ana Claudia Pereira Rubio

Revisão Textual e Normalização: Karin Elizabeth Rees de Azevedo

Foto da Capa: Helena Michael Moreira

Diagramação & Projeto Gráfico: Kenny Kendy Kawaguchi



Editora da Universidade Federal de Mato Grosso
Av. Fernando Corrêa da Costa, 2.367
Boa Esperança. CEP: 78.060 - 900 - Cuiabá, MT.
Contato: www.edufmt.com.br
Fone: (65) 3313-7155



A riqueza efetiva da sociedade e a possibilidade de ampliar constantemente seu processo de produção não dependem, desse modo, da duração do mais-trabalho, mas de sua produtividade e das condições mais ou menos abundantes de produção em que ela tem lugar. Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa esse trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino de necessidades natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerando como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é condição básica (MARX, 2017b, p. 882-883).

FRAGMENTOS DE UMA CARTA* COM A INTENÇÃO DE DEDICAR

Para meu pai, Jorge Bernardo Rafael, porque “há momentos na vida que são como um marco de um tempo passado e que, simultaneamente, apontam com firmeza uma nova direção [...] Quando deixei vocês, um novo mundo havia se aberto para mim”.

Para André Nogueira, “no começo, um amor desesperançado e embebido em saudade [...] por fim, a arte não era tão bela quanto” você!

Para Daylson Cesar, porque quando “resolvi procurar a ideia no próprio real”, você e sua existência provavam que isso só seria possível através da transgressão.

Para os povos indígenas, para as mulheres, negras, bichas, lésbicas, transexuais e travestis deste vasto complexo da classe trabalhadora, pois “não são intenções egoístas que me movem”, mas são essas que nos aprisionam.

*Extratos da “Carta ao Pai” de Karl Marx, anotados com aspas.

PREFÁCIO

Senhores, não se deixem intimidar pelo substantivo abstrato liberdade. **Liberdade de quem?** Não é a liberdade de um simples indivíduo, em presença de um outro indivíduo. É a liberdade que o capital tem para esmagar o trabalho.

MARX, Karl, 1946¹.

O que significa falar sobre liberdade em tempos tão duros e de restrições tão concretas a ela? Que contribuição este livro pode trazer para pôr a nu os antagonismos viscerais de uma sociedade de classes da periferia do capitalismo? Como ajuda a interpretar o contexto de avanço do reacionarismo e de ideologias fascistas e eugenistas? Como municia no enfrentamento de uma conjuntura tão especial marcada por uma crise global, estrutural, que aprofunda a crise sanitária da pandemia do Covid 19, especialmente no Brasil? Que luzes o debate da liberdade, contido neste livro, lança para se enfrentar a crise do capital após a pandemia e quais caminhos pode sugerir, do ponto de vista prático-social?².

Foi orientada por estas perguntas que refiz minha leitura da belíssima pesquisa com que Josiley Rafael nos brinda.

Brinde, creio que essa palavra nos cabe muito bem, considerando, conforme a feliz expressão hegeliana, o espírito do tempo presente. Estamos sedentas/os do desejo de que essa restrição de liberdade acabe, ávidos de superarmos essa fase de isolamento social para que possamos voltar a brindar a vida e a nossa suposta liberdade de ir e vir.

Diante de tais restrições, o termo liberdade nunca foi tão evocado. Viralizou, diriam os jovens.

1 MARX, Karl. Discurso sobre a Questão da Liberdade de Comércio. Disponível em: <http://www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP18Port.htm>. Acesso em 08/06/2020.

2 Obviamente não tenho a pretensão de responder a estas questões. Tampouco sugerir que o leitor encontrará fácil e explicitamente tais respostas. O que pretendo sinalizar, além da atualidade do livro e de sua relevância, é como o movimento do próprio objeto foi retratado pelo autor: através da articulação entre passado e presente, com vistas ao horizonte futuro indicando o significado da liberdade na construção da sociedade para além do capital.

Ora, que a liberdade tem sua própria convocatória, não há dúvidas e o texto parece bem atestar esta afirmação quando criativamente fala do “charme da liberdade”. Porém, é preciso identificar de qual liberdade se está falando. De maneira geral, e até ingenuamente, reivindicamos a liberdade do indivíduo isolado, a liberdade dos liberais, a liberdade dos idealistas, a liberdade “com sobrenome”. Isso porque as diferentes estruturas sociais, conjunturas e contextos vão gerando concepções de liberdade, que correspondem ao modo como vive e se reproduz o ser social de uma determinada sociedade.

É no quadro cultural da modernidade tardia que se encontra a liberdade sempre relacionada aos direitos (humanos, civis, políticos, sociais) e isso corresponde a um avanço civilizatório. Não é casual que o senso comum da nossa sociedade (legatário de uma concepção de liberdade abstrata e jusnaturalista) concebe que a liberdade de um indivíduo não pode ferir o direito do outro. Reivindicamos a liberdade de expressão ou criticamos a restrição a essa (ainda que hoje possa até ser confundida e defendida com o direito de gerar *fake news*); identificamos a liberdade limitada pela legislação ou seja a liberdade como cumprimento de direitos e deveres (a exemplo de considerarmos a lei anticensura e a lei da imprensa como instrumentos da liberdade); defendemos a liberdade de propriedade e o direito incondicional a essa; aspiramos ao trabalho livre, como direito do trabalhador de ter sua força de trabalho vendida como mercadoria, em oposição ao trabalho escravo. Na obra de 1922, *História e Consciência de classe*, Lukács expressa sua crítica a essa noção de liberdade:

[A] liberdade dos homens que vivem atualmente é a liberdade do indivíduo isolado pela propriedade reificada e reificante: uma liberdade contra os outros indivíduos (igualmente isolados). Uma liberdade do egoísmo, do isolamento; uma liberdade para a qual a solidariedade e coesão contam no máximo como ‘ideias reguladoras’ ineficazes (...) (p. 555)³.

3 LUKÁCS, George. *História e consciência da classe: estudos sobre a dialética marxista*: tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Josiley nos brinda com este texto sério, profundo e provocativo, que denota as características do próprio autor. Trata-se de um jovem e promissor intelectual e militante, que tem ocupado vários espaços de representação nas entidades da categoria das/os assistentes sociais, exercendo papel de vanguarda no debate, especialmente, dos fundamentos.

Opera com uma análise marxista acerca das variadas concepções que a liberdade adquire nos distintos sistemas econômico-filosóficos, visita o pensamento clássico e dialoga criticamente com os principais autores do liberalismo. Não se restringe a sintetizar ideias e concepções dos autores clássicos; procedimento comum hoje nas Ciências Humanas e Sociais, mas realiza uma crítica marxista destes sistemas, pondo a nu os seus fundamentos.

De modo bastante incomum, acompanha o movimento do objeto, buscando as conexões, mediações, continuidades e discontinuidades, semelhanças e divergências entre os pensadores clássicos e contemporâneos, liberais e marxistas, com o que estabelece um confronto entre as variadas concepções de liberdade expressas no que corretamente chama de *liberalismos e marxismos*, considerando o amplo espectro que tais sistemas comportam.

Visita as principais obras marxianas que abordam, direta ou indiretamente, o tema da liberdade e adensa suas conclusões recorrendo a obra de Lukács, cuja concepção materialista mostra a liberdade como resultado do conhecimento do sujeito sobre uma matéria a ser transformada e, ao mesmo tempo, o movimento na direção de sua transformação.

O livro se estrutura em três blocos de questões, cujo fio condutor é a relação dialética entre passado e presente, os elementos de continuidade/descontinuidade, conservação/ruptura. Todas as originais hipóteses do autor observam essa relação. Foi extraindo dos fundamentos dos clássicos que o autor encontra elementos para

pensar a atualidade, sem que com isso recaia em qualquer anacronismo, posto que sabe muito bem considerar as peculiaridades que caracterizam os componentes lógicos e históricos, valendo-se da particularidade entre esses.

No primeiro bloco, ainda que não enverede por uma abordagem historiográfica, procede a um resgate de alguns clássicos da política, cujas teses e argumentos sobre a liberdade, ainda que renovados, encontram vigência na atualidade e cujas ideias fermentam o solo das profundas transformações que marcam a construção do projeto Iluminista.

Percorrendo o solo históricos que antecede e prepara a Revolução Francesa, as ideias liberais de liberdade têm seu fundamento no jusnaturalismo. Expõe as ideias de dois pensadores clássicos ingleses da teoria política: Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704) que constroem os fundamentos do ideário liberal pautando sua concepção de liberdade como um fato individual, em âmbito de realização dos direitos subjetivos, bem como na concepção de direitos naturais, considerados como a realização da liberdade e vice-versa, de onde a liberdade de cada um de defender a sua própria vida. Neles, a liberdade se constitui em uma capacidade humana de utilizar o poder de acordo com sua razão, de dispor de sua própria vida, de onde nasce o liberalismo possessivo. Se cada um detém o poder sobre sua própria vida, se tem a posse de si, acaba sendo responsável por preservar aquilo que é de sua propriedade privada, o que origina a defesa intransigente da propriedade privada e de sua proteção.

Neste capítulo, além de expor os fundamentos do pensamento dos autores liberais clássicos, demonstrando que na construção do conceito de liberdade está o arcabouço da sociedade do contrato social, o que traz de original é uma hipótese que ocupa um lugar lateral, mas nem por isso menos importante do que outros achados do autor: *a de que pode haver uma linha de continuidade entre a ideia hobbesiana de “ausên-*

cia de impedimentos externos” para conceituar a liberdade e a concepção de liberdade no pensamento marxista e marxiano. Com a audácia própria do pensamento crítico sugere que o pensamento marxista e marxiano pode ter extraído dos liberais “algum tipo de raiz”, no que diz respeito a considerá-la como possibilidade de escolhas reais entre a diversidade de alternativas concretas, concepção que está na base da tradição marxista sobre liberdade.

Só essa provocação já bastaria ao leitor o interesse de seguir adiante. Contudo, outra questão chama a atenção quando identifica uma relação que se mantém e se aprofunda na contemporaneidade: a articulação intrínseca entre liberdade e as estruturas jurídicas da sociedade moderna. Faço notar a atualidade, a relevância do debate e a vigência dessa relação entre liberdade e normas constituídas, liberdade e direito constitucional, liberdade como direito, que passa a ser regulamentado pela figura do Estado (Leviatã) na construção dos pactos sociais.

Temas como direito à liberdade, particularmente a liberdade de ir e vir, liberdade de praticar qualquer religião sem ser censurado/a, liberdade de opinião e expressão, liberdade do comércio, liberdade de comprar e vender, liberdades ainda que restritas ao âmbito jurídico-formal, que se nunca saíram da pauta, como já mencionado, têm sido evidenciados no contexto da crise sanitária gerada pela pandemia da COVID 19. Dos direitos naturais (como, por exemplo, a ideia de um sujeito universal portador de direitos também universais – o sujeito de direitos) aos direitos resultantes de pactos ou do contrato social, poderíamos citar vários exemplos. É que o debate da liberdade está conectado com os conceitos de igualdade natural ou jurídico-formal, cidadania, democracia, direitos, emancipação.

Ainda no campo das hipóteses instigantes possibilitadas pela análise marxista, e na linha de continuidade entre os temas dos liberais e a teoria social de Marx, não podem nos escapar duas indicações do autor. A primeira se refere à formulação hobbesiana da relação

entre necessidade/liberdade. Em Marx e na tradição marxista, como se poderá ver no terceiro bloco de discussão, liberdade e necessidade são determinações que se refletem uma na outra, relação essa constituinte e constitutiva do movimento dialético da história. A segunda hipótese original considera que no pensamento de Rousseau (1712-1778) se encontra o embrião da concepção de teleologia desenvolvida pelo pensamento marxista. Aqui ele se refere ao ideal rousseauiano da perfectibilidade como a capacidade, que distingue homens e mulheres de outros animais. De todo, cabe observar a ressonância destes temas e debates na contemporaneidade

Permito-me observar algo que considero central no debate da liberdade e que atravessa os vários sistemas filosóficos, econômicos, políticos, jurídicos: a relação entre Razão e Liberdade. Trata-se da razão moderna (humanista, histórica e dialética) que possibilita homens e mulheres serem livres à medida que se determinam a si mesmos. Porque dispõem de uma capacidade única de dar a si as próprias normas, a liberdade se explicita como autonomia da vontade e esta, por sua vez, tem que ser autônoma. Na condição de um ser de liberdade, o ser social se determina a si mesmo, de onde seu potencial emancipatório. Tal concepção marca o projeto da modernidade em seus vários matizes, do liberalismo ao marxismo. Na modernidade, como um novo projeto civilizatório para a humanidade, herdeiro da ilustração e do Iluminismo, essa relação é visceral. Tal processo resulta, exatamente, de um longo período, no qual homens e mulheres ao enfrentarem todo tipo de necessidades acabam por submeter a natureza ao atendimento de suas carências físicas e intelectuais, construindo sua práxis e se construindo nessa.

A história é efetivamente esse processo de luta para atender necessidades através de escolhas conscientes, racionais. O uso da razão é fundamental, mas não garante o resultado previamente almejado. No movimento entre a causalidade (necessidade) e a teleologia (intencionalidade, projeção) os seres sociais vão construindo e organizando a realidade a sua volta e dando vida ao reino da necessidade, através do

seu trabalho. No movimento entre intencionalidade, projeto e realização, constroem a história, mas, certamente, não como querem, tampouco como a haviam projetado. Enquanto ser racional decide, delibera, conscientemente, sua ação com base nos dados que detém. No entanto, como o conhecimento é sempre processual e provisório, na medida em que decide e delibera, também avalia e reconsidera. Aprende com suas próprias ações e pensamentos. Esse processo que tanto se realiza na história pessoal dos sujeitos quanto na história como construção social da humanidade, subsidiado pela ação e pelo conhecimento consciente, mas nunca total e absoluto, que permite criar e recriar a realidade objetiva, é práxis. As necessidades se colocam como fundamentos da práxis. Contudo, há que se distinguir, como o faz Heller (1986) as necessidades necessárias das necessidades alienadas⁴.

Da mesma maneira, se faz necessário discernir liberdade como processo por meio do qual, pela via da sua razão crítico-dialética, os sujeitos sociais conseguem dominar a natureza transformando-a, dando humanidade a tudo a sua volta e humanizando-se, daquela liberdade como condição subjetiva dada apenas pela sua condição racional, pelo uso da razão na perspectiva de dar a si as próprias normas, limitada ao âmbito do conhecimento das leis morais, uma vez que supõe que o livre arbítrio deva estar em concordância com essas.

É na concepção marxista que homens e mulheres, enquanto seres de razão e liberdade, são seres que se constroem a si mesmos pelo seu trabalho. Não se constituem em sujeitos transcendentais, mas seres sociais reais e concretos de razão, emoção e necessidades básicas, que agem na direção da transformação social e da sua autotransformação. Só há liberdade como unidade entre razão dialética e práxis.

Contudo, se homens e mulheres, histórica e teoricamente, detêm a possibilidade de vivenciarem os mais altos níveis de liberdade, em

4 HELLER, Agnes. Teoría de las necesidades en Marx. Barcelona: Ediciones Península, 2ª. Ed., 1986.

sua práxis social cotidiana no capitalismo, a grande maioria vivencia os mais altos níveis de restrição à liberdade. Sua liberdade vai até onde a sua condição social (dada pela sua inserção na divisão sociotécnica do trabalho) assim os permite, até onde seus meios de produção e de vida possam lhe levar ou até sua capacidade e poder de produção, troca, consumo e essa condição social é orientada pela lógica da produção/reprodução do sistema capitalista mediado pelo trabalho alienado, pela exploração e pela propriedade privada.

É nesse modo de produção que o desenvolvimento das forças produtivas vai levando, contraditoriamente, ao empobrecimento deste ser social em todas as suas manifestações da vida e o submetendo a uma condição alienante e alienada. A miséria material, a pauperização absoluta e relativa de trabalhadores/as, vem acompanhada pela miséria da razão. Apesar do avanço no campo das Ciências Humanas e das lutas operárias, a condição da classe trabalhadora se aprofunda pelo modo como produzem e reproduzem a sua vida material e espiritual no capitalismo.

Passam a ser necessários sistemas sociais que expliquem e justifiquem as diferenças entre os sujeitos, considerando que todos dispõem das mesmas oportunidades: os mais aptos, os mais fortes, os mais inteligentes, os mais hábeis, os mais talentosos, como algo ligado a sua própria natureza, como expressão de uma necessária e desejável desigualdade. Ao mesmo tempo se fazem necessários sistemas jurídico-políticos, que sustentem esse tipo de relação social, generalizando o trabalho alienado, estranhado e a alienação do trabalho. A suposta liberdade do trabalhador e a força de trabalho livre é condição para garantir a exploração resultante dessa relação social.

Não é casual que no segundo bloco de questões, Josiley Rafael é certo ao mostrar a unidade entre as ideias Iluministas e a prática política. A inediticidade deste capítulo está em expor como os fundamentos dos ideais liberais atravessam séculos e as tônicas que adquirem em rela-

ção aos interesses em presença. Se é verdade que as ideias Iluministas fornecem o húmus para as Revoluções Francesa e Inglesa, que a revolução, por sua vez, foi expressão da prática teórica Iluminista” (GRESPLAN, 2017)⁵, os liberalismos vão assumindo feições, cada vez mais conservadoras, em defesa da sociedade moderna (entenda-se, burguesa), mas sempre supondo como seu o monopólio sobre o conceito de liberdade. Nessa direção, em que pese a necessidade de se considerar as diferenças entre o pensamento liberal clássico, os liberalismos conservadores, os novos liberalismos e o neoliberalismo, o que denota a elasticidade do conceito de liberdade, não nos enganemos. Como bem o demonstra o autor: **se há “liberalismos para todos os gostos”, a forma é uma só e se mantém ao longo da história: a intocabilidade da propriedade privada**”. Tais discursos, ao serem re(atualizados) mostram o poder da ideologia burguesa que, através de seus intelectuais, insiste em apresentar seus interesses como se fossem interesses comuns de toda a sociedade, não apenas falseando ideias, mas as apresentando como as únicas racionais, universais e eternas. Só a razão crítica é capaz de **examinar a realidade para rasgar o véu que encobre o discurso liberal burguês**.

Assim, no terceiro bloco de questões, que a meu ver faz uma síntese entre elementos lógicos e históricos mostra que foi preciso desnaturalizar processos que são históricos para descobrir seus fundamentos.

Aqui o leitor terá oportunidade de discernir a gênese ontológica da liberdade e a condição sócio-histórica dada pelas conquistas da humanidade daquela liberdade que nasce do modo de produção capitalista.

Enquanto gênese ontológica, a liberdade é tanto a capacidade humana de escolhas dentro de possibilidades concretas quanto a possibilidade de, pela sua intervenção consciente, os seres sociais transformarem a realidade, o que implica a transformação ou auto transformação das consciências. Porém, liberdade vai além da mera intenção de trans-

5 GRESPLAN, Jorge. Revolução Francesa e Iluminismo. São Paulo: Contexto, 2017.

formar a realidade, posto que depende de uma ação prático-social que incorpora, mas transcende a intencionalidade.

A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente, porque é um ser genérico. Eis porque a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência (MARX, 2004, p. 84-85)⁶.

Essa citação prepara o leitor para o belíssimo e estimulante debate sobre o reino da liberdade subsidiado por uma ‘Ontologia do Ser Social’ como esboço de uma ética revolucionária. O autor faz um breve passeio pela vasta produção de Marx, menos direcionado pela disposição cronológica de suas obras do que pela temática, objeto de sua preocupação, procedimento que apreende do próprio Marx, quando distingue a gênese de um fenômeno do seu processo de desenvolvimento. Destas obras extrai o que considero seu núcleo duro: a dialética entre reino da necessidade e reino da liberdade e as condições de possibilidade de ultrapassagem do primeiro no processo de construção do segundo. Então, liberdade é processo: é a saída do homem dos determinismos do reino da necessidade⁷ e a construção coletiva do reino da liberdade pela via do trabalho que se converteu no primeiro carecimento, realizado por livres produtores associados⁸. Liberdade é construção humana e histórica, de modo que não é estado, mas processo. É pelo processo de liberalização

6 MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

7 “o reino da liberdade só começa onde cessa esse trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita” (MARX, Karl, In: O Capital, livro III, São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 882-883).

8 “Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições dignas e em conformidade com sua natureza humana” (MARX, Karl, In: O Capital, livro III, São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 883).

que o ser social constrói a história não como quer, mas de acordo com as possibilidades e limites historicamente dados. Se é assim, liberdade é mediação chave na construção de outra sociedade.

Então, tema e abordagem aqui se somam e se complementam. Se o debate marxista da liberdade se constitui em rica e concreta possibilidade de busca de alternativas de práxis transformadoras em todas as esferas da vida social, o método que possibilita a análise da liberdade permite tirar-lhe o véu místico, que recobre e atribui-lhe a ilusão de que o capitalismo seja o reino da liberdade, como o afirmam os liberais, expondo as contradições viscerais do modo de produção capitalista. Isso porque o falso tem um momento de verdade: o capitalismo é sim o reino da liberdade, mas da liberdade burguesa, da liberdade do próprio capital, cujos limites são ilimitados.

A liberdade do capital ocorre sob duas condições: a primeira é existência de indivíduos livres dos meios de produção, que possam dispor livremente sua força de trabalho; a segunda a de que ao disporem de sua força de trabalho, o façam sob condições de equivalência entre os que compram e os que vendem, do que deriva uma igualdade formal. Ambas amparadas por relações jurídicas que consagram esta relação. Fica evidente aqui a tríade: liberdade, igualdade e forma jurídica que se entrelaçam. Assim, no capitalismo **a troca de valores de troca é a base produtiva, real**, de toda a igualdade e liberdade. (MARX, 2011, p. 188 – os grifos são meus)⁹. Assim, a verdadeira liberdade, a liberdade substantiva depende da superação do modo de produção capitalista. Dado ao seu modo de ser, as suas determinações constitutivas e sua lógica, no capitalismo, a liberdade é tanto liberdade quanto privação de liberdade. O modo de produção capitalista, para a sua sustentação, precisa criar as condições materiais da qual emana a aparência de que as relações sociais de produção são relações entre livres e iguais trocadores, o que os leva a crer na igualdade jurídica entre os sujeitos que entram

9 MARX, Karl. Grundrisse. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

em relações, supostamente, como resultado de um ato de vontade racional e, portanto, livre.

Não há dúvidas de que esse debate subsidia para a ação política revolucionária, posto que evidencia que ninguém é livre se o outro não o for. Assim como Marx (1998)¹⁰ o considera; “em lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classe, surge uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos” (p. 31) No entanto, isso somente poderá ocorrer quando trabalhadores e trabalhadoras tomarem a história nas próprias mãos e colocarem abaixo a propriedade burguesa e extinguirem a relação capital-trabalho, transcendendo a sociedade de classes. Ora, citando Engels, “a classe explorada e oprimida (o proletariado) não pode mais se libertar da classe que a explora e oprime (a burguesia) sem ao mesmo tempo libertar toda a sociedade, para sempre, da exploração, opressão e das lutas de classes (ENGELS, 1998, p. LXXXVII)¹¹. Isso não ocorre sem luta, mas a história é sempre história de lutas e resistências, componentes centrais de todo processo de emancipação humana. E a liberdade só será alcançada se for pela ação política organizada das massas, subsidiada pelas teorias revolucionárias, em que razão e vontade estejam em unidade com a práxis revolucionária. Ai sim, construiremos o reino da necessidade, realizando a emancipação humana.

[...] a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual em sua vida empírica, em seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” (forças próprias) como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força *política* (MARX, 2010, p. 54).¹²

10 MARX, K. e ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Cortez, 1998.

11 ENGELS, Friedrich. Prefácio à Edição Alemão de 1883, op. cit.

12 MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

Diante da barbárie do capitalismo, que se aprofunda a cada dia e sua noção de liberdade que nos aprisiona, e dos efeitos devastadores da pandemia do COVID 19 que se alastram por todos os cantos do mundo, diante da implantação de um projeto social ultraneoliberal e ultra reacionário que, no Brasil, vem destruindo, do ponto de vista material-concreto, ideológico e jurídico-formal, as conquistas históricas resultantes do sangue e suor da classe trabalhadora e de seus intelectuais orgânicos, aprofundando necessidades básicas de sobrevivência e expondo as feridas do capitalismo, se faz mais do que urgente retomarmos a pergunta marxiana sobre **“Liberdade de quem?”**

Estou convencida de que é exatamente neste cenário que a luta intransigente pela sociedade comunista é a única possibilidade de preservar a nossa existência e perpetuar a humanidade.

Quero finalizar manifestando minha dupla alegria em escrever este prefácio. Primeiro, em razão da enorme qualidade e contribuição da obra para o debate dos fundamentos no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, especialmente, do Serviço Social. Segundo, pela oportunidade de, neste prefácio, dar continuidade a esse fecundo diálogo intelectual, que tenho mantido com Josiley desde os tempos de sua participação no NEFSSC. Refiro-me ao Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre os Fundamentos do Serviço Social na Contemporaneidade da Escola de Serviço Social da UFRJ, que já completou seus vinte anos. Por ele, passam jovens e maduros pesquisadores, que vem dando contribuição enorme ao debate dos fundamentos, permitindo ampliar e adensar o escasso acervo bibliográfico sobre o tema. No período em que por ele passou Josiley estávamos estudando uma temática ainda inédita no Serviço Social e em grande parte nos Programas de Pós-graduação, que é o debate marxista do direito. Estou certa de que muitas das reflexões que aqui se encontram foram germinadas pelos debates do NEFSSC.

Assim, além das qualidades pessoais do seu autor, tributo a densidade, rigor e consistência do livro às condições objetivas possibilitadas

pela Universidade pública, laica, democrática, gratuita, de qualidade, de relevância para a sociedade, e dos planos de carreira que permitem a qualificação de seus quadros docentes, sem os quais o professor não sai da sua condição de “repetidor de conteúdos”.

Uma obra como esta só pode ser fruto de profundos e incansáveis debates coletivos, da apropriação de referências teóricas capazes de possibilitar o aprofundamento do tema e de um método de leitura de realidade que permita perscrutar o objeto de análise. É por essa razão que considero que a qualidade deste material atesta que a Pós-Graduação em Serviço Social vem cumprindo papel decisivo na produção de conhecimento crítico e o marxismo vem ensinando a necessidade de ir aos fundamentos. Desvelar os fundamentos históricos, teóricos e metodológicos das teorias, sistemas e processos sociais identificando suas contradições e mediações, a partir de sua lógica constitutiva é um procedimento necessário à produção do conhecimento novo.

É nessa direção que considero este livro a prova cabal de que somente **da análise crítica dos fundamentos poderão brotar flores vivas...**

Yolanda Guerra

Praia Vermelha, Ano I da COVID 19.

< SUMÁRIO

23	NOTAS INTRODUTÓRIAS
27	CAPÍTULO 1 A LIBERDADE NO PENSAMENTO CONTRATUALISTA INGLÊS E SUA INFLUÊNCIA NO PROJETO DE MODERNIDADE
29	1.1 Raízes da liberdade liberal em Hobbes e Locke
72	CAPÍTULO 2 ILUMINISMO, PROCESSOS REVOLUCIONÁRIOS E A ELASTICIDADE DA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE
120	2.1 Liberalismos para todos os gostos em uma só forma: a intocabilidade da propriedade privada no projeto burguês
156	CAPÍTULO 3 O “REINO DA LIBERDADE” E SUA RELAÇÃO EMBRIONÁRIA COM A EMANCIPAÇÃO HUMANA NO LEGADO DE MARX E NA TRADIÇÃO MARXISTA: críticas à sociabilidade burguesa
161	3.1 O Reino da Liberdade na Ontologia do Ser Social: a produção de Marx e Lukács como esboço de uma ética revolucionária
248	CONSIDERAÇÕES FINAIS
259	REFERÊNCIAS

NOTAS INTRODUTÓRIAS

Falar de liberdade é essencialmente falar de poesia e brutalidade, é falar do sonho humano! Essa está na boca de todos, sendo uma expressão utilizada para conotar desejos, explorada como complemento das adjetivações mais diversas e, transita com uma estranha desenvoltura nos discursos políticos mais heterogêneos que se possa imaginar. No Brasil é queridinha até mesmo dos fascistas, podendo ser identificada nos discursos de ódio e na reivindicação do direito à “liberdade de odiar”.

A “polivalência” da liberdade foi eternizada na poesia de vários clássicos, mas foi Cecília Meireles¹ uma das que mais tornou complexo (ou confuso?) seu significado: “*Liberdade é uma palavra que o sonho humano alimenta, não há ninguém que explique e ninguém que não entenda*”.

Ainda que a explicação da liberdade se constitua em tarefa árdua e, por vezes, tem sido realizada de maneira que mais confunde do que a explique, não se pode seduzir pelo vazio conceitual defendido pela poetisa, nem tampouco generalizar a afirmação poética de que todos possuem entendimento do que é a liberdade. Mesmo que essa seja reivindicada cotidianamente nos mais diversos discursos, espaços e situações, pois “a liberdade também está de tal modo confundida em nossa experiência cotidiana e imediata, na experiência intuitiva de nós mesmos, que não nos furtamos a continuamente invocar seu nome, protestar contra sua falta ou afirmar suas potências nas mais diversas situações” (CARRASCO, 2011, p. 10-11). Talvez, seu “*charme*” resida exatamente na incerteza e imprecisão conceitual e política, nessa conotação enigmática que a torna sedutora, ao atribuir cada vez mais fascínio por meio do seu uso indiscriminado. Parece que tais elementos potencializam ainda mais o charme por essa espalhado, pois acaba abarcando variadas tendências teóricas e ideológicas, contempla variadas adjetivações e pode ser explorada

1 Um dos trechos mais conhecidos da coletânea de poemas “Romanceiro da Inconfidência”.

“*ao gosto do freguês*”, para se utilizar uma velha expressão dessa forma de organização e de reprodução da vida social pautada na mercadoria.

Ao se aproximar da temática e se tentar problematizar o significado da liberdade e seu possível conteúdo, algumas possibilidades teóricas foram cruzando esse caminho investigativo, das mais diversas correntes de pensamento e uma variável interpretação dentro do mesmo campo de algumas filiações teóricas. O conjunto deste livro buscou delimitar teórico-metodologicamente renomados pensadores do chamado contratualismo, precursores dos liberalismos, liberais convictos de posições divergentes, convergentes e/ou complementares, pioneiros da democracia liberal moderna, até se adentrar na crítica da economia política e nos escritos revolucionários de Marx e da tradição marxista. O dialético movimento entre os capítulos, ainda que conote o respeito pelos intelectuais aqui apresentados, expressa declaradamente a filiação à tradição marxiana e marxista, como estratégia ética e política de crítica radical à sociabilidade burguesa.

O conteúdo apresentado no presente livro faz parte da Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), orientada² pelo professor Doutor Mauro Iasi e guiada pela construção coletiva oportunizada pela riqueza dos debates travados no Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre os Fundamentos do Serviço Social na Contemporaneidade (NEFSSC) da Escola de Serviço Social da UFRJ, sob coordenação da professora Doutora Yolanda Guerra. A tese intitulada: “*O charme da liberdade: entre o híbrido e o ruído no campo teórico-político do valor central do Serviço Social brasileiro*” buscou desvendar como as variadas concepções sobre liberdade rebatem na produção do conhecimento na área do Serviço Social. Para a versão deste livro foram reestruturados os capítulos e se privilegia a exposição da pesquisa bibliográfica realizada nas principais obras de autores, que

2 Cabe destacar as profícuas contribuições das professoras Yolanda Guerra e Marilene Coelho, que se disponibilizaram a ler, dialogar e orientar em diversos momentos do processo de desenvolvimento da pesquisa.

marcaram a transição para a modernidade e outros que alimentaram teoricamente o significado da sociabilidade do tempo presente.

Sendo assim, as questões que se busca responder na reestruturação dos capítulos para o presente livro se propõem analisar: 1º) por que a liberdade aparece como grande advento civilizatório da modernidade?; 2º) como a liberdade é tratada pelo contratualismo, na tradição liberal e nas vertentes dos liberalismos?; 3º) como a Teoria Social de Marx e o chamado renascimento do marxismo conceituam e tratam a liberdade?; 4º) qual liberdade é possível no marco do modo de produção capitalista?

O livro está estruturado em três capítulos, no capítulo 1, denominado “*A liberdade forjada no Estado Moderno: fundamentos históricos e concepções teóricas nos liberalismos*”, apresentam-se os achados em relação ao levantamento e estudo bibliográfico sobre alguns pensadores, que anotaram seus respectivos nomes na História que antecede e possibilitou o surgimento e construção da modernidade, forjada no movimento Iluminista e adensada pela contribuição dos pensadores contratualistas. A investida se concentrou na produção de Hobbes e Locke. É no campo da teoria política, atrelado ao campo da economia, que se encontra uma rica base conceitual e teórica sobre o significado da liberdade no processo de transição do absolutismo monárquico e do regime feudal para a constituição da sociedade burguesa e do modo de produção capitalista. O trato conceitual da liberdade e seu significado político são apresentados como fundamento da sociedade ancorada no contrato social, possibilitando identificar as raízes que culminam no chamado liberalismo.

No capítulo 2, “*Iluminismo, processos revolucionários e a elasticidade da concepção de liberdade*”, são apresentadas as consequências que se desenrolam no contexto das principais revoluções europeias dos séculos XVIII e XIX, tendo como objetivo extrair como a liberdade se apresentava na tradição liberal clássica e como a democracia se constitui e se entrelaça nesse contexto, tendo como grande expoente as ideias de Rousseau. Ao

se deparar com uma literatura que expressava perspectivas distintas de variados teóricos do liberalismo, houve a necessidade de fazer escolhas que contemplassem, com maior riqueza, a proposta de identificar a concepção de liberdade nesse campo, assim como seu rebatimento na atualidade. Entre convergências e divergências que podem ser apontadas, um consenso é determinante enquanto fundamento principal dessa tradição: a intocabilidade do direito à propriedade privada.

No terceiro capítulo, que recebe o título “O “reino da liberdade” e sua relação embrionária com a emancipação humana no legado de Marx e na tradição marxista: críticas à sociabilidade burguesa”, parte-se das principais obras de Marx, para verificar como sua crítica à economia política desemboca na crítica à concepção de liberdade e igualdade defendida pelos liberais e pela racionalidade burguesa. Ao desmistificar e provar a ilusão da liberdade expressa pela concepção de trabalho livre, Marx e os responsáveis pelo renascimento do marxismo no século XX, especialmente Lukács, travam uma refinada e impenitente crítica contra o trabalho alienado, a exploração e opressão decorrente dessa relação produtiva, que culmina na crítica daquilo que se apresenta como fundamento do liberalismo, ou seja, a propriedade privada. Assim, como proposto na Teoria Social de Marx, o texto não se deteve apenas na crítica daquilo que está anunciado na tradição marxiana, mas também na proposta revolucionária dessa filosofia, que se nega somente a compreender, entendendo seu papel transformador. A guinada possibilitada pela perspectiva crítica de Marx está alicerçada no papel revolucionário do seu pensamento, quando propõe uma nova e real concepção de liberdade, a liberdade decorrente da emancipação humana, possível somente no que Marx denomina como “reino da liberdade”, construída apenas em uma sociabilidade para além do capital, da alienação, da exploração e da propriedade privada. Para identificar essa concepção de liberdade, foi necessário não só se debruçar nos textos marxianos, mas também nas obras do Lukács maduro, com ênfase na grande *Ontologia* e, nos textos marxistas que tratavam direta e indiretamente sobre o objeto de estudo.



Capítulo 1

**A LIBERDADE NO PENSAMENTO
CONTRATUALISTA INGLÊS E SUA
INFLUÊNCIA NO PROJETO DE
MODERNIDADE**

A tentativa de esboçar as inúmeras concepções e conceitos sobre a liberdade remete a um universo imensurável de ideias e pensadores que atravessam a vasta história da humanidade. Particularmente, na Filosofia e na Teoria Política são incontáveis os números de possibilidades de abordagens que se poderia apontar por meio de grandes e marcantes nomes que se dedicaram a pensar e problematizar essa questão que se apresenta aqui como objeto do presente estudo.

Escolher e optar por um determinado recorte temporal e/ou perspectivas teóricas não se constitui em uma tarefa somente necessária e imprescindível para o desenvolvimento da presente pesquisa, é também uma expressão da forma como este tema se coloca no tempo presente e como este tem sido abordado em grande parte através do binômio: capitalismo X socialismo. Consequentemente, como a liberdade viria se configurar no marco dessas duas formas de organização e produção da vida social.

É inquestionável o papel que pensadores clássicos dos distintos períodos ou eras que antecedem o capitalismo exerceram e continuam a exercerem para se pensar sobre os rumos da humanidade e de sua própria essência. Porém, como todo trabalho investigativo impõe limites que só são cumpridos através de delimitações, a busca por recortes temporais e perspectivas teóricas se pautou no critério de tentar compreender os fundamentos da liberdade nos termos históricos da constituição da sociabilidade burguesa. Demarcada essa periodização, enfatiza-se que nesses marcos históricos é inquestionável o papel do movimento Iluminista e das Revoluções Inglesa e Francesa, ou seja, o significado que a Revolução Industrial e a Revolução Francesa exerceram como determinantes para o entendimento do significado do liberalismo como corrente política e econômica, que se fundamenta na liberdade e na propriedade privada. Dito isso, tem-se então um caminho teórico-metodológico para se buscar as concepções acerca da liberdade no bojo de parte dos variados pensadores que dão corpo para essa perspectiva. Pensadores que vão contribuir e iluminar os processos revolucionários

que demarcam o início da modernidade e, conseqüentemente, o surgimento do Estado Moderno.

Este caminho se inicia nas concepções esboçadas pelos contratualistas Hobbes e Locke, analisando suas obras, dialogando com seus interlocutores e intérpretes e, problematizando seus ideais sob a luz do conhecimento crítico, cuja vinculação com a tradição marxista procura se estreitar por meio do movimento realizado no âmbito da investigação e da exposição que se apresenta a seguir.

Raízes da liberdade liberal em Hobbes e Locke

A tarefa de analisar a possibilidade da liberdade e do seu conteúdo no tempo presente e na particularidade brasileira impõe a necessidade de se adentrar nas elaborações e nas ideias centrais de dois clássicos da teoria política¹, que compõem o bloco dos chamados contratualistas, ou jusnaturalista². Como sinalizado no próprio título, são os ingleses: Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704).

Tais pensadores ocupam papel de destaque mundial no pensamento

1 Os leitores mais familiarizados com os clássicos da Teoria Política provavelmente devem se questionar por que nesse bloco dos contratualistas não se contempla a contribuição de Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Cabe, assim, informar que o pensador suíço será referendado posteriormente neste trabalho, porém não se descredencia seu papel e espaço no campo dos contratualistas. Sua ausência neste momento está amparada em escolhas teórico-metodológicas que buscam aqui traçar a relação de Hobbes e Locke com o ideário liberal, e suas concepções sobre liberdade e, também, a radical defesa da propriedade privada. Posições que se diferenciam das elaborações de Rousseau.

2 Conforme definição de Gomes (2013), para se compreender o nascimento da modernidade e todo seu significado revolucionário para o desenvolvimento da humanidade, é necessário percorrer pelo papel e relevância do pensamento jusnaturalista, para a autora se trata de um “marco que caracteriza esse movimento, distinguindo-se radicalmente como teoria da concepção virtuosa e intersubjetiva da civitas grega, ao definir liberdade como um fato individual, instância, portanto, de realização dos direitos subjetivos” (p. 8). Duriguetto & Montañó (2011) vão apontar que “o termo jusnaturalismo refere-se ao desenvolvimento da ideia do direito natural entre o início do século XVII e o fim do século XVIII. Essas teorias moldam as doutrinas políticas de tendência individualista e liberal, que afirmam a necessidade de o Estado respeitar e legitimar os direitos inatos dos indivíduos, o que reduz o exercício do poder estatal a uma função derivada dos direitos individuais. A ordem política é concebida com a finalidade de coibir qualquer violação desses direitos” (p. 22).

político e nas elaborações no campo da Teoria Política sobre o debate em torno do “Estado de Natureza” e sua passagem para o “Estado Civil” por meio do estabelecimento de um pacto/contrato social, fundando assim essa perspectiva contratualista. Os dois pensadores expressam tais ideias, em suas obras, tendo na liberdade um elemento central para desenvolvimento de suas respectivas elaborações. Assim, o significado e o papel da liberdade ocupam destaque na forma como traçam suas análises sobre a relação entre o homem com a natureza, na relação do homem com o homem e na construção da vida coletiva sem ou com o contrato, as leis e as normas, ou seja, com o Estado.

A institucionalização do Estado, por via do contrato, é abordada de formas distintas e com particularidades, mas ainda que se possa verificar certa preocupação com a questão da vida e do desenvolvimento do homem, particularmente em Hobbes, algo é consensual entre os dois pensadores, trata-se da defesa da propriedade privada e das estratégias apontadas para sua garantia, conformação e legitimidade. Dessa forma, a relevância que se atribui ao pensamento, que se extrai das principais obras desses dois nomes da teoria política, está fundamentalmente ancorada nas concepções sobre liberdade e sobre propriedade privada, que serão amplamente incorporadas nas elaborações teóricas dos pensadores que os sucederam, culminando, inclusive, em sólidos respingos ou avalanches dos preceitos defendidos e elaborados por eles, na realidade e no cenário econômico, político e jurídico do tempo presente. Em especial, para as reflexões em torno deste objeto de estudo.

Têm-se nos escritos de Hobbes uma rica fonte do debate sobre a liberdade, que aparece pelo menos em três de suas principais obras e as revestem com essa temática de maneira que é possível notar alterações na forma de conceituar a questão da liberdade. São as obras: 1) Os elementos da Lei Natural e Política; 2) Do Cidadão; 3) Leviatã. Essas diferenciações e/ou evoluções foram analisadas por Skinner (2010)³, tendo

3 Na obra *Hobbes e a Liberdade Republicana*, Skinner (2010) percorre pelos três livros apontados para identificar como a concepção de liberdade desembocará na conceituação definida no

como objetivo compreender como o pensamento hobbesiano vai dando contornos no processo de elaboração dessa concepção.

Porém, esta exposição se deterá em sua concepção mais madura, expressa no Hobbes (2015) de o *Leviatã*, quando necessário, serão expressas as observações que se julgarem serem necessárias e que conotam diferenciações no movimento das elaborações teóricas desse pensador. Essa escolha não compromete o objetivo de compreender como o debate da liberdade se apresenta em Hobbes, posto que, como já elucidado, será na obra *Leviatã* que seu pensamento será mais explorado para os interessados em compreender sua concepção de Estado e sua relação com a liberdade.

Uma das questões nucleares para se compreender o significado do contrato social ou do pacto é a diferenciação entre igualdade natural e igualdade civil. No estado de natureza, essa igualdade os torna tão iguais, que faz com que todos os homens tenham direito a tudo, sem

Leviatã. Skinner (2010) contextualiza que “quando, na introdução do *Leviatã*, Hobbes expõe a estrutura básica de sua argumentação, começa por estabelecer explicitamente uma distinção que estava subentendida em *Os Elementos* e em *Do cidadão*. A distinção, tal como a estabeleceu agora, é entre dois mundos diferentes que são habitados simultaneamente, um dos quais é descrito como o mundo da natureza e o outro como o mundo do artifício. O primeiro é feito de corpos em movimento, a vida mesma não sendo outra coisa mais que “um movimento dos membros” (HOBBS). Trata-se de um mundo governado pelas leis da natureza, mas carente de quaisquer leis humanas e, portanto, de justiça. O segundo mundo, ao contrário, está centrado em um corpo por nós mesmos criado, a fim de regulamentar as relações uns com os outros. O nome desse “homem artificial” é República ou Estado, “no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, ao passo que os magistrados são “*articulações* artificiais” e as leis uma *razão* artificial e uma *vontade* artificial” (HOBBS). Esse corpo político é trazido à existência pela formação de pactos e de convenções, que têm por efeito unir seus elementos de uma maneira comparável ao “*Fiat, ou ao Façamos o homem*, pronunciado por Deus quando da criação”. Em que local se enquadra o conceito de liberdade nesse esquema? Ao se levantar essa questão se irá supor que se está partindo do começo do *Leviatã* e examinando a lista dos seus conteúdos. Salta aos olhos que Hobbes aí concede um lugar muito mais proeminente ao conceito de liberdade do que em qualquer uma de suas obras políticas anteriores. Tanto em *Os Elementos* quanto em *Do Cidadão* não há um capítulo consagrado especificamente ao tema, ao passo que o Capítulo 21 do *Leviatã* tem por título “Da liberdade dos súditos”. Além disso, ao se passar a essa seção do texto de Hobbes, se depara com um dos mais notáveis desenvolvimentos de sua filosofia civil. Se previamente definira a liberdade – primeiro em *Do cidadão* e a seguir em sua crítica ao texto de White – como a ausência de impedimentos ao movimento, agora a define como a ausência de impedimentos *externos* ao movimento” (SKINNER, 2010, p. 125-126).

qualquer tipo de constrangimento ou vedação das suas ações. Essa igualdade permeia tanto as faculdades físicas quanto mentais, e apesar de ser possível identificar algum nível de diferenciação dessas capacidades/faculdades, “as diferenças entre os homens não são tão grandes a ponto de alguém poder reivindicar somente para si qualquer vantagem que outra pessoa também não a possa reivindicar” (p.115). Essa igualdade é muito mais acentuada no campo das faculdades mentais, ou seja, no campo da sabedoria, pois a vaidade do homem a respeito da sua própria sabedoria é tamanha, que faz com que praticamente todos os homens julguem serem mais sábios e inteligentes que os demais, quando conseguem reconhecer essa capacidade no outro, isso ocorre de forma pontual e isolada, “por mais que reconheçam outros homens como mais inteligentes, eloquentes ou eruditos, eles, ainda assim, não acreditarão que haja muitos homens mais sábios que eles mesmos” (p. 116).

Essa vaidade acaba fortalecendo a própria condição que a natureza lhes imprimiu, a condição de serem tão iguais que ao se conformarem e se sentirem satisfeitos com suas habilidades julgadas superiores, a suposição de uma certa uniformidade será reinante nesse estado de natureza. É justamente essa condição que os torna “tão iguais”, que faz com que se tornem também todos inimigos uns dos outros, quando passam a desejar as mesmas coisas. Para Hobbes (2015), isso é potencializado porque não se constitui como elemento da natureza humana a aptidão para que os homens se relacionem entre si, “não sentem nenhum prazer (ao contrário, bastante pesar) em manter a companhia de outros homens quando não há nenhum poder capaz de intimidar a todos” (p. 117), fazendo com que o conflito de interesses culmine em uma guerra que só pode ser gerenciada através de um pacto, em que todos se tornem submissos a um poder soberano e regulador, a passagem do estado de natureza para a sociedade, para o Estado nomeado por ele como o grande Leviatã.

É muito comum se deparar com interpretações diversas e opostas de leitores de Hobbes, que tentam imputar a centralidade da questão da segurança, no sentido de remeter à obra e a sua interpretação uma espécie de tratado da segurança e da harmonia, ao mesmo tempo em que tentam escamotear a defesa da propriedade privada como elemento determinante, ou seja, por trás da questão da segurança está ancorada a célula nuclear desse pacto, em outras palavras, as raízes da garantia da propriedade privada, ainda que se esteja a tratar do período absolutista, o qual inclusive é defendido por Hobbes. Independente das divergências que possam ser encontradas, nas diversas interpretações sobre o pensamento hobbesiano, precisa-se esclarecer aqui, que não se pode imputar a esse pensamento o rótulo de liberal, justamente porque defende o Estado Absolutista e o fortalecimento do poder do soberano frente aos seus súditos. Porém, encontra-se em Hobbes alguns elementos que serão determinantes para as ideias liberais, entre eles o espaço ocupado pela questão da liberdade em suas obras, que serão utilizadas para as elaborações futuras em torno das concepções sobre liberdade individual.

Sobre as divergências, que podem ser encontradas nas interpretações do pensamento político de Hobbes, um dos textos mais utilizados, nas aproximações acadêmicas com os clássicos da Teoria Política, é o texto de Ribeiro (2006), inclusive, esse autor chama atenção para outra perspectiva de análise, para ele o homem hobbesiano não pode ser tratado meramente como homem econômico, a centralidade não está na riqueza, mas sim na busca da honra, sendo a honra “o valor atribuído a alguém em função das aparências externas” (p. 59), porém frente essa perspectiva cabe a problematização sobre como as aparências externas e, conseqüentemente, a honra podem ser constituídas se não pelo fator econômico? Ribeiro (2006) não fornece elementos que consubstanciam sua interpretação, mas a avaliação é que essas questões estão umbilicalmente ligadas, e o intérprete reconhece essa relação, porém coloca o elemento econômico em segundo plano. Para ele, o maior interesse do

homem hobbesiano “não está em produzir riquezas, nem mesmo em pilhá-las. O mais importante para ele é ter os sinais de honra, entre os quais se inclui a própria riqueza (mais como meio, do que como fim em si)” (p. 59). Essa observação não altera o *status* do homem como pessoa egoísta, na verdade, implica apenas em reconhecer os meios e fins que movem esse homem, em seu estado natural, mas que ao se guiar por valores já conota a sua condição social, distinguindo-o dos outros animais.

Macpherson (1979) desenvolve uma fecunda análise sobre o pensamento de Hobbes e problematiza o significado real dessa condição natural do homem, sua tese sustenta-se na defesa de que tanto na análise do movimento humano fisiológico (estado de natureza), quanto no social, “é necessária uma suposição social” (p.58), não se trata de um homem meramente primitivo, desprovido das capacidades sociais, para ele o recurso utilizado por Hobbes é ilustrativo, não se trata de um desenho sobre um determinado modelo de “pré-sociedade”, que precede a sociedade civil e/ou Estado, pois tanto o homem da narrativa do estado de natureza quanto o homem da sociedade civil demonstram uma capacidade valorativa. Porém, no modelo do estado natural a figura do soberano não existe, a figura de um soberano capaz de impor respeito não está colocada.

Dessa forma, para Macpherson, se trata de “uma hipótese lógica, não histórica”, para ele a proposta de Hobbes é provocar, em seu leitor, a negação de qualquer modelo de organização, que não se sustente na supremacia de um soberano. Assim sendo, “para ter um estado perfeitamente soberano, os indivíduos precisam agir como *como se* tivessem saído de um estado de natureza mediante um acordo” (p. 31). Macpherson (1979) entende que a referência de Estado vivenciada por Hobbes era tão problemática quanto o seu “hipotético estado de natureza”, pois naquele período “continha uma idêntica luta competitiva incessante de cada um pelo poder sobre os outros, se bem que dentro de uma estrutura de lei e ordem” (p. 33), mesmo sob uma sociedade regida pelo pacto, o comportamento humano do homem da

sociedade de Hobbes era tão “antissocial” quanto o comportamento do homem do seu “hipotético estado de natureza” (p. 33). O Estado, defendido por Hobbes, ao apresentar uma série de elementos que devessem culminar na negação do “hipotético estado de natureza”, é um Estado cuja economia já estava atravessada por uma específica relação mercantil, que será denominado por Machpherson de “sociedade de mercado possessivo” (p. 58).

Voltando, especificamente, para o *Leviatã*, ou seja, para a obra original de Hobbes (2015), a impossibilidade da garantia harmoniosa e jurídica da propriedade privada, identificada no estado de natureza é o que demarca a problematização do pensador sobre o comportamento do homem egoísta e, conseqüentemente, da guerra que se deflagra dessa conduta natural, pois a uniformidade de habilidades naturais que remete aos homens a condição de igualdade é o elemento que também colocará ameaças para sua existência, a sua vida e a possibilidade de galgar e atingir seus objetivos. Tem-se assim, que dessa uniformidade, proporcionada pela igualdade natural, surge a desconfiança do homem em relação ao outro.

A condição de instabilidade, ou melhor, da guerra de todos contra todos se desencadeia dessa interpretação que faz do homem a maior ameaça para o próprio homem, pois “se dois homens desejam a mesma coisa que, não obstante, não podem ambos aproveitar, eles se tornam inimigos” (p. 116), tendo na figura do outro a imagem do seu maior adversário, a própria vida e existência passam a ser ameaçadas, assim como a possibilidade de realização de seus objetivos e a garantia permanente da propriedade privada. Afinal, se determinada pessoa se apropria de uma parte da terra e nessa investe seus esforços na plantação, na construção e colheita, caso essa terra desperte o interesse de outros homens, a única coisa que poderá inibir a invasão da terra é o temor que o homem egoísta possa sentir em relação ao atual proprietário, o temor do “poder solitário” que o outro possui, mas que também é um poder que ele goza pela condição natural de igualdade.

Decorre da ausência de um temor superior e da ausência de um contrato, a guerra de todos contra todos, esse homem invadirá a terra “unindo forças com outros para despojá-lo dos frutos de seu trabalho e de sua vida ou liberdade. O Invasor, por sua vez, enfrentará o mesmo perigo de ser invadido por outro” (p. 116). A desconfiança culmina na guerra, que só pode ser enfrentada por meio da força e da astúcia, que Hobbes (2015) também denomina como “antecipação”, que está na capacidade “para dominar o máximo de pessoas possível e pelo tempo que for necessário, até que veja que não há nenhum outro grande poder que o ponha em perigo”. Trata-se da luta, não só pela manutenção da propriedade, mas de uma luta que impõe a necessidade de controlar e ser controlado, de impor poder e se submeter a ele, trata-se de uma relação de poder que é permitida para garantia da sobrevivência do homem nesse estado de natureza, que é o estado da guerra. Hobbes aponta que essa guerra é decorrente dessa natureza do homem egoísta, cuja discórdia se processa por meio de três causas, sendo essas a Competição, a Desconfiança e a Glória. Que são explicadas da seguinte forma:

A primeira faz que invadam pelo Lucro; a segunda por Segurança; e a terceira, por Reputação. A primeira faz uso da violência para que se tornem Senhores de outros homens, dominando as esposas, as crianças e o gado alheio; a segunda faz uso da violência para defendê-los; a terceira faz uso dela por ninharias, por exemplo, uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente e qualquer outro sinal de desvalorização dirigido a eles ou, obliquamente, a seus Familiares, seus Amigos, sua Nação, sua Profissão ou ao seu Nome. A partir disso, torna-se claro que, enquanto os homens viverem sem um Poder comum para mantê-los todos intimidados, eles viverão nesse estado que é chamado de Guerra; e um tipo de guerra em que cada homem se opõe ao outro (HOBBS, 2015, p. 117).

Essa condição de guerra ou estado de guerra não implica em uma batalha constante que se materializa somente por meio da luta, mas sim na disposição e vontade que os homens se colocam para tal, não concedendo abertura para outra forma de relação e de organização, que não seja esse possibilitado pelo estado de natureza, ou então a sua substituição por um poder político materializado na figura do sobe-

rano. Hobbes apresenta esse estado de guerra fazendo uma analogia à noção de tempo, ele compara a guerra com as condições climáticas, reportando aos períodos de chuvas e de tempestades como momentos ruins, assim como a realização da guerra através da luta pode ser algo temporal, o que valida a sua existência é a condição egoísta dos homens em se predisporem a guerrear uns contra os outros, é a condição de que “todo homem é inimigo de todo homem” (p. 118). Essa condição de guerra constante elimina a possibilidade de o homem progredir economicamente e lhe retira qualquer possibilidade de segurança.

Diante de tais impossibilidades, o abandono do estado de natureza e a defesa de um poder soberano se sustentará em vários fatores, que são condicionados pela própria condição negativa de desenvolvimento material e cultural impostos pela guerra, ou seja, pelo estado de natureza. Hobbes (2015) apresenta uma série de limitações que implicam no não desenvolvimento da indústria, da plantação, da navegação, da construção civil, da arte e da literatura. Imperando somente o “medo e o perigo contínuo da morte violenta; E ao homem, uma vida solitária, pobre, suja, bruta e curta” (p. 118). Portanto, contra tudo isso, que o pacto se realiza, na busca da construção de uma sociabilidade ancorada na melhoria das relações entre os homens e, conseqüentemente, na melhoria da qualidade de vida por meio da suposta qualificação da produção material.

Hobbes (2015) destaca, ainda, como consequência da guerra e como motivo para buscar a superação do estado de natureza, a necessidade de regulamentos que estabeleçam um padrão social de comportamentos e de condutas, um regulamento civilizatório que supere a injustiça decorrente da guerra de todos contra todos, pois no estado de natureza e na guerra, não estão dadas as noções de certo e errado, de justiça e de injustiça, pois “onde não há poder comum, não há Leis; onde não existem Leis, não existe injustiça” (p. 119). A instituição do Estado representa, então, a instituição de um marco civilizatório, que condene e busque eliminar as relações travadas pelo uso da força e da trapaça indiscriminada, típica das relações entre os homens no estado de guerra.

Outro elemento destacado no pensamento hobbesiano, já mencionado anteriormente em análise, é a possibilidade de garantia da propriedade privada por meio da instauração do “poder comum”, condição não garantida no estado de guerra, pois as condições do estado de natureza inviabilizam essa possibilidade. Como já foi mencionado, no estado de guerra não existe “nenhuma distinção entre o que é Meu e Seu; mas somente isso: tudo o que um homem conseguir tomar para si pertencerá a ele pelo tempo que conseguir mantê-lo” (p. 119), essa manutenção não se constitui na garantia da posse permanente, pois na ausência de Leis a manutenção é possível, enquanto o uso de força se fizer maior do que a dos seus adversários.

Hobbes (2015) vai apontar que os fundamentos que possibilitam a transição do estado de natureza, ou seja, da sua superação, está atrelado ao campo das Paixões e da Razão. No campo das paixões, o pensador aponta que o interesse pela construção da paz será determinado por três sentimentos: medo, desejo e esperança. Que são manifestados através do “medo da morte, o desejo de coisas necessárias para se levar uma vida adequada e a esperança de obtê-las com seu próprio trabalho” (p. 120). O que chama atenção dentro do que Hobbes denomina como fundamentos das paixões é o reconhecimento das necessidades humanas no campo dos desejos. Para esta pesquisa, este elemento é imprescindível, pois será retomado ao se analisar no pensamento marxiano e marxista a relação entre necessidade e liberdade.

O fundamento da razão como determinante para construção da paz se constitui no que Hobbes denomina como “Artigos convenientes da paz”, que é a tendência do homem a ser levado a fazer um acordo para o “poder comum”, motivado pela sua razão individual, em um outro momento Hobbes chamará esses “Artigos” de “Leis Naturais”. Debate no qual a discussão sobre a liberdade transbordará.

É na concepção hobbesiana de “Direito Natural” que se encontra o debate e a centralidade da liberdade, pois a tradução de tal direito é a

própria liberdade do homem, ou seja, o chamado “Direito Natural” na perspectiva de Hobbes (2015), “consiste na liberdade de cada homem para usar seu próprio poder da forma que desejar para a preservação de sua própria natureza; isto é, de sua própria vida” (p. 121). Essa “liberdade” habilita o homem a fazer qualquer coisa para a garantia de sua existência, tendo em sua própria razão o único critério de julgamento para tomadas de decisões e exercício da sua força. Sendo assim, a liberdade é definida da seguinte forma:

Por LIBERDADE entendo, de acordo com o significado apropriado da palavra, a ausência de impedimentos externos; tais impedimentos podem, por vezes, tomar do homem parte de seu poder de fazer o que quiser; mas não podem impedir que ele utilize o resto de seu poder ditado por seu julgamento e por sua razão (HOBBS, 2015, p.121).

Essa concepção de liberdade, ancorada na ideia hobbesiana de “Direito Natural”, não parece estranha, talvez, resida aqui uma possível raiz daquilo que, posteriormente, se irá tratar ao se abordar a perspectiva de liberdade elaborada a partir da ontologia do ser social. A concepção de liberdade como possibilidade de escolhas reais entre diversidades de alternativas concretas. Ao se encontrar em Hobbes a defesa de “ausência de impedimentos externos” para conceituar a liberdade, parece que isso também reporta para possibilidade de livre escolha de que a realidade concreta imputará. É claro que não se pretende com isso defender que a concepção de liberdade, defendida por perspectivas críticas, está baseada na perspectiva hobbesiana, o que seria não só prematuro para esse momento, mas também completamente irresponsável. A reflexão lançada é no sentido de verificar se realmente algum tipo de raiz pode ter sido extraído desse pensamento e levado para os saltos qualitativos que as concepções de liberdade vão apresentar na tradição marxiana e marxista.

É a negociação desse “Direito natural”, ou seja, é na negociação dessa liberdade que o homem poderá promover a paz e sair do estado de guerra, para tanto ele precisa abdicar dessa liberdade não limitada. Antes de tratar sobre essa negociação e, conseqüentemente, da dife-

renciação entre “Direito” e “Leis”, veja-se de forma mais detalhada nas próprias palavras de Hobbes (2015) como a liberdade no estado de natureza é conceituada:

LIBERDADE significa propriamente a ausência de Oposição (por oposição, eu quero dizer os obstáculos externos ao movimento); e [o conceito] se aplica tanto às criaturas Irracionais e Inanimadas quanto às Racionais. Isso porque quando alguém ou algo está preso ou confinado a ponto de poder se mover apenas em um pequeno espaço, e se este espaço estiver determinado pela oposição de algum corpo externo, então dizemos que ele não tem Liberdade para seguir adiante. Desse modo, quando qualquer criatura viva estiver aprisionada ou contida por paredes e correntes, ou quando a água que fluiria para maiores espaços é mantida pela orla ou por recipientes, costumamos dizer que não estão Livres para mover-se da forma que o fariam se não existissem aqueles obstáculos externos (HOBBS, 2015, p. 191-192).

A ideia sobre a ausência de restrição externa⁴ para demarcar essa concepção de liberdade é elemento diferenciador da concepção anterior que Hobbes (2016) apresentou na obra *Do Cidadão*, que não condicionada o impedimento à questão externa. Trata-se aqui de uma questão relevante que poderá iluminar futuramente nos debates sobre as concepções de liberdade para os diversos pensamentos do liberalismo, para ser mais específico ou até mesmo redundante, para as futuras reflexões que se pretende desenvolver sobre a “liberdade individual”. Nesse sentido, busca-se nos estudos de Skinner (2010), a explicação para essa diferenciação entre a liberdade do Hobbes (2015) de *Leviatã* com a liberdade do Hobbes (2016) na obra *Do Cidadão*. Skinner (2010) lança a seguinte problematização: “O que teria instigado Hobbes a mudar

4 Tem-se aqui uma significativa distinção da concepção de liberdade defendida por Hobbes no livro *Do Cidadão*, pois antes a liberdade era tratada como ausência de impedimentos ao movimento, agora no *Leviatã* a liberdade está atrelada com a ausência de impedimentos *externos* ao movimento. Com a introdução dessa nova definição, Hobbes não só altera como contradiz sua linha anterior de pensamento. Quando, em *Do Cidadão*, havia definido o conceito de liberdade, havia argumentado que a liberdade humana pode ser tirada quer por impedimentos absolutos que impossibilitam exercer o poder à vontade, quer, também, por impedimentos arbitrários que inibem a própria vontade. No entanto, no *Leviatã* o conceito de um impedimento arbitrário é silenciosamente abandonado. Os únicos impedimentos que tiram a liberdade, é dito agora, são os que têm o efeito de deixar um corpo fisicamente impotente (SKINNER, 2010, p. 126-127).

de ideia acerca da definição de liberdade?” E na sequência apresenta os resultados de sua pesquisa:

Parece haver pelo menos duas respostas diferentes, na verdade duas maneiras diferentes de responder a essa questão. Antes de tudo, ao reelaborar sua definição de maneira a excluir os conceitos de impedimentos arbitrários ou intrínsecos, Hobbes conseguiu amarrar vários pontos deixados soltos em suas exposições precedentes. Um dos problemas em *Os Elementos* assim como em *Do Cidadão* fora a ausência de uma perspectiva clara sobre a relação entre possuir a liberdade de agir e possuir o poder de executar a ação em causa. Foi somente depois de Hobbes ter chegado a essa distinção entre impedimentos externos e limitações intrínsecas que conseguiu formular uma distinção correspondentemente clara entre liberdade e poder. [...] enquanto os impedimentos intrínsecos tiram o poder, somente os impedimentos externos tiram a liberdade. [...] Se você, na realização de uma ação que está em seu poder, for impedido extrinsecamente, então você está despojado de sua capacidade normal para agir, portanto, pode-se dizer que sua liberdade foi perdida. Mas, se a sua *performance* for impedida unicamente por uma fraqueza intrínseca à sua constituição, você carece não de liberdade mas de poder inerente⁵. Você nem está livre para executar a ação nem não livre para executá-la; você é simplesmente incapaz, e a questão da liberdade não se coloca (SKINNER, 2010, p. 129-131).

Hobbes (2015) aprofunda a questão das limitações da liberdade, e apresenta isso na diferenciação entre o “Direito” e a “Lei”, pois “o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou deixar de fazer; já a LEI é um comando

5 Avalia-se ser necessário o recurso do rodapé para se lançar um alerta em relação às traduções das obras clássicas, independente da área. No processo de estudos das obras de Hobbes se depara com uma considerável dificuldade em se compreender alguns elementos, que só foram sanados após se identificar que se tratava de equívocos/erros de tradução. O livro *Leviatã* utilizado (Editora Edipro) de Hobbes (2015) leva a uma interpretação errada do que se apresenta no texto em que Skinner (2010, p. 131) esclarece os motivos que levaram Hobbes a mudar seu conceito sobre a liberdade, diferenciando a incapacidade de uma pessoa acamada, o que faz com que não se possa aplicar a questão da liberdade para esse exemplo dado a sua particularidade. Em Hobbes (2015), a tradução afirma que nesses casos “se diz que lhe falta liberdade”, um lamentável equívoco que pode comprometer a interpretação e a compreensão do leitor desavisado (p. 192).

para fazer ou não fazer: de modo que Lei e Direito são tão diferentes quanto os conceitos de Obrigação e Liberdade” (p. 122).

Nesse sentido, na relação de contraposição entre Lei e Direito, Hobbes apresenta um conjunto de Leis Naturais, entendidas como “imutáveis e eternas” (p. 145), e também fáceis de serem obedecidas, tendo no conjunto dessas Leis a possibilidade de uma ciência, que aponte para a verdadeira e única “Filosofia Moral”. Essas Leis são assumidas na medida em que os homens do estado de natureza abram mão de sua liberdade ilimitada, isso é possível pelo que Hobbes denomina como “Lei Natural Fundamental”, que é a busca pela paz como “preceito ou regra geral da razão” (p. 122), o esforço realizado pelo homem para buscar e manter a paz. Dessa primeira Lei Natural deriva a “Segunda Lei Natural”, que consiste no ato de “renunciar ao seu direito de possuir tudo; e ficar satisfeito em ter, contra os outros homens, a mesma medida de liberdade que ele permitiria que os outros tivessem contra ele mesmo” (idem).

É através da renúncia da liberdade natural que o homem constitui a possibilidade da construção da paz, essa renúncia se opera por meio da transferência mútua de Direitos, do direito da liberdade natural, tal transferência será tratada como “contrato”, porém esse pacto não possui legitimidade se os homens não o cumprirem, assim se tornam palavras vazias. O cumprimento e a celebração desse pacto estão fundados no que Hobbes denomina como “Terceira Lei Natural”, que é a justiça. Na busca pela paz e na transferência da liberdade o homem se depara com a necessidade de pactuar, ao pactuar se lança a noção do que é justo e injusto, tendo no não cumprimento do pacto o entendimento do que é um comportamento injusto, “e tudo o que não é injusto é justo” (p. 133).

Acontece que essa suposta segurança decorrente de um pacto orientado pelo conjunto de “Leis Naturais” não se torna viável sem a existência de algo que coordene e gerencie os termos desse pacto de promoção da paz e da segurança, é assim que Hobbes (2015) defenderá a necessidade da existência de um poder coercitivo e do Estado, pois

sem Estado não existe a legitimação e garantia da propriedade, e não existindo a propriedade, os homens continuam tendo direito a tudo. Vale recordar, como já foi dito anteriormente, para Hobbes os homens são egoístas, se assim não fossem “a Paz existiria sem a necessidade de sujeição” (p. 155).

A celebração do pacto entre os homens vai fazer com surja a necessidade de um “poder comum”, a constituição desse poder comum é o que será denominado por Hobbes como o grande “LEVIATÃ”, ou seja, “a multidão unida em uma só pessoa”, passando a ser chamado de “ESTADO”. A gestão desse pacto, na forma de Estado, será realizada pelo “Soberano”, sendo todos os demais tratados como “Súditos” do Soberano. O movimento da celebração do pacto, que culmina na criação desse “poder comum” representado pelo “Leviatã”, é denominado por Hobbes (2015) como o “Ato de Instituição do Estado”, conceituado da seguinte forma:

Dizemos que um Estado é Instituído quando um Grande número de homens consente e Pactua cada um com todos os outros que, pela maioria de votos, se dará a qualquer Homem ou Assembleia de Homens o Direito de Apresentar a pessoa de todos eles (isto é, de ser seu Representante); todos os que Votaram à favor e de todos os que Votaram contra deverão Autorizar todas as Ações e os Julgamentos do Representante, ou da Assembleia, da mesma maneira como se fossem suas próprias Ações e seus próprios Julgamentos, tendo como objetivo a convivência pacífica e a proteção contra outros homens (HOBBS, 2015, p. 159).

Com a instituição do Estado e do soberano, a questão da liberdade passa a ser completamente regulada pelas legislações e normas instituídas pela figura do Leviatã, que será tratada por Hobbes (2015) como “verdadeira liberdade dos súditos”, que se difere completamente da liberdade natural, mas que com essa pode se encontrar. Essa liberdade consiste, primeiramente, em buscar conhecer quais são as coisas que o homem pode recusar fazer, sem incorrer na injustiça. Nessa relação, aparentemente de conflitos, entre a possibilidade ou não de coexistência entre liberdade natural e liberdade do súdito, a reflexão lançada por Hobbes (2015) se respalda na conexão do trinômio submissão-liberdade-obrigação, assim exposto: “nosso ato de submissão coexiste com nossa

obrigação e nossa liberdade; as quais devem ser inferidas por argumentos tomados daquele ato”, dessa forma, o que impõe ou não a obrigação dos homens com os outros homens em sociedade é o ato da própria pessoa, “pois todos são igualmente livres por natureza” (p. 197). É nessa afirmação que se identifica o que foi chamado anteriormente de conflitos entre as duas liberdades, que será denominada por Skinner (2010) como um conceito que beira um “oxímoro” (p. 156), ou seja, a coexistência fraseológica ou real de duas coisas supostamente paradoxais, mas que acabam se afirmando (exemplo: silêncio ensurdecedor, clara escurecimento e etc.). Isso será fortalecido pelo direito da defesa da própria vida que os homens dispõem e, também, pelas brechas deixadas pelas regulações e normas impostas pelo soberano, fazendo com que as questões não contempladas nas normas se constituam em possibilidades de liberdades não legalizadas.

No tocante à liberdade possível, no contexto do Estado, uma questão pouco explorada pelos intérpretes do pensamento hobbesiano chamou atenção, trata-se da possibilidade negada ou consentida em relação à liberdade religiosa. Algo que aparece, de forma muito clara, nos estudos sobre os liberais, mas que ao se reportarem ao pensamento hobbesiano não apontam o aparecimento dessa liberdade no *Leviatã*, ou simplesmente ignoram essa temática. Deixando para tratá-la, especificamente, a partir do pensamento lockeano e de outros clássicos do liberalismo.

Em Hobbes (2015) se identifica a preocupação do pensador em tratar sobre a possibilidade do conflito entre os poderes exercidos pela alta cúpula da igreja e pelas competências inerentes aos “Atos do Soberano” do grande *Leviatã*. Ao tratar sobre essa relação de poderes, praticamente no fechamento de sua obra mais marcante, Hobbes (2015) aponta que as determinações da autoridade da igreja eram “aceitas voluntariamente pelos Príncipes Cristãos, e esse foi o caso até a transferência do Império para *Carlos Magno*, mas a partir de então, conforme crescia o poder do papa” (p. 525), as determinações reco-

nhecidas como uma espécie de leis canônicas, passaram a ser tratadas dentro dos termos legais e instituídas pelas Leis Civis, reguladas pelo Soberano do Estado. Essa incorporação das normas religiosas, pelas legislações do *Leviatã*, foi realizada para se “evitar maiores males que as pessoas, enganadas, poderiam ser conduzidas a cometerem”, pelas supostas interpretações equivocadas sobre os textos bíblicos, que poderiam ferir os interesses do Soberano, da igreja e, conseqüentemente, do próprio *Leviatã*.

No entanto, ao traçar esse movimento de transição e de incorporação entre as normas religiosas com as Leis Civis, Hobbes (2015) acaba sinalizando, sem maiores detalhamentos, uma espécie de liberdade religiosa consentida pelo *Leviatã*, o que possibilitaria o exercício de outras práticas religiosas, que não aquelas legitimadas pelo Estado, em sua articulação com um único modelo religioso. Veja-se:

É por isso que em todos os Domínios onde o Poder Eclesiástico do papa é inteiramente aceito, Judeus, Turcos e Gentios são tolerados e permitidos a praticar e professar as suas próprias Religiões pela Igreja Romana, desde que eles, ao exercitarem e professarem suas religiões, não cometam qualquer ofensa contra o poder civil, enquanto que, nesses mesmos Domínios, se um estrangeiro que lá chega for um Cristão, mas não pertencer à Igreja Romana, ele comete um crime Capital, porque o papa afirma que todos os cristãos são seus súditos. Pois, caso contrário, perseguir um estrangeiro cristão por professor a religião de seu próprio país seria tão contrário à lei das nações como perseguir um infiel, ou pior, porque quem não é contra Cristo está a favor dele (HOBBS, 2015, p.526).

Ainda que esse consentimento esteja atrelado ao comprometimento com a não desordem daquilo que esteja regulamentado pelo poder civil, ou seja, uma suposta liberdade religiosa⁶, que ao ser consentida

⁶ O reconhecimento de que Hobbes (2015) sinaliza indícios de uma liberdade religiosa é algo pouco tratado e até ignorado pelos estudos que se debruçam na análise das obras do autor. Encontra-se em Skinner (2010) uma análise que considera essa sinalização para uma liberdade religiosa, que até então não se apresentava nas obras que antecedem o *Leviatã*. Skinner (2010) destaca que, nessa obra, Hobbes “faz um acréscimo surpreendente: declara, no capítulo 47 do *Leviatã*, que essas liberdades incluem a liberdade de culto. O contraste aqui com *Os elementos*

também impõe limites, tendo como marco definidor a inviolabilidade e ofensa contra o *Leviatã*, essa sinalização de Hobbes (2015) abre brechas para a necessidade de maior aprofundamento dos limites que a liberdade do Estado civil possibilita aos súditos. Para além dessa questão, entende-se que essa problematização e abertura de debate oportuniza um guia mais lúcido e cristalino sobre as relações travadas entre o *Leviatã* e a igreja, e assim sendo, uma possibilidade para se aprofundar nos debates contemporâneos sobre a liberdade religiosa, e sobre a forma como essa questão aparece no tempo presente na relação que o Estado estabelece com as religiões. Tema de muita relevância em particularidade no Brasil, especialmente, em tempos tão adversos em um Estado que constitucionalmente se intitula laico, mas que até mesmo o chamado bloco liberal do poder Legislativo tenta apontar para outros rumos, que não seja o da liberdade religiosa.

Uma questão a ser apontada aqui, sem a intenção de anular o largo movimento histórico existente entre a realidade de Hobbes com o tempo presente, mas com a intenção de ilustrar e provocar reflexões

Do Cidadão dificilmente poderia ser mais completo. Quando Hobbes aborda a questão da liberdade religiosa, nesses textos anteriores, nega energicamente que os súditos tenham qualquer direito que seja a determinar para eles mesmos o sentido das Escrituras ou as prescrições que delas decorrem com relação ao culto. É um dos deveres dos soberanos, argumenta, sustentar uma Igreja apostólica e impor aos seus súditos os julgamentos de um clero oficial em todas as matérias suscetíveis de controvérsia doutrinal. Como afirma em *Do cidadão*, “o detentor do poder soberano em uma República é obrigado enquanto cristão, a cada vez que uma questão se coloca sobre os *mistérios da fé*, a fazer interpretar as Escrituras Sagradas pelos *clérigos* ordenados segundo os ritos estabelecidos”. Hobbes reconhece no *Leviatã* que essa obrigação sempre teve por efeito impor limites estritos à liberdade dos súditos cristãos. No entanto, se refere agora com satisfação ao fato de que na Inglaterra esse “nó sobre sua liberdade” foi finalmente desamarrado. Com a transferência do poder dos presbiterianos aos independentes no fim de 1648, seus compatriotas foram “reduzidos à independência dos primeiros cristãos para seguir a Paulo, ou a Cephias, ou a Apolo, segundo a preferência de cada um”. Acharam-se assim na condição das primitivas congregações, cujas consciências eram livres, e que preservaram sua liberdade de palavra e ação “unicamente submetidos ao poder civil”. A isso Hobbes acrescenta, em uma passagem discreta, mas extraordinária, que essa política “é talvez a melhor”. Não só ele aplaude o aumento da liberdade consecutivo à derrota do episcopado, bem como do presbiterianismo, como fala explicitamente em favor da organização política sob a qual todo mundo, se bem que submetido ao poder civil, é deixado em liberdade para expressar sua crença religiosa de acordo com os ditames da consciência” (SKINNER, 2010, p. 158-159).

futuras, sinaliza-se tão somente como a liberdade é tratada na realidade do Estado brasileiro, trata-se de um “direito” regulamentado pelo Estado por meio da sua legislação superior máxima, ou seja, o conteúdo previsto no 5º artigo da Constituição Federal de 1988, reconhecido com um dos artigos mais importantes da chamada “Carta Cidadã”, pois trata das garantias e dos direitos fundamentais dos cidadãos, remetendo a todos o princípio da igualdade sem distinção de qualquer natureza perante a Lei, entre esses o direito à liberdade, particularmente a liberdade de ir e vir, a liberdade de praticar qualquer religião sem ser censurado e, a liberdade de opinião e de expressão. Assim, nos termos hobbesiano, pode-se afirmar que a Constituição Federal de 1988 representa o maior pacto presente, que se desdobra em outras legislações, que também são compactuadas nos limites da democracia prevista na própria Constituição Federal de 1988.

Feita essa observação sobre a questão da liberdade, na atual configuração do Estado brasileiro, entende-se a importância de destacar a forma como Hobbes (2015) vai tratar, em sua obra, a relação de compatibilidade entre liberdade e necessidade, para isso ele se ampara no que denomina de “ações voluntárias dos homens”, que só se realizam porque o homem possui vontades e necessidades.

Sendo assim, as realizações de tais vontades e necessidades só são possíveis, porque ele também detém liberdade para agir, “tendo em vista que todo ato da vontade do homem e todo desejo e inclinação têm alguma causa que possui outra causa, elas formam uma corrente contínua”, que no pensamento hobbesiano se autoexplicam nesse movimento, nessa relação, “de modo que a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceriam óbvias para aqueles que pudessem enxergar as conexões das causas” (p. 193), porém, essa relação é apresentada por Hobbes como algo que se desencadeia através das determinações e do reconhecimento do papel central de Deus, sendo ele o primeiro elo de desencadeamento de todas as causas.

O debate sobre a relação entre liberdade e necessidade, assim como sua compatibilidade prevista no pensamento hobbesiano se constitui em um elemento importante que foi retomado, posteriormente, nos diferentes estágios da monumental produção teórica de Marx, cuja centralidade ontológica do trabalho promoverá o reconhecimento e o destaque da relação necessidade-liberdade nos escritos da sua maturidade, quando apresenta os conceitos de “reino da necessidade” e “reino da liberdade”, que foram aprofundados na ontologia do ser social em Lukács.

Em Locke⁷ haverá não só elementos que apontam para o libe-

7 Mello (2006) fornece um bom panorama sobre a vida, obra e cenário em que se processaram as ideias de Locke, aponta que o pensador “nasceu em 1632 no seio de uma família burguesa da cidade de Bristol. Seu pai, um comerciante puritano, combateu na guerra civil nas fileiras do exército do Parlamento. Em 1652 Locke foi estudar em Oxford, formando-se em Medicina e se tornando, posteriormente, professor daquela Universidade. Em 1666 foi requisitado como médico e conselheiro de lorde Shaftesbury, destacado político liberal, líder dos Whigs e opositor do rei Carlos II no Parlamento. Shaftesbury foi o mentor político de Locke, exercendo grande influência em sua formação liberal. Em 1681, acusado de conspirar contra Carlos II, Shaftesbury foi obrigado a se exilar na Holanda, onde faleceu dois anos depois. O envolvimento na conspiração de seu patrono obrigou Locke também a se refugiar na Holanda em 1683, de onde só retornou após a queda de Jaime II. “Em defesa da Liberdade, do Parlamento e da Religião Protestante”, com este lema gravado em seu estandarte Guilherme de Orange desembarcou em solo britânico para depor o rei Jaime II e encerrar, em 1688, um longo e tumultuado período da história inglesa. O século XVII foi marcado pelo antagonismo entre a Coroa e o Parlamento, controlados, respectivamente, pela dinastia Stuart, defensora do absolutismo, e a burguesia ascendente, partidária do *liberalismo*. Esse conflito assumiu também conotações religiosas e se mesclou com as lutas sectárias entre católicos, anglicanos, presbiterianos e puritanos. Finalmente, a crise político-religiosa foi agravada pela rivalidade econômica entre os beneficiários dos privilégios e monopólios mercantilistas concedidos pelo Estado e os setores que advogam a liberdade de comércio e produção. Em 1640, o confronto entre o rei Carlos I e o Parlamento envolveu o país em uma sangrenta guerra civil que só terminou em 1649 com a vitória das forças parlamentares. A *Revolução Puritana*, como foram denominados esses eventos, culminou com a execução de Carlos I e a implantação da república na Inglaterra. [...] Em 1660, a morte do Lorde Protetor envolveu o país em uma crise política cuja solução, para evitar uma nova guerra civil, foi a restauração da monarquia e o retorno dos Stuart ao trono inglês. Durante a *Restauração* (1660-1688) reativou-se o conflito entre a Coroa e o Parlamento, que se opunha à política pró-católica e pró-francesa de Stuart. Em 1680, no reinado de Carlos II, o Parlamento cindiu-se em dois partidos, os *Tories* e os *Whigs*, representando, respectivamente, os conservadores e os liberais. A crise da restauração chegou ao auge no reinado de Jaime II, soberano católico e absolutista. Os abusos reais levaram à união dos Tories e Whigs que, aliando-se a Guilherme de Orange, chefe de Estado da Holanda e genro de Jaime II, organizaram uma conspiração contra o monarca “papista”. Em 1688, Guilherme de Orange aportou no país à frente de um exército e,

ralismo, mas sim expressões nítidas que o demarcam como liberal e importante pensador dos processos revolucionários da burguesia inglesa e da defesa do parlamento e da divisão de poderes. Diferentemente de Hobbes, que centrava sua defesa no absolutismo monárquico. Entre as obras de Locke se destacam: 1) *Ensaio sobre o entendimento humano*; 2) *Carta sobre a tolerância*; 3) *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, sendo esse, a segunda parte de *Dois Tratados sobre o Governo Civil*.

Além da defesa da divisão dos poderes e da centralidade do parlamento nessa concepção de Estado, Locke (2014) irá refutar a ideia de que o poder monárquico é decorrente de uma questão familiar, ou melhor, da hereditariedade de Adão e das suposições bíblicas, que eram interpretadas de maneira que o poder do rei decorria de uma determinação e do reconhecimento de Deus. É sobre essa ideia que Locke desenvolve o que será denominado como Primeiro Tratado sobre o Governo Civil, pois para ele, “Adão não tinha, por direito natural de paternidade nem por dádiva de Deus, qualquer autoridade sobre seus filhos nem domínio sobre o mundo”, não reconhecia a existência de nenhuma prova que caracterizasse o direito de sucessão defendido pela igreja, assim como não havia “direito natural nem positivo de Deus que determine qual é o herdeiro legítimo” (p. 27).

Diversas serão as divergências que podem ser sinalizadas entre o pensamento lockeano e o pensamento hobbesiano, em especial, o próprio significado do estado de natureza, que para Locke (2014) não será um estado de guerra como definido por Hobbes (2015) em *Leviatã*. Porém, o caminho percorrido pelo pensador para expressar o significado e o papel do Estado Civil é similar ao pensamento hobbesiano, ou seja, ele parte do estado de natureza para apresentar e defender a existência de um contrato social, que possibilite um avanço nas relações

após a deposição de Jaime II, recebeu a coroa do Parlamento. A *Revolução Gloriosa* assinalou o triunfo do liberalismo político sobre o absolutismo e, com a aprovação do *Bill of Rights* em 1689, assegurou a supremacia legal do Parlamento sobre a realeza e instituiu na Inglaterra uma monarquia limitada (p. 81-83).

sociais em prol do bem comum, que culmine nessa ideia de Governo Civil, um governo que se constitui pelo consentimento dos governados, que Hobbes (2015) denominava como súditos e que Locke havia se debruçado a explicar nos escritos da sua mais difundida publicação, o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, obra essa que abarca as ideias que serão aqui apresentadas e analisadas.

Locke (2014) inicia sua exposição alertando que para compreender a constituição do poder político é necessário reconhecer alguns elementos que estão dados no estado de natureza, com destaque para a liberdade e a igualdade. Para ele, essa concepção de liberdade está atrelada ao direito que o homem possui de “ditar suas ações, e dispor de seus bens e pessoas como bem entenderem, e dentro dos limites do direito natural, sem pedir autorização nem depender da vontade de qualquer outro homem”, essa condição de liberdade está atrelada à condição natural de igualdade, pois todos possuem os mesmos direitos, são iguais entre si e estão no mesmo patamar sem nenhum elemento que possa condicionar uma espécie de hierarquia, com exceção da ordem do Soberano, que “por alguma declaração manifesta de sua vontade, deixe um acima do outro, e confira a ele, com toda clareza, o direito inquestionável de autoridade e soberania” (p. 29). Nas palavras do próprio Locke (2014), veja-se como essa liberdade consistia na garantia de direitos naturais e, também, no cumprimento de alguns deveres:

[...] embora esse seja um estado de liberdade, não é um estado de licença. Ainda que o homem desfrute de total liberdade de dispor de seus bens ou de si mesmo, não é livre para causar a própria destruição nem a de qualquer criatura que lhe pertença, exceto por algum motivo mais nobre que a sua própria conservação. O estado de natureza é composto por um direito natural que favorece todos os homens. A razão que ensina a toda humanidade, que dela tira proveito, pois, por sermos todos iguais e independentes, não devemos fazer mal ao próximo, atentando contra sua saúde e liberdade, ou seus bens. Somos obra de um poderoso e infinitamente sábio Criador, obedientes a um único soberano, concebidos ao mundo por sua vontade e ao seu serviço; somos todos de sua propriedade. Ele nos criou para durar segundo sua vontade e a de mais ninguém, e mesmo agradados com faculdades semelhantes,

e compartilhando uma mesma natureza, não há qualquer concessão que nos permita destruir o próximo, como se tivéssemos sido criados para usarmos uns aos outros, como fazemos com criaturas inferiores. O homem – à medida que é obrigado a preservar-se e a manter-se, mesmo quando sua própria existência não corre perigo – deve, dentro do possível, zelar pelo resto da humanidade; ele não pode, exceto para fazer justiça contra um infrator, tirar ou prejudicar a vida do próximo, nem subtrair elementos que tendem a preservá-la, como liberdade, saúde, membros do corpo ou, até mesmo, bens materiais (LOCKE, 2014, p. 30-31).

Justifica-se a opção em expor fielmente as palavras de Locke (2014) através dessa extensa citação, porque parece que, apesar do salto secular que separa este momento, essa ideia aparece ainda muito presente na forma como a questão política e também jurídica se apresenta no cenário atual. A ideia da liberdade individual e do direito inalienável da propriedade privada como elementos de uma força suprema e, posteriormente, legitimada por meio dos contratos, é algo que impera nos mais diversos discursos do senso comum, dos liberais de várias vertentes e nos discursos e práticas religiosas, em que a violência praticada contra qualquer infrator, especialmente, aqueles cuja infração cometida foi contra a propriedade privada, a violência contra eles acaba se justificando e passa a ser compreendida como justiça.

Assim, não é coincidência que em pleno século XXI o discurso favorável ao armamento como estratégia de segurança tenha se consolidado no imaginário social, podendo ser resumida no velho discurso da criminalização, que não é indiscriminada, e que aponta para a máxima: “*bandido bom é bandido morto*”. Porém, já que se lança essa observação comparativa e atemporal, é preciso destacar e defender que tal discurso tem se apresentado na ordem do dia de maneira cada vez mais seletiva, a banalização da morte do “bandido bom” tem classe e cor no Brasil, em resumo, “fazer justiça contra um infrator” é moralmente permitido, desde que seja preto e pobre.

Apesar de se provocar essa reflexão ao apontar essa consideração sobre a atual realidade, é preciso atentar que se está analisando o que

Locke (2014) considera como estado de natureza, não se trata de uma liberdade, ou melhor, de um direito de um Estado civil, essa garantia está dada e é apontada como inerente ao próprio direito natural, entendido por Locke como direito natural estabelecido pelas Leis de Deus. Além da possibilidade de fazer justiça com as próprias mãos, quando depurado com alguma atitude infratora, “quem foi lesado, além do direito de punir, comum a todos os homens, possui ainda o direito pessoal de buscar reparação junto a quem o lesou” materialmente em seu patrimônio (p. 32). Fica reiterado, então, que não se trata apenas de infração contra a vida, mas também contra patrimônio. Possivelmente, essa seja a maior preocupação do pensador e da realidade de seu tempo, que pouco parece se distinguir do atual⁸.

Ao discorrer sobre o estado de natureza, o próprio Locke (2014) se coloca favorável ao governo civil como “melhor remédio” para resolução desse tipo de problema, que faz com que o homem movido pela paixão e pela vingança acabe perdendo a noção de suas ações e exagere na forma de punir, nesse caso, na forma de fazer justiça, afinal, a reação é algo socialmente referendado no estado de natureza. Ao fazer a defesa do governo civil como regulador dessas questões, Locke (2014) afirma que é preciso considerar que o estado de natureza seja uma realidade, não se trata de mera alusão ou expressão metafórica, o estado de natureza existe e não é eliminado, simplesmente, por associações estabelecidas entre os homens. Para ele, a constituição de um “único corpo político” somente é possível por meio de um entendimento mútuo entre os homens, através de um consentimento.

8 Inúmeros são os episódios que poderiam ser relatados sobre a forma como os homens justificam suas brutais ações por meio da ideia de “fazer justiça com as próprias mãos”. Um dos casos mais emblemáticos e que tomou grande proporção midiática foi a violência sofrida por um rapaz no dia 31 de janeiro de 2014, no bairro Flamengo no Rio de Janeiro. Um jovem negro foi aprisionado nu com uma trava de bicicleta junto a um poste de rua, além de aprisionado foi torturado e sofreu vários golpes por todo o corpo. O mesmo só conseguiu ser libertado após ser encontrado por uma senhora, que entrou em contato com o Corpo de Bombeiros, que precisou usar um maçarico para conseguir destruir a trava. O caso foi noticiado por diversos meios de comunicação e gerou posições controversas nas redes sociais, com forte apelo contrário aos Direitos Humanos e justificativas apoiadas na acusação e criminalização da vítima, por supostamente se tratar de um ladrão, conforme inúmeras postagens de internautas.

Esse consentimento é possível porque o homem não é um animal que consiga se desenvolver sozinho, ele precisa estabelecer relações para que seu desenvolvimento seja mais pleno e para que suas necessidades sejam contempladas por meio de uma vida em comunidade e harmônica. No estado de natureza isso não está dado e, sendo o homem um ser de necessidades, “para supri-las, bem como quaisquer outras imperfeições, à medida que vive por contra própria, é naturalmente induzido a buscar uma relação de amizade e associação com outros homens” (p. 35-36). Dessa forma, Locke (2014) defende que é esse o motivo inicial que culmina nas organizações e formações de “sociedades políticas”, fazendo com que através de suas respectivas vontades individuais essa dimensão política apareça como fruto de seus respectivos consentimentos.

Diferentemente do que defende Hobbes, para Locke (2014) o estado de guerra não é algo que possa ser entendido como inerente ao estado de natureza, mas sim como algo que pode ou não se desencadear nesse e pelo direito natural que o homem possui. Porém, esse estado de guerra, no pensamento lockeano, não está dado pela própria concepção do estado de natureza, esse precisa ser declarado “por meio de palavras ou ações”, essa declaração não aponta tão somente algo precipitado, “mas de um plano sério que se estabelece sobre a vida de outro homem, deixando-o em estado de guerra contra quem lhe declarou tal intenção” (p. 36). No estado de natureza os “homens vivem de acordo com a razão, sem um superior que lhes seja comum no planeta com autoridade para proferir julgamentos entre eles”, ao não existir essa figura de um juiz comum, essa razão pode levar o homem a querer fazer uso da força e instituir o estado de guerra. A instituição ou declaração do estado de guerra é a declaração de que a liberdade está ameaçada e passiva de ser subtraída pelo interesse do outro em controlar e governar através do uso da força. Nas palavras de Locke (2014), essa declaração e o uso dessa força:

[...] é contrário ao direito de minha liberdade, fazendo de mim um escravo. Ser livre de tal força é a única garantia de minha preserva-

ção; e a razão, em nome dessa preservação, manda que eu considere inimigo quem quer que não obedeça aos meus limites e tome minha liberdade; portanto, aquele que ameaça me escravizar fica em estado de guerra comigo. Aquele que, no estado de natureza, tirasse a liberdade de alguém, supostamente teria um plano para subtrair algo mais, haja vista ser a liberdade a base de tudo o que resta; ele que, no estado societário, tiraria a liberdade pertencente àqueles da sociedade ou da nação, supostamente teria planos de subtrair tudo o mais dessas pessoas, e, portanto, tal situação constituiria um estado de guerra (LOCKE, 2014, p. 38).

A declaração do estado de guerra não está diretamente relacionada a uma ameaça explícita, mas também a simples deduções que se possam fazer em relação aos interesses do outro. Pois, na falta de um juiz comum, fato possível somente no estado de natureza, “o emprego da força sem direito sobre um homem caracteriza um estado de guerra, havendo um juiz comum ou não” (p. 39). Assim, a compreensão sobre o estado de guerra, no pensamento lockeano, não decorre meramente do estado de natureza, mas sim do uso da força, ainda que sob o governo civil ou em uma sociedade política, essa possibilidade é consideravelmente reduzida ou anulada.

Sendo o estado de natureza um estado de verdadeira condição de liberdade, o uso da violência precisa ser problematizado para que possa ser entendido como estado de guerra. Na leitura de Locke (2014), o que demarca essa diferenciação é o que ele denomina como “boa-fé” por parte dos homens, não existindo essa postura “eclode a guerra sobre os inocentes, que não tendo a quem apelar na Terra, só podem apelar aos céus!” Assim sendo, parece que tanto Locke (2014) quanto os homens do seu tempo vão duvidar desse atendimento emergencial vindo de um céu infinito e optaram, consensualmente, em se adaptar à sociedade, ao poder comum. Com isso, tem-se a renúncia do estado de natureza em nome da constituição de uma autoridade, de um juiz que atue nas controversas postas pelos homens, colocando fim à guerra e coibindo a possibilidade de essa emergir.

No momento que Locke (2014) se reporta para a exposição sobre a questão da escravidão, conseqüentemente, essa temática será apresentada, de forma articulada com a retomada do debate sobre a liberdade, que no estado de natureza está afirmada como direito natural. O debate sobre a relação de contrários entre liberdade e escravidão, que limita a liberdade ao fato do homem não ser escravo, vai levar Locke a elaborar e defender uma concepção de escravidão no mínimo desumana e sem qualquer tipo de envolvimento com projetos e processos civilizatórios, que se contrapõem a essa forma tão perversa de aniquilamento da vida do outro pela usurpação da força do trabalho e pela destituição da condição humana dos homens vitimados pelo escravismo. Nessa relação esboçada entre o binômio liberdade e escravidão, encontra-se no pensamento lockeano a seguinte concepção de liberdade:

A liberdade natural do homem deve ser livre de qualquer poder superior na Terra, sem estar sujeito à vontade ou autoridade legislativa dos demais homens, mas deve ter, tão somente, a lei natural como seu preceito. Na sociedade, a liberdade do homem não deve estar de forma alguma sujeita ao poder legislativo, salvo o estabelecido por consentimento da comunidade civil, nem pelo domínio de qualquer vontade, ou impedimento de qualquer lei, exceto o que for aprovado pelo legislativo, de acordo com a confiança que se deposita nele. [...] A liberdade dos homens sob a tutela do governo – um código de regras para viver – é comum a todos da sociedade, e instituída pelo poder legislativo que dela nasce; a liberdade para seguir meu livre-arbítrio em todos os assuntos que a lei não contempla; e não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem. A liberdade natural existe quando não há qualquer coibição, ou seja, a liberdade natural só é possível pela lei natural (LOCKE, 2014, p. 41).

A ausência dessa liberdade que é reconhecida pela lei natural, pode culminar na escravidão, no que o pensador irá denominar como “condição perfeita da escravidão”, que se constitui na continuação do estado de guerra e nas conseqüências dessa, resultando na figura do aprisionado (derrotado) e do seu conquistador (vitorioso). Dessa condição do homem aprisionado e do outro que lhe aprisionou será possível

findar o estado de guerra por meio do estabelecimento de um pacto entre ambos, remetendo ao aprisionado a condição de obediência, ou seja, de escravo de quem lhe aprisionou. Dessa forma, surge aqui um dos falsos dilemas entre liberalismo e escravidão, que alguns especialistas tentam imprimir às várias tendências liberais que se colocam na batalha de ideias.

Tem-se, então, que o reconhecido pai do ideário liberal, ao mesmo tempo em que imprime uma centralidade da liberdade naquilo que futuramente viria a ser denominado como liberalismo, traz nessa concepção a abertura para a legitimação do escravismo. O reconhecimento do papel ocupado por Locke é demarcado no erudito estudo realizado por Losurdo (2006), um dos elementos apresentados nesse estudo é o panorama das nomeadas revoluções liberais, apontadas por Losurdo nos episódios, que demarcaram as transformações econômicas e políticas da Inglaterra, da Holanda e dos Estados Unidos. Em sua avaliação, a obra de Locke é um momento impar da preparação e de consagração ideológica dos acontecimentos que decorrem, fundamentalmente, da Revolução Gloriosa, que vão marcar o nascimento da Inglaterra liberal, mas também servem de referência teórica para elaboração da Constituição dos Estados Unidos da América (EUA), consagrada pelos intelectuais alinhados ao ideário liberal “como o capítulo mais glorioso da história da liberdade” (p. 39).

Para Losurdo (2006), apesar da ideia em torno da liberdade e da condenação do absolutismo monárquico inscritos no pensamento lockeano, “no âmbito dessa celebração da liberdade, se abrem fendas assustadoras, pelas quais passa na realidade a legitimação da escravidão nas colônias” (p. 35), como já destacado anteriormente através dos próprios escritos de Locke (2014), quando o mesmo assinala “a condição perfeita da escravidão” decorrente exclusivamente da relação entre vitorioso e derrotado no estado de guerra.

Na obra de Losurdo (2006) se encontra um dado importante que demarca não só o papel de Locke como pensador inglês, mas também

uma questão de âmbito pessoal que ao invés de colocar em xeque as ideias sobre a constituição da escravidão, defendida no *Segundo Tratado do Governo Civil*, na verdade, acabam justificando porque Locke, ao conclamar a liberdade e hastear essa bandeira como questão central do seu pensamento, irá contraditoriamente defender a escravidão, em termos, diga-se mais sutis, levando seu leitor e/ou seguidor a se deparar com uma espécie de justificativa para a escravidão. Losurdo (2006) chama atenção para o fato de que, “além do comércio dos negros, como acionista da Royal African Company, o filósofo inglês interessado na marcha expansionista dos colonos brancos enquanto secretário (em 1673-74) do Council of Trade and Plantations” (p. 36), fato que faz com que Losurdo (2006) considere não só a escravidão dos negros deportados da África, mas também pondere que a sorte reservada aos índios poderia não ser melhor que a dos negros, dado o papel escravagista exercido pelo Locke como empresário e investidor no tráfico de negros.

Porém, o próprio Losurdo (2006) destaca o caráter diferenciado que a população indígena exercerá nas interpretações dos clássicos liberais e, também no pensamento lockeano, os índios são tratados como “bestas selvagens” e, posteriormente, havia um consenso na opinião pública em não os enfrentar. Não é acidental que na realidade brasileira a interrupção da escravização dos indígenas antecede, consideravelmente, o suposto fim da escravidão dos negros. Ainda que essa questão seja considerada, Losurdo (2006) não pestaneia em afirmar que, contraditoriamente, nas três revoluções liberais a “reivindicação da liberdade e justificação da escravidão e dizimação (ou aniquilação) dos bárbaros, se entrelaçam estreitamente” (p. 39), fazendo com que o próprio significado da liberdade e do liberalismo deva ser questionado desde o seu próprio surgimento.

O entrelaçamento entre a defesa da liberdade com o que Losurdo (2006) denomina como “dois trágicos capítulos da história moderna” (e contemporânea), ou seja, com a defesa do escravismo e a dizimação da população indígena é algo que se arrasta até os dias atuais, e que possui

particularmente no Continente Americano as marcas dessa **liberdade branca** defendida pelo ideário liberal de Locke, que faz com que o véu de silêncio e a guilhotina da história tentem minimizar e pulverizar as marcas que estão fortemente expostas dessa divisão, que demarca a opressão explícita de um determinado grupo de pessoas. Posto isso, ao se externar o complexo antagonismo dessa concepção de liberdade, entende-se que “não adianta recorrer ao historicismo vulgar para “explicar” ou remover o entrelaçamento surpreendente entre liberdade e opressão”, como tentam fazer os defensores aguerridos do ideário liberal, a imensurável discrepância está há séculos exposta, “o paradoxo continua de pé, e esse espera uma explicação efetiva e menos consolatória” (p. 46).

Losurdo (2006) se respalda em Hegel para apontar uma hipótese sobre os motivos que levam os liberais e seus fiéis a acreditarem nessa liberdade sem liberdade, ou melhor, nessa liberdade que escraviza e constrói hierarquias étnico-raciais. Ele relembra que “o que é notório, justamente porque é *notório*, não é *conhecido*. No processo do conhecimento, o modo mais comum de enganar a si mesmos e aos outros é pressupor algo notório e aceitá-lo como tal” (HEGEL *apud* LOSURDO, 2006, p. 39). Aqui, novamente se abre um parêntese para lançar mais uma problematização em torno das questões que parecem centrais e mais populares em texto constitucional, o chamado Estado Democrático de Direito e o próprio direito à liberdade, que se analisa ser tão notório, mas também tão desconhecido.

Precisa-se demarcar, com maior detalhe, um elemento central e determinante do pensamento lockeano, que se entrelaça com o debate da liberdade e se caracteriza como questão determinante do objeto de pesquisa, trata-se da propriedade privada, nesse momento, tratada pelo viés do pensamento de Locke (2014). Sua concepção também se diferencia da concepção hobbesiana, e apresenta questões até então inovadoras.

Em Hobbes (2015), é o *Leviatã* que institui a propriedade privada, essa não é reconhecida no estado de natureza, já em Locke (2014), a

propriedade é uma construção do homem que trabalha, do trabalho executado junto à natureza, porém essa possibilidade de constituição e demarcação da propriedade é algo decorrente da Lei de Deus e de seu mandamento para que os homens trabalhem. Amparados nessa Lei de Deus, que ordena ao homem subjugar as coisas do mundo, esse domínio e controle dos bens comuns concede autorização para que o homem se aproprie dessas, assim, “a condição da vida humana, que requer trabalho e a criação de materiais para o trabalho, necessariamente introduz o conceito de posses privadas” (p. 48), com isso se tem a naturalização do que hoje se chama de propriedade privada, que no pensamento lockeano surge como direito natural e Lei de Deus e, posteriormente, se regulamenta por meio das Leis Civis, ou seja, do Estado.

Manent (2015), ao analisar a relação entre trabalho e propriedade, no pensamento lockeano, vai defender que “o homem lockeano é mais hobbesiano do que o homem de Hobbes”, pois entende que, em sua exposição, “Locke ao simplificar Hobbes, torna-o mais coerente”, ao tentar naturalizar os direitos do indivíduo partindo apenas da fome que eles sentem, acaba mostrando que os direitos do homem são apenas atributo do simples indivíduo, e minimiza as questões mais complexas que devem ser compreendidas dentro dos processos históricos que as relações sociais exigem e se constituem.

Tem-se, então, na obra do pensador inglês, o âmago das ideias dos economistas clássicos, que desenvolveram a lei do valor com base no trabalho, pois em Locke (2014) o trabalho é o fundamento que dá origem à propriedade privada. O trabalho é entendido por meio do conjunto de ações desenvolvidas pelo homem, que faz com que as coisas, naturalmente comuns a todos, saiam desse plano comum para pertencer a quem lhe dominou/controlou/produziu. Tanto a caça, como a pesca, o plantio e tantas outras atividades são entendidas como trabalho, e o fruto dessa ação se torna propriedade de quem a controlou, caso tenha sido produzido pelo trabalho do escravo, é preciso recordar que o escravo

já é uma coisa sob a propriedade privada do seu senhor, sendo assim, a coisa resultante do trabalho é de pertencimento desse duplo proprietário.

Ironicamente, Locke (2014) decretou que o trabalho “é propriedade inquestionável do trabalhador, e, assim, nenhum outro homem tem direito àquilo que agregou” (p. 44), mas essa consideração está distinguindo a produção desenvolvida para o próprio consumo da produção para acumulação e comercialização. No caso do trabalho escravo, o trabalhador não é proprietário nem imediato muito menos mediato, em decorrência das condições de sobrevivência dos mesmos, sendo notável que nem mesmo essa produção inicial lhe pertença, pois sua alimentação e condições de vida são dadas por aquilo que o proprietário julgar necessário. Essa questão é ignorada por Locke (2014), que vai trabalhar com a ideia da universalização do que se pode chamar de resultado primário do trabalho, ou seja, o trabalho para própria subsistência das necessidades básicas. Isso não pertence ao escravo, ainda que ele seja alimentado, essa alimentação não se realiza conforme seu próprio controle e necessidade.

Ao apresentar sua teoria sobre a propriedade privada, Locke (2014) expõe também como essas coisas vão passar a constituir um determinado valor, cujo valor está atrelado ao esforço e ao trabalho dispendido para produção do mesmo. A teoria lockeana da propriedade já apresenta, explicitamente, que o valor do produto está atrelado ao “valor que o trabalho agrega”, fazendo com que esse valor exceda ao “valor das coisas *in natura*, ou seja, o trabalho é responsável por grande parte das coisas que são agradáveis ao homem neste mundo. E o solo que produz a matéria-prima conta pouco no cálculo ou, no máximo, uma parte bem pequena dele” (p. 52-53).

Além de remeter ao trabalho o fundamento do valor, Locke (2014) apresenta em sua teoria da propriedade o surgimento do dinheiro como regulador de trocas, que vai aparecer como consequência do trabalho, que deixa de ser realizado somente para saciar as necessidades, e passa a ser realizado com intuito de acumulação, considerando a Lei de

Deus que estabelece a criminalização do desperdício, ou seja, fazer “uso de uma parte maior da que podia, o que lhe valeria a acusação de haver roubado as demais pessoas” (p. 55). Para que essa acusação não ocorresse, o homem poderia distribuir uma parte da sua colheita ou trocá-la por outros produtos com menor prazo de perecimento. Ao agir dessa forma, não estaria lesando o direito dos outros⁹, “haja vista que os excedentes de sua legítima propriedade não estavam no tamanho de suas posses, mas na deterioração inútil de qualquer coisa em seu poder” (p. 55).

Dessa forma, o que poderia regulamentar as trocas além desse valor atribuído pelo trabalho dispendido para produção de determinado produto, aparece na figura do dinheiro, moeda e dos bens duradores, “o ouro, a prata e os diamantes são coisas que a imaginação ou os acordos valorizam, mais do que o próprio uso e a necessidade à vida” (p. 53). Locke (2014) já reconhecia o caráter invertido do papel das coisas nessas relações de troca, seu relato é instigante sobre a forma como a valorização desses bens ultrapassa o valor dos produtos que podem saciar as necessidades humanas, fazendo com que o dinheiro, na forma do ouro, da prata e do diamante se constituíssem na mais valiosa necessidade humana.

Sobre essas características e elementos que demarcam uma consequência paradoxal na forma como o pensamento lockeano se expressa, Manent (2015) se debruça a mostrar como tais questões vão se caracterizar como conteúdo fundamental nas elaborações, que vão culminar na doutrina liberal. Para ele:

[...]o indivíduo possui um direito natural a uma propriedade que não tem limites naturais. Não tem limites naturais, porque a invenção da moeda permite tornar incorruptível qualquer quantidade de bens corruptíveis e porque o valor das coisas provém do trabalho humano, e não da bondade da natureza. Donde resulta uma consequência paradoxal: o direito de propriedade é naturalmente destacado do trabalho que está na

⁹ Manent (2015) chama atenção para o movimento realizado por Locke para elaboração de sua teoria da propriedade. Sua interpretação é que o pensamento lockeano desencadeará uma série de procedimentos com objetivo de abolir os dois limites estabelecidos por Locke no tocante ao direito de propriedade nesse primeiro nível do estado de natureza, ou seja, criar mecanismos para que a produção em excesso seja algo moralmente aceito através de um suposto compartilhamento da produção (p. 84).

sua origem. A partir do momento, com efeito, em que a moeda permite representar e conservar quantidades de trabalho, o proprietário legítimo já não é necessariamente o trabalhador: basta que a troca seja livre para que a propriedade conserve o seu valor e, portanto, continue a representar a quantidade de trabalho que incorpora. Quem, por exemplo, não produzindo vive da compra e venda de bens é legitimamente proprietário: não rouba ninguém, nada retira à quantidade de valor disponível na sociedade, mas, pelo contrário, conserva-a, põe-na em circulação, ou em operação e, portanto, tende a acrescentá-la. Desde que a propriedade, que entrou no mundo pelo trabalho se tornou valor representado pela moeda, o direito do proprietário foi legitimamente destacado do direito do trabalhador (MANENT, 2015, p. 86).

O autor aponta que, para além da separação e distinção do “direito do proprietário” e do “direito do trabalhador”, a questão da justificação do direito de propriedade deixa de ser individualista e moral para se constituir em uma justificação da sua utilidade econômica, apoiada na justificação coletiva e utilitarista. Incorporam-se a esses elementos a maneira como Locke (2014) elabora sua teoria sobre o poder paterno e sobre a sociedade civil, como elementos que vão legitimar o direito à propriedade. A instauração de um acordo voluntário, que funda a “sociedade conjugal”, é tratada como fato decorrente da Lei de Deus, que criou o homem e lhe dotou de entendimento e linguagem para que não vivesse sozinho. Locke reconhece a “sociedade conjugal” como a primeira instituição que demarca a forma de uma sociedade, a união heterossexual entre homem e mulher é o que cria a instituição família, nunca é demais lembrar que essa definição está apontando e legitimando o formato da família burguesa. Entre a união do homem com a mulher, a família se amplia na figura dos filhos, “na continuação veio a relação entre senhor e servidor. E assim foram se desenvolvendo os demais núcleos que, se fossem reunidos, mostrariam o que verdadeiramente são: uma grande família” (p. 73). A instituição familiar e o poder exercido pelo pai, que é reconhecido como direito natural, vai se respaldar nas Leis de Deus e no significado atribuído para a figura de Adão e aos seus desdobramentos nas relações travadas que

regiam toda a sua posterioridade, que Locke (2014) denomina como “direito da razão”. Sobre a relação entre as Leis e a liberdade, o filósofo inglês declara:

Portanto, mesmo que mal interpretadas às vezes, as leis não têm a finalidade de abolir ou coibir, mas de preservar e aumentar a liberdade. “Em todas as situações em que os seres gerados são passíveis de julgamento, *“onde não há lei, não há liberdade”*; pois liberdade significa estar livre da restrição e violência causada por outros, o que não acontece onde não há leis”. Ser livre não significa, como nos dizem, ter “a liberdade irrestrita de fazer tudo que quisermos” (quem seria livre, permanecendo refém das vontades dos outros?). Ser livre é ter a liberdade de ditar suas ações e dispor de seus bens, e de todas as suas propriedades, de acordo com as leis regentes; e, dessa forma, não ser sujeito à vontade arbitrária de outros, podendo seguir livremente a sua própria vontade (LOCKE, 2014, p. 61).

A existência e o reconhecimento do poder paterno são fruto da própria responsabilidade que é incumbida ao pai, não se trata de tolher a liberdade do homem em seu nascimento, mas sim de melhor organizar as relações e restringir a liberdade para o homem em sua infância, quando não lhe são reconhecidas as faculdades do conhecimento e da razão. O estabelecimento dessa lei não aponta para ausência da racionalidade, ao contrário, para Locke (2014) “nascemos livres e racionais; mas temporariamente inaptos a exercer essas condições. A idade traz com ela a liberdade e, também, a razão” (p. 63). Essa relação de dependência dos filhos, imposta pelo cerceamento da liberdade, se reproduz entre as gerações na medida em que os filhos herdaram dos pais a liberdade, os valores e, também, a propriedade. Sendo assim, a família, enquanto instituição burguesa, se constitui em um elemento imprescindível para perpetuação da propriedade privada e de sua lógica.

Tem-se aqui um elemento do pensamento lockeano, que atravessou séculos e que se reproduz até os dias atuais, não só o significado da família e do poder paterno, mas principalmente a questão da liberdade como direito natural, mas só conquistada na chamada idade da razão. Condição essa, prevista inclusive nos Códigos e na Lei máxima, a

Constituição Federal de 1988, que traz questões de recortes geracionais, imputando a tais recortes alguns direitos, entre esses o direito a algumas liberdades só possíveis mediante uma determinada faixa etária. Nesse ponto, cabe concordar com o que Locke estava apontando concordância com o impacto dessa teoria, não com seus fundamentos, seja para os monarcas do seu tempo, seja para as relações sociais do tempo presente, ambos contextos históricos não podem negar a consistência desse poder familiar e sua relação fundamental com o direito à propriedade que, como já apontado, se cristalizou inclusive nas legislações em vigência.

Essa configuração é tão marcante e determinante, que no desenrolar da história entre o contexto de Locke até os dias atuais, vários elementos dessa relação família-propriedade acabam se apresentando, em pleno século XXI, como modelo e padrão a ser seguido e valorizado. Hobsbawm (2007) apresenta uma análise sobre a constituição do “mundo burguês”, se detendo particularmente ao século XIX. Ao apresentar as características que marcam a instauração do que ele chama de mundo burguês, o historiador destaca o papel da família como instituição central no contexto desse mundo. Ele percorre pelos valores que são legitimados pela burguesia e aponta desde o significado da ceia de Natal, o padrão de requinte e de beleza, passando pelas vestimentas, pelos objetos domésticos – com ênfase ao papel do piano nos lares das famílias abastadas – que demarcava poder, *status* e influência. Destaca, ainda, as questões relacionadas à moralidade sexual e aos papéis que o homem e a mulher deveriam exercer dentro dessa sociabilidade, sendo possível observar desde então o papel subalterno da mulher. Ao apresentar esse contexto, o autor expõe o significado da família para preservação da propriedade, conforme segue:

A “família” não era meramente a unidade social básica da sociedade burguesa, mas também a unidade básica do sistema de propriedade e das empresas de comércio, ligada a outras unidades similares por meio de um sistema de trocas de mulheres-mais-propriedades (o dote do casamento) em que as mulheres deveriam ser, pela estrita convenção derivada de uma tradição pré-burguesa, *virgines intactae*. Qualquer

coisa que enfraquece essa unidade familiar era inadmissível, e nada a enfraquecia mais do que a paixão física descontrolada, que introduzia herdeiros e noivas “inadequados” (isto é, economicamente indesejáveis), separava maridos de mulheres e desperdiçava recursos comuns (HOBBSAWM, 2007, p. 329).

Apesar da contextualização do autor se reportar ao século posterior ao das elaborações e do pensamento de Locke, isso não retira a relevância dessa observação, ao contrário, demarca com muita propriedade como as ideias que sustentaram o liberalismo e o mundo burguês vão se espriar para o desenvolvimento histórico das relações sociais, em especial, se desvencilhando da suposta liberdade humana para fortalecimento cada vez mais irrestrito do direito à propriedade privada. Tendo a instituição familiar um papel fundamental para reprodução desse ideário e dos valores preconizados pela burguesia, antes em ascensão e agora devidamente consolidada.

Manent (2015), ao fazer um balanço sobre o significado da teoria lockeana para as concepções de justiça, que imperam nas sociedades nas quais o direito à propriedade privada é cláusula pétrea, vai apontar que “é um absurdo interrogar sobre a justiça do direito de propriedade, pois a própria ideia de justiça pressupõe a propriedade” (p. 90), pode-se ampliar a avaliação apontada por ele e afirmar que, atualmente, todas as relações e todos os valores no atual estágio do modo de produção capitalista são determinados e pressupostos pela primazia do direito à propriedade privada.

Posto isso, não se trata apenas de entender a dimensão que desse direito de se apropriar de algo externo e público e torná-lo privado ocupa nas vidas das pessoas e se constitui como elemento central do pensamento lockeano, mas sim compreender como esse pensamento se caracteriza como embrião, supostamente científico, para a economia política e para seus precursores, com destaque para Adam Smith¹⁰ e David

10 Hobsbawm (2017) conceitua da seguinte forma a contribuição de Smith para o desenvolvimento da economia política, do liberalismo e do capitalismo: “O argumento social da economia política de Adam Smith era tanto elegante quanto conformador. É verdade que a humanidade

Ricardo¹¹. Porém, aqui reside inclusive outro contraste na maneira como Locke desenvolve seu pensamento, ao se comparar com o discurso liberal contrário ao poder do Estado, pois ao remeter centralidade para o

consistia essencialmente de indivíduos soberanos de certa constituição psicológica, que buscavam seus próprios interesses através da competição entre uns e outros. Mas poderia ser demonstrado que estas atividades, quando deixadas tanto quanto possível fora de controle, produziam não só uma ordem social “natural” (distinta da artificial imposta pelos interesses estabelecidos, o obscurantismo, a tradição ou a intromissão ignorante da aristocracia), mas também o mais rápido aumento possível da “riqueza das nações”, quer dizer, do conforto e do bem-estar e, portanto, da felicidade, de todos os homens. A base desta ordem natural era a divisão social do trabalho. Podia ser cientificamente *provado* que a existência de uma classe de capitalistas donos dos meios de produção beneficiava a todos, inclusive aos trabalhadores que se alugavam a seus membros, exatamente como poderia ser cientificamente comprovado que os interesses da Grã-Bretanha e da Jamaica estariam mais bem servidos se aquela produzisse mercadorias manufaturadas e essa produzisse açúcar natural. O aumento da riqueza das nações continuava com as operações das empresas privadas e a acumulação de capital, e poderia ser demonstrado que qualquer outro método de assegurá-lo iria desacelerá-lo ou mesmo estancá-lo. Além do mais, a sociedade economicamente muito desigual que resultava inevitavelmente das operações de natureza humana não era incompatível com a igualdade natural de todos os homens nem com a justiça, pois, além de assegurar inclusive aos mais pobres condições de vida melhores, ela se baseava na mais equitativa de todas as relações: o intercâmbio de valores equivalente no mercado. Como disse um moderno erudito: “nada dependia da benevolência dos outros, pois para tudo que se obtinha era devolvido, em troca, um equivalente. Além disso, o livre jogo das forças naturais destruiria todas as posições que não fossem construídas com base em contribuições ao bem comum” (HOBSBAWM, 2017, p. 369).

11 A contribuição de David Ricardo para o desenvolvimento da sociabilidade burguesa é assim descrita por Hobsbawm: “A economia política de David Ricardo, uma obra-prima de rigor dedutivo, introduziu assim consideráveis elementos de discórdia na natural harmonia em que os primeiros economistas tinham apostado. E até mesmo enfatizou, bem mais do que o tinha feito Smith, certos fatores que se poderia esperar que detivessem a máquina do progresso econômico, atenuando o suprimento de seu combustível essencial, tal como uma tendência para o declínio da taxa de lucros. E mais ainda, David Ricardo criou a teoria geral do valor como trabalho, que só dependia de um leve toque para ser transformada em um argumento potente contra o capitalismo. Contudo, seu domínio técnico como pensador e seu apaixonado apoio aos objetivos práticos que a maioria dos homens de negócios britânicos advogavam – o livre comércio e a hostilidade aos proprietários de terras – ajudaram a dar à economia política clássica um lugar ainda mais firme que antes na ideologia liberal. Para efeitos práticos, as tropas de choque da reforma da classe média britânica no período pós-napoleônico foram armadas com uma combinação de utilitarismo benthamita e economia ricardiana. Por sua vez, as maciças realizações de Smith e Ricardo, respaldadas pelas do comércio e da indústria britânica, fizeram da economia política uma ciência em grande parte britânica, reduzindo os economistas franceses (que tinham, no mínimo, compartilhado da liderança no século XVIII) a um papel menos importante de simples predecessores ou auxiliares, e os economistas não clássicos a um amontoado de franco-atiradores” (HOBSBAWM, 2017, p. 371).

direito à propriedade privada e abrir as portas para a economia política, Locke (2014) vai defender que a economia não se basta em si mesma, a garantia da sua existência exige a mediação de uma instituição política. Aqui, ele se encontra com Hobbes, apesar de discordar do estado de guerra apontado no pensamento hobbesiano.

O fato da família, aparentemente conotar uma comunidade civil, por meio das atribuições e tarefas que envolvem os seus respectivos membros, não faz com que Locke (2014) reconheça que essa instituição, mesmo que numericamente representativa, se trate de uma sociedade civil. Assim como ele não reconhece essa legitimidade do absolutismo monárquico. Ao tratar sobre a sociedade política ou civil, fica explicitamente evidente a forma como sua posição contrária ao absolutismo monárquico também se coloca como um dos elementos que demarca sua teoria. Assim, como essa sociedade política poderia se constituir? Nas palavras do próprio Locke:

[...] sempre que houver um grupo de homens unidos em uma única sociedade, sendo que cada um renuncie seu poder executivo em favor do direito natural, e o submeta ao público, lá e tão somente lá, haverá uma única sociedade civil ou política. Feito isso, havendo um grupo de homens, em estado de natureza, que adentre uma sociedade para a constituição de um povo e um mesmo corpo político, num governo soberano; ou, ainda, quando qualquer homem adentre esse grupo de homens, e submeta-se ao governo já instituído, e, com isso, autorize a sociedade, ou, o que é o mesmo, ou seu legislativo, a fazer leis para ele também; tudo isso deve ser feito em prol do bem público da sociedade, prestando-lhe assistência e fazendo com que as leis sejam cumpridas. Isso desloca os homens do estado de natureza para a comunidade civil, ao estabelecer um magistrado local, investindo-o de autoridade para ajuizar sobre todas as controvérsias e corrigir as ofensas que podem ocorrer a qualquer membro da comunidade civil. Nesse caso, o juiz é o legislativo, ou nomeia magistrados para tal. E havendo um número de homens unidos, mas poder decisivo algum para o qual apelar, tais homens permanecem no estado de natureza (LOCKE, 2014, p. 79).

O papel dessa sociedade política tem raiz central na necessidade de um poder comum que conserve a propriedade privada e regule as relações. Sua formação está alicerçada no livre consentimento de

todos, ou melhor, no princípio da maioria, das decisões majoritárias, com intuito de garantir a segurança que poderia estar comprometida quando os homens por ventura buscassem se beneficiar sem atentar para as observações da Lei de Deus, prejudicando os demais e deixando de cumprir e zelar os princípios da equidade e da justiça, que demarcavam que todos eram iguais e que a propriedade era decorrente do trabalho de cada homem.

Diferentemente de Hobbes (2015), o contrato para Locke não está atrelado às figuras do soberano e dos subordinados, ou entre governantes e governados. O contrato consensual e fundado nas decisões majoritárias seria estabelecido entre homens iguais e livres, não se tratava de criar novos direitos para regular as relações, mas sim de garantir os direitos naturais e pactuar coletivamente a elaboração das legislações necessárias para preservação de tais direitos, imprescindivelmente do direito à liberdade e à propriedade.

Na *Carta Sobre a Tolerância*, Locke (2012) também destaca a mesma conceituação sobre a sociedade civil, para ele a comunidade é “uma sociedade de homens, constituída somente para que estes obtenham, preservem e aumentem seus próprios interesses civis”, ou seja, o fundamento da transição do estado de natureza para a sociedade civil também está sustentado na necessidade de preservar a propriedade. Locke (2012) deixa isso explícito quando expõe qual sua compreensão sobre “interesse civil”, aponta ele se tratar da “vida, a liberdade e a salvaguarda do corpo e a posse de bens externos, como dinheiro, terras, casas, móveis e assim por diante” (p. 36). Na *Carta*, Locke também defende a associação como estratégia única e possível para preservação do que ele denomina como interesse civil. Na avaliação do filósofo inglês:

[...] a depravação da humanidade é tal que os homens mais saqueiam os frutos do trabalho dos outros do que penam para produzi-los por si mesmos. A necessidade de preservar os homens na posse daquilo que honestamente sua indústria já tenha obtido, e também preservar sua

liberdade e força, pelas quais podem conseguir o que mais queiram, obriga-os a se associarem, fazendo com que, pela assistência mútua e pela força reunida, possam assegurar uns aos outros suas propriedades, no que contribui para o conforto e felicidade nesta vida. [...] O remédio desse maligno conflito consistirá em armas, riquezas e multidões de cidadãos, o remédio de outros males consiste em leis, e o cuidado relativo de todas as coisas que concernem tanto a um quanto ao outro é concedido pela sociedade ao magistrado civil. Essa é a origem, o uso e os limites do legislativo, que é o poder supremo em toda comunidade (LOCKE, 2012, p. 74-75).

Parece que o homem lockeano, exposto na *Carta*¹², é um homem mais reconhecidamente egoísta que o homem do *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, afinal, o Locke (2012) da *Carta* expõe explicitamente que os bens dos homens são decorrentes muito mais do roubo que praticam uns contra os outros, do que pelo próprio trabalho executado. Esse reconhecimento parece se distanciar do homem definido por Locke (2014) no *Segundo Tratado*, essa diferenciação poderia até se pulverizar caso ele reconhecesse na *Carta* que a riqueza decorrente do roubo fosse também decorrente da força de trabalho dos escravos, mas o pensador inglês não percorre por esse caminho. Sua única obstinação na *Carta* é fazer a defesa da instituição da tolerância religiosa, “de modo que todas as igrejas fossem obrigadas a pôr a tolerância como fundamento de sua própria liberdade, e a ensinar a liberdade de consciência” (LOCKE, 2012, p. 81), que para ele “é direito natural de todo homem”.

Ainda que essa diferenciação possa e deva ser problematizada, o que se pretende aqui é expor o debate sobre a transição para sociedade civil. Isso se desencadeará pela ausência da figura de um juiz para regular os direitos naturais, demarca-se, assim, a necessidade de criação dessa sociedade, pois “havendo dois homens, quaisquer que sejam, sem a existência de leis, e de um juiz comum ao qual possam apelar para

12 Brito (2012), autor da Introdução e tradutor da edição aqui utilizada do livro *Carta Sobre a Tolerância*, reconhece que o texto de Locke tem como objetivo apresentar uma defesa sobre a tolerância religiosa, porém “nada diz a respeito da qualidade e amplitude dessa tolerância”.

arbitrar contendas de direito entre eles, ali eles ainda estão no estado de natureza” (p. 80). É o estabelecimento consensual e majoritário de um governante que institui a sociedade política e civil, cujo consenso pode “estabelecer uma forma de governo que melhor satisfaz suas necessidades” (p. 90). Porém, ao destacar essa liberdade de escolha sobre a forma de governo, Locke (2014) retoma aquilo que julga terem sido os erros cometidos pela subordinação dos homens a um governo naturalmente monárquico.

A proposta apontada por Locke é o reconhecimento do Legislativo como poder supremo, como poder que deve elaborar leis para preservar o bem comum, deve zelar prioritariamente pelo direito da propriedade, não podendo retirar do homem esse direito e suas terras. Por isso, que ao tratar sobre a extensão do Poder Legislativo, ele sentenciará que “o primeiro e fundamental direito positivo de todas as comunidades civis é o estabelecimento do poder legislativo” (p. 107). Junto com o Legislativo, também serão detalhados a possibilidade dos Poderes Executivo e Federativo, porém ambos submissos ao Poder Legislativo.

Antes de concluir essa parte de análise cabe aludir sobre algo que foi destacado anteriormente, mas que talvez não tenha sido colocado de forma tão explícita. Trata-se do direito à liberdade no estado natural e sua configuração na sociedade civil, não se pode afirmar que o contrato consensualmente estabelecido não retire ou limite a liberdade dos homens. Locke alerta que o homem deve “renunciar a boa parte de sua liberdade natural de prover a si mesmo, conforme o bem, a prosperidade e a segurança da sociedade demandem” (p. 103), pois os demais

Brito (2012) defende, ainda, que “não há na *Carta Sobre a Tolerância* uma defesa eloquente de uma “liberdade absoluta, liberdade verdadeira e justa, liberdade igual e imparcial”, como Popple afirma ser o desejo de todos. A liberdade proposta por Locke não é absoluta, nem poderia sê-lo, embora tenha de ser justa e imparcial. A leitura da *Carta* mostra facilmente que Locke queria retirar os limites da intolerância, certamente, pondo outros em seu lugar, sem com isso propor nada que se assemelhasse a uma liberdade total e completa, seja no campo religioso, seja no político” (p. 10).

membros da sociedade também fazem o mesmo. Entretanto, ao fazerem isso através do contrato de consentimento, eles não estão renegando a liberdade e a igualdade, estão atendendo uma nova configuração de relações sociais governadas, cujo “o propósito de melhor preservar a si mesmo, bem como sua liberdade e propriedade, pois nenhuma criatura racional deseja mudar seu estado para um pior” (p. 103).

Contudo, caso isso venha ocorrer por meio da postura tirana do governo contra o povo, os homens perdem a figura de quem possuem como referência para recorrerem, sendo assim, cabe ao povo buscar construir estratégias de resistência e enfrentamento àquele que tem o poder advindo de um consentimento e/ou assembleia consensual, e que lá está e foi designado para zelar pela paz, pela liberdade e pela propriedade privada. Nessas situações, a luta do povo contra o governo é garantida pelo próprio direito natural de se defender contra seus algozes e em sua própria defesa. Sobre isso, Locke destaca que “onde não há lei, reina a tirania, especialmente, quando a lei é transgredida para fazer o mal; e quando um homem, investido de autoridade, excede o poder que recebeu por lei, e faz uso de força para atingir o povo indevidamente” (p. 152). São nesses casos que a tirania se transpõe contra o povo podendo culminar em sua própria insurreição.

Essa análise possibilitou compreender o pensamento de dois clássicos do jusnaturalismo e do contratualismo, tentou-se encontrar as divergências e as convergências que se colocam entre seus respectivos pensamentos, ou seja, entre Hobbes e Locke. Com isso, nas páginas seguintes se intenta conhecer e expor como esses pensamentos vão influenciar os processos históricos que demarcam o avanço da modernidade e impactam diretamente nas lutas travadas na virada do século e, em certa medida, guiadas pelo projeto emancipatório prometido pelo Iluminismo, com propósito de verificar como isso rebate na Revolução Industrial e na Revolução Francesa pelo viés das determinações do liberalismo. Assim como identificar qual o saldo desses momentos marcantes nessa abertura para o mundo moderno.



Capítulo 2

**ILUMINISMO, PROCESSOS REVOLUCIONÁRIOS E A
ELASTICIDADE DA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE**

As transformações decorrentes da Revolução Industrial e a relação entre o Iluminismo e a Revolução Francesa são determinantes para se compreender o significado do liberalismo e, conseqüentemente, das suas traduções sobre a liberdade. Tanto pelo significado aparentemente teórico do Iluminismo, quanto pelo impacto das ações concretas da Revolução Industrial na Inglaterra e da Revolução Francesa – nos seus distintos momentos – que se espraiaram para o mundo.

Feitas essas observações, salienta-se que as ideias aqui apresentadas podem conotar uma espécie de reconhecimento que enaltece, exclusivamente, o protagonismo da Revolução Francesa como acontecimento icônico que impulsionou a ideologia do mundo moderno e transformou as antigas civilizações, que mantinham forte resistência ao ideário europeu e fez disso uma de suas grandes obras e heranças, porém esse reconhecimento não pode e não consiste no descredenciamento do significado histórico, econômico e, também, político da Revolução Industrial, particularmente a britânica. Ao contrário, toda e qualquer referência e análise da Revolução Francesa, do ponto de vista histórico e teórico-metodológico, precisa considerar sua relação com as transformações no âmbito da produção e da distribuição processadas nos acontecimentos que envolvem o cenário econômico e social inglês e, conseqüentemente, seus rebatimentos.

A Revolução Industrial explode¹³ antes dos acontecimentos que demarcam o período da Revolução Francesa, e apesar das variadas

13 Na obra a “Era das Revoluções: 1789-1848” o professor Eric Hobsbawm problematiza o processo de notoriedade da revolução industrial lançando a pergunta sobre o significado da frase “a revolução industrial explodiu?” Em seguida, o mesmo autor apresenta sua resposta: “Significa que a certa altura da década de 1780, e pela primeira vez na história da humanidade, foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes de multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços. Este fato é hoje tecnicamente conhecido pelos economistas como a partida para o crescimento autossustentável. Nenhuma sociedade anterior tinha sido capaz de transpor o teto que uma estrutura social pré-industrial, uma tecnologia e uma ciência deficientes e, conseqüentemente, o colapso, a fome e a morte periódicas impunham à produção (HOBSBAWN, 2017, p. 59).

formas como ambas histórias são traçadas e narradas pelos historiadores e pensadores desse período – alguns consideram, inclusive, que a Revolução Industrial não se completou, não podendo de certa forma ser tratada como um episódio com início e fim –, os acontecimentos que demarcam as novas relações de produção, inicialmente localizadas na Grã-Bretanha, e que se expandiram para o mundo, representados pela prevalência da indústria algodoeira, em um primeiro momento, até a chegada do ciclo da indústria do ferro e das construções das ferrovias, em um caráter didático esse período pode ser mais bem localizado entre os anos 1780 e 1840, ou seja, são acontecimentos de grande impacto mundial que, apesar de se expressarem um pouco antes, não deixam de ser contemporâneos aos episódios que envolvem a Revolução Francesa, e vão rebater dialeticamente uma na outra, em um contexto em que as ideias iluministas já se apresentavam.

Cabe sinalizar previamente, algo que é alertado por Eric Hobsbawm (2016) sobre a maneira como equivocadamente a Revolução Industrial acaba sendo sempre tratada como algo limitado ao território inglês, o historiador marxista alerta que não se pode explicá-la “em termos puramente britânicos, pois esse país fazia parte de uma economia mais ampla, que se pode chamar de “economia europeia” ou “economia mundial dos Estados marítimos europeus” (p. 24). A rede de relações econômicas já se encontrava amplamente integrada, não sendo a Grã-Bretanha a única área com potencial de industrialização já adiantadas, além dessa caracterização é preciso considerar que esse desenvolvimento já contava com a dependência econômica das colônias formais, inclusive com as do Continente Americano. Nesse contexto histórico, a economia europeia já demonstrava seu fôlego expansionista, apesar de já ter enfrentado altos e baixos em momentos de crises econômicas. Entretanto, a geografia política já apresentava delineações “pelo menos a partir do século XVI, em unidades político-econômicas independentes e concorrentes (“Estados” territoriais), como a Grã-Bretanha e a França, cada qual com sua estrutura econômica e social” (p. 25), mas com subdivisões

que já demarcavam as regiões mais adiantadas e as atrasadas, além das economicamente dependentes.

Posto isso, conforme já sinalizado, reconhecer essa relação entre os episódios que envolvem o cenário inglês e francês é algo que remete também ao significado das ideias iluministas¹⁴, que rondavam a Europa nesse traço histórico. A relação entre o Iluminismo e a Revolução Francesa é tratada por Grespan (2017) como algo que exige ser compreendido em uma relação estreita que extrapole a concepção que procura limitar o Iluminismo ao campo das ideias e a Revolução Francesa ao campo das ações. O autor defende uma maior abertura para essa compreensão no sentido de reconhecer que a Revolução foi expressão da prática teórica iluminista.

[...]o Iluminismo foi também uma prática, pela qual ideias eram produzidas, difundidas, criticadas e modificadas. E a Revolução possuía uma inevitável dimensão de projeto elaborado no campo teórico, embora sua execução levasse para além dessa dimensão inicial. De qualquer modo, na medida em que é movimento de crítica, o Iluminismo tem um aspecto revolucionário: por definição, ele nunca pode fixar fundamentos rígidos e construir um sistema acabado e imutável de ideias, mas, inversamente, sempre contestá-las e modificá-las (GRESPLAN, 2017, p. 17).

Além de chamar atenção para relação dialética entre o Iluminismo e a Revolução Francesa, ele considera que esta relação “está estabelecida desde o início e por princípio”, pois defende que o Iluminismo, enquanto

14 São vastas as apresentações sobre o significado do Iluminismo, que levam alguns estudiosos a defender uma pluralidade mais acentuada que outros, que apontam suas diferentes tendências e manifestações, conforme cada quadro geográfico. Alguns defendem, inclusive, a prevalência da contribuição britânica em detrimento da francesa (HIMMELFARB, 2011). Entretanto, a utilização da terminologia, ou seja, da metáfora das luzes para expressar o conjunto dos pensamentos que se esboçaram nesse período histórico, empresta da própria história da humanidade “a multissecular metáfora da luz: a oposição entre luzes e sombras, entre o dia e a noite”, sendo que tais oposições sempre emplacaram uma “tendência à valorização positiva do dia e da luz” (FALCON, 1986, p.15). Contudo, “para os iluministas, a despeito das múltiplas significações e até mesmo das ambiguidades então existentes com relação às noções que então tentavam dar conta da ideia de “Luzes”, havia um denominador comum: a consciência de que não se tratava de um acontecimento, nem apenas de um movimento intelectual, espécie de modismo de uma certa época, mas, sim, de um processo que apenas estava começando – o processo de esclarecimento do homem” (idem, p.19).

movimento de crítica, se constituiu em uma espécie de guardião dos direitos naturais, influenciado pelos avanços decorrentes do pensamento crítico na Inglaterra no âmbito das revoluções Puritana (1640) e Gloriosa (1688), que se desencadearam com intuito de rechaçar o Absolutismo monárquico como forma de Governo e em defesa dos direitos naturais, refutando a tirania contra o povo e propondo a instituição do Parlamento como medida de equilíbrio do poder. Tem-se nesse período uma burguesia ascendente e afinada com o pensamento liberal que já demonstrava sua vitalidade na forma de delinear a posição política e econômica em favor dos interesses burgueses.

É importante considerar que, se por um lado, as elaborações que deram corpo para o que veio se denominar como Iluminismo possuem raízes geopolíticas na Inglaterra, esse mesmo cenário é alvo de críticas pela sua risível qualidade e abrangência educacional, assim como a Revolução Industrial também é avaliada como um processo que não se desencadeou pela sua maturidade e superioridade tecnológica e científica¹⁵.

Hobsbawm (2017) aponta que “a educação inglesa era uma piada de mau gosto”, com exceção das duras escolas do interior, e para as privilegiadas famílias aristocráticas, que optavam por contratar tutores. Essas críticas também se estendiam para o espaço universitário, na época existiam apenas as Universidades de Oxford e Cambridge, que “eram intelectualmente nulas, como o eram também as sonolentas escolas públicas, com a exceção das Academias fundadas pelos “Dissidentes”

15 Hobsbawm (2017) defende que “qualquer que tenha sido a razão do avanço britânico, esse não se deveu à superioridade tecnológica e científica. Nas Ciências Naturais os franceses estavam seguramente à frente dos ingleses, vantagem que a Revolução Francesa veio acentuar de forma marcante, pelo menos na Matemática e na Física, pois incentivou as Ciências na França enquanto a reação suspeitava dessas na Inglaterra. Até mesmo nas Ciências Sociais, os britânicos ainda estavam muito longe daquela superioridade que fez - e em grande parte ainda faz - da economia um assunto eminentemente anglo-saxão [...] Felizmente, poucos refinamentos intelectuais foram necessários para se fazer a revolução industrial [...] Nem mesmo sua máquina cientificamente mais sofisticada, a máquina a vapor rotativa de James Watt (1784), necessitava de mais conhecimentos de Física do que os disponíveis então há quase um século” (p. 61-62).

(*Dissenters*) que foram excluídas do sistema educacional”, fazendo com que o complexo escolar inglês não se constituísse em um modelo de referência para a Europa e para o mundo (p. 62).

Destacado esse caráter contraditório, no campo educacional científico, no berçário da Revolução Industrial e do Iluminismo, retoma-se aos valores apontados anteriormente, que irão amparar as ideias iluministas, ou seja, a defesa dos direitos naturais. Respaldados nessa concepção de direitos, os iluministas passaram a concebê-los como direitos inerentes ao ser humano por sua própria natureza, diferentemente dos direitos oriundos de pactos e contratos estabelecidos pelas legislações decorrentes das elaborações de um governo ou de um modelo de sociedade. Sobre essa relação entre direitos naturais e direitos oriundos dos pactos e contratos sociais, o primeiro capítulo se deteve à análise das teorias elaboradas por Hobbes e Locke.

É esta concepção que vai orientar e influenciar as elaborações no Iluminismo e que vão subsidiar a crítica ao despotismo e ao dogmatismo, negando também os fundamentos rígidos e as propostas que caminhavam na construção de um sistema acabado e imutável de ideias. Em resumo, o Iluminismo carrega em si a defesa intransigente do movimento da história, das transformações no campo das ideias que são compreendidas criticamente como algo em constante reformulação.

Grespan (2017), ao considerar esses elementos, chama atenção para a necessidade de se problematizar o significado da Revolução Francesa para se compreender como essa se processa e se expressa em seu próprio movimento. A ideia inicial da Revolução, que consistia em fazer cumprir os direitos naturais, enfrentar a crise que assolava a vida e comprometia as necessidades básicas dos franceses, através da imposição de limites ao poder exercido pelo rei, dará lugar a um novo conceito de revolução “na medida em que a ação revolucionária transcende o seu programa” (p. 20) inicial e passa a galgar outras conquistas não aponta-

das inicialmente. Esse é o tipo de cuidado necessário que se coloca para qualquer análise que se pretenda realizar sobre as revoluções ou seus respectivos estágios e correlações de forças que se desencadearam no cenário francês a partir de 1789.

Compreender esse caráter mutável, defendido pelo Iluminismo, coloca o exercício de se atentar para a forma como o pensamento das “luzes” vai se opor ao “antigo regime” amparado pelas ideias liberais e, assim, rechaçando a aristocracia e a monarquia absoluta. A referência concreta que possibilita a consagração do liberalismo como pensamento político é a experiência da Inglaterra, herdada do processo revolucionário, que possibilitou a constituição do Parlamento como poder no mesmo patamar da Coroa.

Nesse contexto se encontram os elementos que vão se configurar no Iluminismo, com destaque para as contribuições de Locke, em um primeiro momento, através do que se pode considerar como inauguração para o debate sobre a economia, expressas na obra *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, publicada em 1689. Como já destacado anteriormente, nesse texto, Locke defende a validade dos contratos para reconhecimento e legitimidade da propriedade privada, que seriam estabelecidos entre os indivíduos no “estado natural” para que assim pudessem estabelecer trocas. Com isso, o papel do Estado não era de intervir nas relações econômicas travadas entre esses mesmos indivíduos, mas tão somente zelá-las, pois ao fazer isso estaria garantindo e assegurando o direito à propriedade privada. Ao estabelecer essas questões no seu conceito de “estado natural”, Locke vai abrir caminhos para os intelectuais do século vindouro se aprofundarem nos estudos e análises no campo econômico. Afinal, “como as relações econômicas existem por si mesmas, é supérflua e indesejável a interferência do Estado nesta

esfera, renunciando o lema do liberalismo¹⁶: “*laissez-faire*¹⁷, *laissez-passer*” (“deixei fazer, deixai passar”) (GRESPLAN, 2017, p. 35).

Nesse contexto, é inegável o papel exercido por Adam Smith como fundador da escola clássica, e seu pioneirismo explicitado na obra *A Riqueza das Nações*, considerada por Huberman (1986) e por outros intelectuais como a “Bíblia dos homens de negócios”, ainda que se tenha que reconhecer também que, no debate econômico, os fisiocratas já haviam antecipado a defesa da “liberdade perfeita”, que em Smith (2017) se reafirma na defesa do livre comércio, na não intervenção e

16 Na obra *História da Riqueza do Homem*, Leo Huberman (1986) aponta que a expressão *Laissez-faire* (traduzida nessa versão para “Deixem-nos em paz!”) se caracterizou na época como o lema dos fisiocratas franceses contemporâneos ao Vincent de Gournay, fisiocrata pioneiro na luta pela ausência total de controle econômico por parte do Estado. Huberman destaca o protagonismo desse grupo ao contextualizar que são eles que criam “a primeira escola de economistas. Formavam um grupo que, a partir de 1757, se reunia regularmente sob a presidência de François Quesnay para examinar problemas econômicos. Os membros da escola escreveram livros e artigos pedindo a eliminação das restrições, defendendo o comércio livre, o *laissez-faire*. [...] Os fisiocratas chegaram à sua fé no comércio livre por um caminho indireto. Acreditavam, acima de tudo, na inviolabilidade da propriedade privada, particularmente na propriedade privada da terra. Por isso, acreditavam na liberdade – o direito do indivíduo fazer de sua propriedade o que melhor lhe agradasse, desde que não prejudicasse a outros. Atrás de sua argumentação a favor do comércio livre está a convicção de que o agricultor devia ter permissão para produzir o que quisesse, para vender onde desejasse” (p. 126-127).

17 Hobsbawm (2016), ao analisar as características do governo e da economia, no contexto da Revolução Industrial, defende que a história da teoria e da política econômica pública é a história da ascensão e da queda do que se convencionou chamar de *laissez-faire*. Um dos pontos destacados pelo historiador trata da própria natureza contraditória que é intrínseca ao *laissez-faire*. Para ele, “nenhum governo moderno pode deixar de influenciar a vida econômica, o que se torna obrigatório até pela própria existência do governo: por modesto que seja o “setor público”, é quase sempre uma enorme “atividade”, em termos de emprego puro e simples, e a receita e a despesa públicas formam uma parcela expressiva de toda nacional. Mesmo no apogeu do *laissez-faire* britânico, por volta de 1860, a despesa governamental representa uma percentagem substancial da renda nacional. E é claro que qualquer atividade do governo – qualquer sistema de leis e regulamentos públicos – afeta necessariamente a vida econômica, já não se falando do fato de que o governo menos intervencionista raramente pode se abster de controlar certos assuntos obviamente econômicos, como a circulação monetária. O que se discute não é o fato da intervenção governamental, ou mesmo (dentro de certos limites) seu peso, e sim seu caráter. Na economia liberal clássica, o objetivo da intervenção consiste em criar e manter as melhores condições para o capitalismo, que é visto como um sistema autorregulador e em autoexpressão que tende a maximizar a “riqueza da nação” (p. 223).

regulação estatal, em que o homem livre poderá “trocar suas mercadorias tanto quanto quiser” (p. 74).

Mészáros (2004), ao analisar o significado inicial do Iluminismo, apresenta que essa liberdade, no plano ideológico, se estenderia para uma ordem social emancipatória, composta por indivíduos autônomos e gestores de suas respectivas potencialidades intelectuais em uma relação com o todo. Ao travar sua análise do Iluminismo como expressão de um determinado plano ideológico, o autor reconhece que:

[...] a ideologia do Iluminismo foi originalmente articulada como uma grande busca intelectual pela emancipação da humanidade. Postulava que a remoção dos obstáculos “artificiais” do caminho da Razão – incluindo, com muito destaque, o tipo de obstáculos por cuja construção o arsenal sacerdotal de obscurantismo e intolerância era considerado diretamente responsável – resultaria em uma ordem social idealmente recompensadora, na medida em que os *indivíduos* autonomamente determinados poderiam a partir daí seguir livremente, como a ditames eminentemente recomendáveis de suas próprias faculdades intelectuais e morais, “o que a Razão exige”, em vez de se submeter a “falsos profetas” e à tirania de soberanos. Em tal visão, não havia lugar para uma contradição séria entre o *indivíduo* autônomo e o *todo*. Na concepção liberal-iluminista do indivíduo como um “indivíduo da espécie” (cuja “natureza” mais íntima, que determinava a formação da sociedade, era tida como composta pelas determinações últimas da própria espécie), havia uma linha direta ligando os indivíduos particulares à humanidade em geral. A solução positivo-emancipatória dos problemas identificados era otimisticamente prevista sobre esses fundamentos, tanto em termos do conhecimento alcançável como do *aperfeiçoamento moral* possível das partes e, com elas, do todo (MÉSZÁROS, 2004, p. 462).

Apesar de reconhecer o caráter emancipatório do ideário iluminista, Mészáros (2004) não se abstém de fazer uma avaliação crítica sobre os rumos tomados em um momento posterior do seu desenvolvimento e expansão, análise praticamente consensual no campo marxista, como se verá no decorrer do presente trabalho. O autor pontua, em sua análise, que “as grandes expectativas da estratégia iluminista de emancipação humana não se haviam materializado”, muito pelo contrário, os indícios do acirramento da injustiça e dos antagonismos sociais se

tornaram cada vez mais explícitos e mundializados, fundamentalmente, após a Revolução Francesa¹⁸.

Cabe pontuar que ao se falar do Iluminismo não se está tratando de um conjunto de ideias homogêneas do pensamento europeu, muito pelo contrário, são variadas as vertentes que vão se apresentar no processo de expansão desse movimento pela Europa. Ainda assim, é possível destacar que independente das tendências que serão delineadas nos diferentes países, o seu fundamento nuclear pautado na defesa da crítica e contrário a todo tipo de dogmatismo serão pontos de convergência e de consenso entre as vertentes que se apresentavam naquele contexto histórico.

Grespan (2017) enfatiza que o movimento Iluminista, ao se pautar na defesa da crítica, sustentará que “tudo pode ser examinado, dissecado, exposto; não há assuntos ou questões que possuam o direito de serem furtados ao esclarecimento”, essa postura teórico-política centrará fogo contra os dogmas que sustentavam o absolutismo monárquico, entre esses o dogma político, o dogma religioso e o dogma da razão.

18 Para não gerar confusão sobre o posicionamento crítico de Mészáros sobre os fundamentos e o significado do Iluminismo, cabe antecipar algumas considerações que serão apresentadas posteriormente neste texto, mas que, neste momento se colocam como necessárias para uma correta compreensão sobre a ideia do autor em destaque. Nas palavras de Mészáros (2004): “as coisas começaram a ficar com sabor amargo” e distante das expectativas colocadas pela estratégia Iluminista, fundamentalmente após a Revolução Francesa. As forças antagônicas passaram por um processo de redesenho na sua configuração, e se espraíram até para as alas mais coesas do Terceiro Estado. Como resultado desse renovado antagonismo “o mito liberal da individualidade agregadora, que deveria se unir direta e harmoniosamente em uma ordem mundial da Razão, para moldar o sujeito coletivo da humanidade, estilhaçou-se de tal forma que nunca mais pôde se reconstituir. Isto porque, a essa altura, manifestando “a revolução dentro da revolução”, que teve de ser sangrentamente suprimida pela execução de suas principais figuras, dois sujeitos coletivos inconciliáveis – a burguesia louvando as virtudes do individualismo egoísta, em contraposição ao trabalho com tendências comunistas – apareceram em luta no palco da história, propondo concepções radicalmente diferentes da ordem social correta e adequada, segundo seus interesses mutuamente exclusivos” (p. 462-463). No decorrer deste texto serão retomadas questões e as características que envolvem o que Mészáros denomina como “as ilusões do Iluminismo”, ou seja, as críticas marxianas e marxistas do projeto Iluminista e, consequentemente, dos liberalismos.

O autor contextualiza sobre os três dogmas que julga serem os fundamentais na sustentação do absolutismo monárquico. Sobre o *dogma político*, destaca que o objeto da crítica está voltado para o poder absoluto exercido pelos reis, cuja concepção de tirania elaborada por Locke e materializada nos abusos, praticados contra os “direitos naturais” do povo, irão compor as “categorias centrais da filosofia política Iluminista”, em especial, pela forma como o absolutismo atuava na castração das liberdades individuais. Enfatiza que o Iluminismo ao se propor combater o *dogma político* irá se debruçar em conceitos e posições que envolvam o “estado de natureza” e o “estado político”, o papel do contrato social no processo de instauração do estado político ou “civil”, assim como seu papel na demarcação dos deveres e direitos do súdito e seu reconhecimento como cidadão. Destaca-se aqui o papel do chamado jusnaturalismo de Hobbes, Locke e Rousseau. A defesa da divisão dos poderes traduzidas das posições distintas de Locke e Montesquieu, e a defesa do divórcio entre a política e a teologia.

Ao abordar os preceitos, que demarcam as posições do Iluminismo, no combate ao *dogma religioso*, Grespan (2017) chama atenção que esse enfrentamento está atrelado ao enfrentamento do absolutismo monárquico, pela própria configuração dos processos de naturalização do poder da coroa. O combate travado pelo Iluminismo na tentativa de superação do *dogma religioso* não está fundado na defesa da não existência da figura suprema, ou seja, de Deus. A engrenagem que move o ideário Iluminista está fundamentado na defesa da tolerância religiosa¹⁹, o entendimento está sustentado na ideia de que “a fé pertence à consciência individual, e o objeto da sua censura é antes a força institucional da religião e o dogmatismo daí decorrente”, ou seja, não seria por via da proclamação e defesa do ateísmo e da censura que o movimento Iluminista conseguiria aprofundar os seus fundamentos, mas sim na ideia do respeito e tolerância para com as diferenciadas cren-

19 A defesa da tolerância religiosa é mais uma das extrações que o movimento Iluminista irá realizar das elaborações teóricas de John Locke.

ças que viriam a se manifestar. Partindo do princípio da tolerância, o Iluminismo sustentará a ideia e a defesa do que foi denominado como “deísmo”, ou seja, um comportamento e atitude que “admite a existência de uma força superior, com leis estabelecendo uma ética ampla e genérica, em torno do mandamento de “não faz para o outro o que não queres que seja feito a ti mesmo” (p. 41).

Ao se compreender o posicionamento Iluminista em relação a sua estratégia de enfrentamento do *dogma religioso*, é tentador abrir um parêntese para se pensar na forma como essa tolerância ainda que amparada pelo ideário liberal, tem sido corriqueiramente massacrada no tempo presente e na particularidade brasileira. A polêmica e as atrocidades praticadas nos últimos anos, em especial com os centros espíritas e terreiros de religiões de matriz africanas e, conseqüentemente, a perseguição sofrida por seus seguidores e fiéis é algo que tem apresentado índices alarmantes com vítimas das mais variadas formas de opressões.

As consecutivas tentativas de extermínio de outros modelos e exercício de outra fé que não seja a determinada pela crescente população evangélica, e pelas normas e condutas morais estabelecidas pelos dirigentes das igrejas, que cada vez mais ocupam espaços e representatividade, nos Poderes Legislativo e até mesmo Executivo, estão colocando em xeque as liberdades individuais e a tolerância religiosa. Posteriormente se retomará esse debate sobre as liberdades democráticas e, conseqüentemente, sobre a liberdade religiosa, ou seja, sobre a situação atual e sobre as respostas que os coletivos e movimentos sociais têm tentado construir para se fortalecerem na luta pela defesa das liberdades e da tolerância religiosa.

Quanto ao *dogma da razão*, o combate aqui travado estava atrelado às posições que tentavam cristalizar uma posição unilateral no tocante as ideias. Ao condenar o dogma religioso, as ideias Iluministas não poderiam incorrer no equívoco de transformar a razão²⁰ em um

20 O debate em torno da razão Iluminista deve ser compreendido não como um todo homogêneo, inclusive o próprio Grespan (2017) chama atenção para as tendências teóricas distintas

dogma substitutivo àquele pregado pela religião. A autocrítica deveria ser a bússola que guiava a razão para não cair na pretensão de se constituir “em um otimismo quase ingênuo sobre a capacidade do intelecto e da Ciência” (GRESPLAN, 2017, p. 41), no sentido de acreditar e defender equivocadamente, bem como em conseguir dar respostas para tudo, explicar e abarcar os complexos que constituem as totalidades que compõem a vida social. Nesse contexto, exercem protagonismo as contribuições de Locke e Isaac Newton, que são apontados por Voltaire como “destruidores dos antigos dogmas da razão” (idem, p. 44).

Como o pensamento lockeano já foi consideravelmente abordado anteriormente, cuja abordagem demarca porque sua teoria impactou nas elaborações do ideário liberal, possibilitando no mínimo uma nova roupagem para os dogmas da razão, se irá aqui, sinalizar porque a contribuição de Newton exerce papel de destaque nesse contexto. Newton (1642-1727) vai se respaldar no empirismo e em seus novos procedimentos científicos para propor uma unificação do seu campo de saber por meio de uma revolucionária “filosofia natural”, que será muito bem acolhida pelo Iluminismo e que dará sustentação para o novo conceito de razão. Assim, pode-se afirmar que “é a ordem newtoniana do universo, movendo-se com regularidade mecânica,

que se apresentaram nesse contexto. O autor se filia à interpretação que compreende que os mais destacados filósofos “opunham-se ao “racionalismo”, que eles consideravam como um dogmatismo da razão, tão criticável quanto o da religião e da política” (p. 42). Posto isso, concorda-se que “[...] a *razão Iluminista* é concebida como energia ou força intelectual, só compreensível perceptível através da prática, isto é, do que é capaz de fazer e produzir. Princípio de toda verdade, autônoma por definição, a *razão Iluminista* se opõe a tudo que é irracional e se oculta sob as denominações vagas de “autoridade”, “tradição” e “revelação”. Tampouco essa razão é escrava dos dados empíricos, daquilo que se chama de “fatos”, uma vez que a verdade jamais é diretamente “dada” por qualquer tipo de “evidência”. Para o pensamento iluminista, a razão é trabalho, trabalho do intelecto, cujas ferramentas são a observação e a experimentação. A razão é instrumento de mudança: o primeiro passo é mudar o próprio modo de pensar. *Pensar racionalmente*, filosoficamente, isto é, pensar diferente. Que significa esse novo pensar? Basicamente, trata-se de criticar, duvidar e, se necessário, demolir. A razão se define, portanto, como crítica de um pensamento “tradicional” – de suas formas e conteúdos. Não há mais espaços proibidos à razão. Tudo deve ser submetido ao espírito crítico. Afinal, é através da crítica do existente que se poderá produzir o novo e o verdadeiro (FALCON, 1986, p. 36-37).

que constitui a visão da natureza uma e abrangente contraposta pelo século XVIII às imagens religiosas tradicionais” (p. 43). Porém, a Ciência newtoniana não possui relação direta com o cartesianismo e não defende a ideia de um conhecimento dado desde o início e irretocável, “pois define a razão como uma força intelectual desenvolvida pela experiência, operando sobre as informações sensíveis”, esse conhecimento se constrói, não está dado, sendo um conhecimento decorrente do movimento acumulativo, que trabalha com a hipótese do erro e da necessidade da revisão.

Inúmeras são as obras, os filósofos e as proposições que marcam esse período e apontam para novos conhecimentos e para o fortalecimento do ceticismo, o que implica diretamente no dogma da razão e em uma maior participação popular sobre as questões que envolviam as várias dimensões da vida social. Sobre esse contexto, Grespan (2017) chama atenção para o aparecimento de uma nova, forte e crescente instituição que demarca inclusive a modernidade, trata-se do que ele denomina como “opinião pública”, que possibilitará transformações em âmbito político e social.

A vasta produção que alimenta e dá corpo para o Iluminismo, ainda que aponte para a heterogeneidade na maneira dos pensadores expressarem suas ideias, precisa ser reconhecida como um arcabouço, em que “a natureza é vista como um sistema uno, inter-relacionado pela ação e reação de suas partes componentes em um mecanismo que tudo determina, sem lugar para os acasos, mas tampouco para a intervenção de causas finais” (idem, p. 48). Dessa forma, apesar das diferenças que possam ser apontadas entre os distintos pensamentos, o empirismo e a visão imanente da natureza são compartilhadas pelos pensadores, além do “método científico, baseado na observação e na experiência dos fatos”, em outras palavras, “é a realidade que deve informar o conhecimento e não as ideias concebidas, antes e independentemente, de suas verificações empíricas” (p. 49).

Lukács (2013) também contribui com a avaliação sobre o significado do projeto Iluminista e seu impacto no espaço científico para desconstrução dos dogmas, para o autor:

O papel da filosofia do Iluminismo na grande Revolução Francesa constitui um importante fenômeno de transição. Agora, esse ontologismo social consequente, essa fundação consciente e metodológica da generalização filosófica sobre o processo econômico real, é um sinal histórico de que a decisão nos conflitos que acarretam o término da “pré-história da humanidade”, gradativamente foi posta na ordem do dia em escala histórico-mundial. Desse modo, surge a possibilidade de dirimir ideologicamente esses conflitos com base em cientificidade autêntica” (LUKÁCS, 2013, p. 571).

O conhecimento acumulado desse movimento será traduzido, de forma mais pontual, na execução e publicação do Projeto Enciclopédico que possibilitou o embate de ideias e a divulgação das produções dos pensadores que retratavam uma nova concepção de natureza e de sociedade, tencionando os princípios bíblicos e expressando alternativas às diretrizes cristãs sobre concepção de mundo e de homem. A proposta também consistia na disseminação de conhecimento e de saberes sobre diferentes áreas e Ciências, tais como: História, Filosofia, Direito, Economia, Geografia, Artes e outros. Seu caráter plural lançava, naquele cenário histórico, uma possibilidade jamais promovida no campo do conhecimento, buscando por meio desse a construção de posturas críticas, emancipatórias e a abertura de um debate amplo, com intuito de propor e garantir elementos na luta “para modificar a mentalidade esclerosada, que dominava a França e boa parte da Europa” (p.51). Dessa forma, não se tratava de mero instrumento para obtenção de conhecimentos variados, mas também “como poderoso meio de intervenção social”, que impulsionou as vendas e as produções de nomes que viriam a se tornar grandes clássicos, reconhecidos até os dias atuais. Entre esses, Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Condillac e tantos outros que vão se destacar, tanto pela convergência de ideias como pela divergência de posições, com destaque para as elaborações de Rousseau. Cabe salientar também os impactos no debate econômico e o papel de destaque ocupado por Hume, Adam Smith e Quesnay (GRESPLAN, 2017, p.52).

Entre os inúmeros pensadores que podem ser destacadas e analisados nas mais diversas áreas e temáticas, é preciso fazer algumas opções, como tem sido exposto ao longo deste trabalho. Neste momento se volta para o papel imprescindível exercido por Jean-Jacques Rousseau²¹ (1712-1778), que também ocupa espaço no bloco dos contratualistas, mas em muito se distanciará desses e dos preceitos liberais. Manent (2015, p. 123) resume bem essas contradições quando assinala que “aos olhos de Rousseau a França não se caracteriza pelo poder absoluto do rei. Quem governa? *A opinião*. A opinião de quem? Da *sociedade*. O que é a sociedade? É a *desigualdade*”.

A notoriedade de Rousseau tem seus passos iniciais na premiação da Academia de Dijon em 1750, quando escandaliza a todos ao afirmar que o significado e o impacto do Iluminismo, apesar de todos avanços que representavam e que deveriam ser devidamente reconhecidos, não tinham conseguido forjar um homem qualitativamente melhor, em

21 Um significativo número de estudiosos vai apontar que o pensamento rousseauiano possui fortes relações com as ideias de Montesquieu, entre eles, Carlos Nelson Coutinho (2011, p. 17), quando destaca a distinta concepção rousseauiana de indivíduo. Não se trata de equiparar os pensamentos de Montesquieu e Rousseau, mas localizar um honesto crédito às fontes de inspiração e, especialmente, de críticas que possibilitam a teoria rousseauiana se apresentar como tal. No sentido de ilustrar alguns dos elementos que caracterizam o pensamento de Montesquieu, destaca-se que “a representação da sociedade por um poder dividido tem por efeito que os cidadãos sejam cada vez menos governados, quer dizer, que sejam cada vez mais livres no sentido que Montesquieu dá à palavra “liberdade”: ser livre é menos fazer o que quero do que poder não fazer o que tu queres que eu faça; ou ainda, é fazer o que eu quero, na medida em que essa ação não implique para ti uma limitação. O liberalismo plenamente constituído – e só com Montesquieu, do ponto de vista doutrinário, ele se constitui plenamente – funda-se em duas ideias: a ideia de representação postula que não há poder legítimo senão o representativo, quer dizer, o poder fundado sobre o consentimento de quem está submetido ao poder. Em um tal regime, os poderes internos da própria sociedade civil, nascendo do jogo espontâneo da vida econômica e social, das tradições, das próprias competências estão implicitamente feridos de uma ilegitimidade essencial – não são representativos – e, portanto, são lenta, mas seguramente erodidos. [...] isso significa então que, a despeito da reconciliação entre estado de natureza e estado civil por meio de um regime livre, permanece-se radicalmente *divididos*: a linha divisória entre o homem natural e o cidadão passa no interior de cada um. Descrever essa divisão, denunciar a infelicidade e a corrupção que essa implica, procurar os meios de a suplantar, foi a tarefa do crítico mais profundo de Montesquieu, do crítico mais profundo do liberalismo, Jean-Jacques Rousseau (MANENT, 2015, p. 120-122).

outras palavras, o Iluminismo não proporcionou o surgimento de um homem mais ético. Essa posição colocará o pensador em uma condição de tensão com as ideias Iluministas e faz com que ele rompa com projeto da *Enciclopédia*, e com que a interpretação acerca da premiação por ele recebida passe a se constituir em um ponto instigante, dado os antagonismos identificados em seu pensamento. Sobre essa questão, Grespan (2017, p. 65) relata que as concepções do pensamento de Rousseau, que se colocavam aparentemente tão distantes do Iluminismo, acabam sendo minimizadas pela maneira como seu pensamento sobre o ideal de natureza era compreendido, ou seja, “o ideal de natureza como um estado de liberdade correspondia aos princípios liberais da doutrina de Locke, podendo ser visto como uma formulação mais explícita deles”.

Apesar das críticas que apontavam para o suposto radicalismo de Rousseau, sua criatividade e sensibilidade conseguiram driblar essa característica que lhe foi atribuída. Para tanto, passou a difundir suas teorias por meio de uma metodologia inovadora para o período, romances escritos na forma de cartas trocadas, em que o conteúdo transcendia o mero caráter romântico para tocar em princípios e valores defendidos pelo pensador. Isso faz com que ele passe a gozar de considerável prestígio, em função do crescente número de leitores. Com isso, seu papel no movimento Romântico, ou seja, para o Romantismo, é notadamente reconhecido pelos estudiosos desse período e para o próprio Iluminismo, enquanto movimento que se despontava para outras direções com o impulso dessa nova sensibilidade.

Assim, “o entusiasmo reabilitado por Rousseau e a liberdade como valor supremo da vida logo assumiriam um papel decisivo na intervenção social que a filosofia tanto procura ter” (idem, p.66), através da contribuição do seu pensamento e da forma como desenvolveu sua ideia sobre a liberdade, apesar de se localizar no texto *O Contrato Social* uma ponderação que parece soar como alerta de que o repetitivo debate sobre a liberdade não tinha como pretensão apontar o “sentido filosófico da palavra liberdade” (ROUSSEAU, 1998, p. 26), ainda assim,

se entende juntamente com seus intérpretes que esse papel não só foi cumprido, como também deve ser explorado no sentido de diferenciá-lo substantivamente dos outros contratualistas ingleses. Nessa direção, aponta-se a contribuição de Grespan (2017) que sintetiza a ideia de liberdade expressa nos textos de Rousseau, que garante reafirmar a interpretação sobre a maneira como a liberdade é tratada no pensamento rousseauiano.

A liberdade que se pode alcançar em “estado civil” difere da “natural”, que se perdeu definitivamente. Esse é o “contrato social” proposto por ele, em que o indivíduo abre mão dos seus “direitos naturais” para obter direitos políticos, mais estáveis e duradouros. O importante é que estes últimos não se fundam sobre a renúncia de toda e qualquer liberdade, como para Hobbes, mas, inversamente, asseguram uma liberdade mais ampla. Ela o será se a sociedade for estabelecida por um contrato legítimo, em que todos os membros sejam cidadãos iguais, de modo que, em vez de corromper o homem, ela permita o desenvolvimento pleno de suas potencialidades. Se a definição de liberdade em geral é a autonomia do indivíduo, a sociedade ideal será livre se nela os cidadãos obedecerem às leis feitas por eles mesmos. Rousseau cunha assim a definição de liberdade depois recolhida e preservada por todo o Romantismo: ser livre não é não ter leis, mas obedecer apenas às leis ditadas por si mesmo (GRESPLAN, 2017, p. 71-72).

Rousseau (1998) inicia sua exposição sobre *O Contrato Social* reconhecendo que “o homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles” (p. 9). Após essa exposição, o pensador vai se questionar sobre os motivos que levam os homens a se aprisionarem e perderem sua liberdade, ele mesmo destaca que ignora tais motivos, mas que vai tentar se debruçar em expor como essa mudança se legitima nas relações sociais, tendo como argumento central que essa mudança não é decorrente da natureza, mas sim de um direito originado nas “convenções”. É a convenção que vai manter a primeira das sociedades existentes, que é a família, nesse aspecto a ideia apresentada por Rousseau (1998) sobre a maneira como a liberdade se amplia para o homem por meio do avançar da idade e da chegada da idade da razão, vai se assemelhar

com o esquema defendido pelo pensamento lockeano, quando Locke destaca o papel da família na sociedade e da subordinação dos filhos no período da infância.

A escravidão para Rousseau (1998) é algo não reconhecido pelas leis, apenas está colocada através do uso da força, mas de forma alguma se sustenta como lei natural ou lei civil. A forma de apresentar essa questão é um tanto quanto ambígua, pois ao mesmo tempo em que se coloca completamente contrário à servidão, o pensador acaba responsabilizando o homem por essa condição. Para ele, “todo homem nascido na escravidão nasce para a escravidão: nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de libertar-se deles [...]”. A teoria de Rousseau (1998) se diferencia da concepção lockeana de escravidão, inclusive, apresenta um salto qualitativo considerável quando se propõe defender que a escravidão não possui legalidade, mas sim legitimidade, que não pode ser estabelecida pelas convenções, pois o princípio da liberdade como condição natural antecede as questões da convenção e não pode ser violado, assim, o uso da força como elemento legítimo para subordinação dos escravos se caracteriza como algo confuso no pensamento rousseauiano. Porém, ainda que seu posicionamento seja contrário a escravidão, a culpabilização que Rousseau (1998) remete ao escravo pela sua condição é algo que exige uma rigorosa investigação, que não se localiza em seus intérpretes e interlocutores.

Em sua concepção, “se há, pois, escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou” (p. 11), a legitimação defendida por Rousseau está localizada na própria vontade do escravo em permanecer como tal, ao apontar essa legitimidade se identifica um problema significativo na análise rousseana, que ignora as condições concretas para que o escravo lute contra sua condição, que nesta avaliação só poderia se realizar através da fuga ou do suicídio, quando tratado na singularidade. Porém, se essa legitimação for problematizada, no contexto do grupo de escravos, a saída é entendê-la como decorrente de um texto

datado e pontualmente localizado nos limites territoriais da formação econômico-social, na qual o pensador se encontrava circunscrito, pois não se comunga com a ideia de que os escravos na particularidade latino-americana e estadunidense não apresentaram manifestações de resistência e luta contra o processo de escravidão, particularmente, no cenário brasileiro.

Rousseau (1998) se auto questiona: “um homem que se faz escravo de outro não se dá, vende-se, pelo menos em troca de subsistência; mas um povo, por que se vende?” (p. 14). Ao apresentar esse questionamento, ele mesmo responde ao seu leitor afirmando aceitar essa condição em troca de subsistência e de “tranquilidade civil”, essas trocas também são face da própria miséria, o que torna essa venda algo inviável em seu ponto de vista. Para o pensador é incabível a justificativa de que o homem se doa para o senhor, “dizer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível; este ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que quem o pratica não está em seu juízo perfeito. Dizer o mesmo de todo um povo é supor um povo de loucos”. E de forma provocativa o autor vai afirmar categoricamente que “a loucura não estabelece o direito” (p. 14).

O inconformismo com a questão da escravidão é algo notório no texto de Rousseau (1998), não poderia ser diferente, pois apesar de todos avanços que sua teoria possa conotar, a liberdade é tratada não como algo social, mas sim como advento da própria natureza humana. Tal inconformismo vai atravessar não só o conteúdo de *O Contrato Social*, mas também um dos mais belos textos do seu tempo e da modernidade, dado seu pulsar humanista, sensível e espelho do próprio homem autotransformador defendido pela concepção rousseauiana: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que vai remeter à propriedade a origem das desigualdades que assolavam seu contexto histórico. Entretanto, para fortalecer esse debate sobre a questão da escravidão, veja-se como, mais uma vez, isso aparece em *O Contrato Social*:

Renunciar a liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações. Enfim, é inútil e contraditória a convenção que estipula, de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites. Não está claro que não se tem obrigação alguma para com aquele de quem se tem o direito de tudo exigir? E esta simples condição, sem equivalência, sem compensação, não acarreta a nulidade do ato? Pois que direito teria meu escravo contra mim, se tudo o que ele possui me pertence, se, sendo seu direito o meu, esse direito meu contra mim mesmo é uma palavra desprovida de qualquer sentido? (ROUSSEAU, 1998, p. 15).

O pensador suíço vai citar a posição de Grotius – também poderia citar Locke – para dizer que são falsas as justificativas que se colocam para essa questão e, que se localizam na derrota sofrida por certo indivíduo e/ou grupo, fazendo com que o vencedor tenha que matar os derrotados. Em troca, o vencedor pode estabelecer o consenso em torno de suas vidas e liberdades, passando a se constituir em proprietário dos derrotados, que assim, se transformam em seus escravos. Além de considerar falsa essa justificativa, Rousseau (1998, p. 16) vai defender que não se pode atribuir a esse estado o *status* de guerra, pois os homens não são inimigos uns dos outros no estado de natureza, para Rousseau o homem não é concebido como homem naturalmente egoísta, ele não reconhece que “o homem é lobo do homem”. Assim, sendo “a relação das coisas, e não dos homens, que produz a guerra e, como o estado de guerra não pode nascer das simples relações pessoais, mas somente das relações reais, a guerra particular, ou do homem para o homem não pode existir”, afinal, no estado natural não existe propriedade constante, já no estado civil as relações de conflito estão sob o controle das leis, o que elimina a defesa de Grotius e de Locke.

Ao se posicionar ferrenhamente contra a escravidão, Rousseau expõe sua impenitente defesa da liberdade, pois para ele não cabe a ninguém o direito de retirá-la do homem, sendo um direito natural irrevogável! Nem mesmo nas situações de guerra, quando um dos lados se

constitui em vitorioso e os homens do lado derrotado deixam de estar munidos de armas em suas mãos, nesse cenário não cabe ao vitorioso matar o homem que representava o inimigo, ou o Estado inimigo, pois ao deixar de estar com as armas em suas mãos, ele deixa de ser representante do inimigo e volta a ser homem. Dessa forma, “se a guerra não dá ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito, que ele não tem, não pode servir de base ao direito de escravizá-lo” (p. 17). A escravidão decorre unicamente do uso da força, não é do direito, pois isso não partiu de um consenso, sendo assim, o pensador suíço se esforça para supor esse direito de matar, que em sua visão implicará tão somente em uma obediência do escravo, cuja escravidão foi forçada e não consensuada.

Rousseau (1998) defende que independente da convenção o suposto direito de escravizar é nulo, ilegítimo, inócuo e não pode ser tratado no campo do direito, pois se constitui em uma tentativa insensata de estabelecer algo que não pode ser concebido nas relações entre os homens. Considera, ainda, que “as palavras escravidão e direito são contraditórias; excluem-se mutuamente. Seja de homem para homem, seja de um homem para um povo” (p. 18). Pensar sobre o significado e a nobreza dessa ferrenha posição contrária ao escravismo, coloca diante de um dilema quando se sai do campo teórico proposto por Rousseau para se pensar na realidade concreta que o Brasil vivenciava no contexto das publicações das obras desse pensador, cuja realidade implicava algo completamente oposto às defesas impostas aqui pelo pensador suíço, tamanha a barbárie desencadeada contra os escravos do Continente Americano, tanto os negros, quanto as questões que envolviam a exploração da população indígena.

Essa reflexão reporta para a forma com Rousseau tratará a questão da escravidão em outro texto, no *Discurso*, a forma como ele se posiciona, absolutamente contrário e crítico em relação à escravidão, será apresentada no sentido de considerar os diferentes estágios da condição humana: estado de natureza, em seu sentido mais primitivo, período de transição e sociedade civil. A posição contrária ao esca-

vismo estará atrelada a sua análise sobre as origens da desigualdade, que para ele é decorrente da constituição da propriedade privada, sendo assim, é na figura da lei e do direito que se terá o estabelecimento do primeiro termo para instauração da desigualdade, que será seguido pelo segundo termo representado pela figura da magistratura, tendo esses dois termos a capacidade de instaurar um terceiro termo que é representado pela alteração daquilo que seria o poder legítimo e passa a se constituir em poder arbitrário, que será compreendido por Rousseau através da seguinte equiparação:

- 1º Termo – Lei e Direito = Divisão entre ricos e pobres
- 2º Termo – Magistratura = Divisão entre poderosos e fracos
- 3º Termo – Poder arbitrário = Divisão entre Senhor e Escravos

É na relação entre senhor e escravo que Rousseau (2017) localizará o que ele denomina como “último grau da desigualdade” (p. 107), afirmando que esse último grau é “o termo a que chegam finalmente todas as outras, até que novas revoluções dissolvam completamente o governo ou o reaproximem da instituição legítima” (idem), sendo a instituição legítima, aquela que deveria derivar de um contrato social verdadeiramente promotor de relações sociais, em que tais questões não conotassem tamanha desigualdade, e que a capacidade humana se voltasse para uma melhor socialização. Todavia, apesar de Rousseau (2017) acreditar e defender que todos os indivíduos carregam em si a capacidade de transformação e construção de uma nova moralidade, mediada pelo *Contrato* que consiga, verdadeiramente, expressar a “vontade geral”, ele alerta para as questões que a cultura da propriedade pode promover, sobre isso, ele considera que “os cidadãos só se deixam oprimir quando arrastados por uma cega ambição e, olhando mais abaixo do que acima deles, prezam mais a dominação do que a independência, consentindo em carregar grilhões para poderem aplicá-los a outros” (p. 108), assim, parece conotar que o indivíduo suporte a exploração e/ou escravidão

com objetivo de fazer o mesmo amanhã, sendo assim, esse indivíduo seria um homem egoísta, que corrobora para o aprofundamento do individualismo? Possivelmente sim, mas não se trata do homem egoísta dos contratualistas ingleses, que é naturalmente egoísta, naturalmente “homem lobo do homem”, para Rousseau esse atributo é social, construído conforme as relações são estabelecidas.

No início do *Discurso*, ao localizar o leitor sobre o que pretende tratar nas páginas subsequentes do seu texto, Rousseau (2017) esclarece que tratará do homem real, do homem existente, independentemente do seu tempo histórico. Diz ele:

Ó homem, de qualquer lugar que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta: eis aqui tua história tal como acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente. Tudo o que for dela será verdadeiro, não haverá falsidade senão no que eu, sem querer, misturar de meu. Os tempos de que vou falar estão muito distantes. Como mudaste em relação ao que eras! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever segundo as qualidades que recebeste, que tua educação e teus hábitos puderam corromper, mas não puderam destruir. Sinto que há uma idade na qual o homem individual gostaria de se deter. Buscarás a idade na qual desejarias que tua espécie tivesse se detido. Descontente com teu estado presente, por razões que anunciam à tua posterioridade infeliz descontentamentos ainda maiores, talvez gostarias de poder voltar atrás. E esse sentimento deve ser o elogio de teus antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor dos que tiverem a infelicidade de viver depois de ti (ROUSSEAU, 2017, p. 45-46).

A reflexão rousseauiana não só parece atual, como parece conotar uma vidência sobre as futuras tramas que se apresentavam desde o seu tempo, tamanho o acerto em relação ao péssimo prognóstico que se tem do tempo presente, mas também de tudo que a caótica realidade parece apontar em relação ao futuro, tão tenebroso como o futuro anunciado por Rousseau. Aqui se encontra com ele, e com um outro guia para se seguir adiante na análise de outros elementos que sua teoria proporciona. O guia seguido tem sido Carlos Nelson Coutinho (2011), potente intelectual marxista, com trajetória acadêmica e política completamente estreita e alinhada com o pensamento de Gramsci.

Coutinho (2011) apresenta um estudo sobre os dois textos de Rousseau, aqui já citados, e desenvolve sua análise partindo da tese de que os dois textos apresentam uma unidade, que consegue se sobrepor as muitas contradições, que podem ser identificadas em suas obras, que são mais reconhecidas do que a unidade que ele defende existir. Ao propor essa leitura “unitária”, o autor reconhece existirem dois tipos de contrato nesses textos rousseauiano, defende que no texto do *Discurso*, evidencia-se um contrato do tipo “iníquo”, um retrato da própria desigualdade e inerente ao Estado que se forja para servir os ricos; “no *Contrato*, aparece a figura de um pacto legítimo, gerador de uma sociedade igualitária e base de uma ordem política fundada na predominância do interesse comum” (p. 16).

A diferenciação desses contratos é justificada por Coutinho não como sendo propostas distintas de Rousseau dentro de uma mesma “formação econômico-social”, mas sim considera que os regimes políticos, seja despótico ou democrático, precisam ser reconhecidos dentro da “formação econômico-social” que são forjados, por isso as propostas de contrato se colocam de forma distinta. Ainda que essa exposição seja lançada para justificar essa dualidade de contratos nos dois textos de Rousseau, uma outra observação é feita por Coutinho, trata de alertar que esse exemplo não pode ser usado para as ideias de Hobbes e Locke, pois apesar da diferenciação entre absolutismo e o liberalismo defendidos respectivamente por eles, a forma de regime político acaba sendo a mesma, ou seja, a ordem mercantil e individualista.

Comunga-se com a interpretação de Coutinho (2011), quando defende que o pensamento rousseauiano não deve ser tratado como fonte da filosofia individualista, a concepção de homem-indivíduo difere radicalmente dos outros dois contratualistas, que foram analisados anteriormente, o indivíduo será interpretado pelas determinações essenciais “do homem enquanto homem (inclusive, o pensamento racional, a linguagem articulada e o sentimento moral) não são atributos naturais, pré-sociais, mas [...] resultam precisamente do processo de

socialização” (p. 17). É essa capacidade de socialização que faz com que o significado do contrato também se diferencie dos outros contratualistas, pois a convenção e a vontade geral reorganizam a relação entre o público e o privado, “de modo que a sociabilidade se torne um elemento constitutivo imanente ao próprio indivíduo: a vontade geral e o interesse comum não se impõem ao indivíduo como algo externo, mas são uma emanção possível de sua própria individualidade” (p. 18).

O otimismo com que Coutinho (2011) analisa os textos de Rousseau e sua visão de homem o leva a encontrar traços ontológicos²² na forma do pensamento rousseauiano expressar o sentimento de “piedade” ou “compaixão”, entendidos por Coutinho como “uma forma primordial de expressão do humano-genérico no indivíduo”, o que possibilita a esse homem se abrir para a sociabilidade, construir e estabelecer relações sociais de forma humanizada, diferentemente do homem egoísta hobbesiano e lockeano. Essa sociabilidade também está articulada com o trabalho coletivo e com as novas determinações que lhe são reportadas por meio dos processos de socialização decorrentes do trabalho, “ao mesmo tempo articula de modo diverso a sua gama instintual polimórfica” (p. 20). Esse homem não é algo dado e pronto pela natureza, sua capacidade de transformação é reconhecida como o elemento determinante para o processo

22 Coutinho (2011, p. 21) credita à Engels o pioneirismo da relação que pode ser identificada entre o pensamento de Rousseau com Hegel e Marx, e ajuda a compreender essa relação e localizá-la na última edição de *Anti-Dühring*, publicada pela Editora Boitempo. Engels (2015), ao travar um debate sobre a dialética, particularmente, na questão da negação da negação, analisa o pensamento rousseauiano no tocante à questão da igualdade e desigualdade, tendo como referência o *Discurso*, afirmando o seguinte: “[...] assim a desigualdade volta a reverter em igualdade, mas não na antiga igualdade natural dos humanos primitivos sem fala, mas na igualdade mais elevada do contrato social. Os opressores são oprimidos. É a negação da negação. Tem-se aqui com Rousseau, portanto, não só um raciocínio exatamente igual ao seguido pelo *O capital*, de Marx, mas também nos pormenores, toda uma série das mesmas formulações dialéticas de que se serve Marx: processos que, por sua natureza, são antagônicos, que contêm dentro de si uma contradição, a reversão de um extremo em seu oposto e, por fim, como cerne do todo, a negação da negação. Portanto, se em 1754, Rousseau ainda não podia ter falado o jargão de Hegel, ele está, não obstante, dezesseis anos antes do nascimento de Hegel, gravemente carcomido pela epidemia hegeliana, a dialética da contradição, a teoria do Logos, a teleológica etc.” (ENGELS, 2015, p. 169-170).

de construção de uma sociedade livre e igualitária, entendendo que esse movimento é histórico, ou seja, a historicidade é outro elemento que faz do homem de Rousseau um homem diferente daquele descrito pelos dois contratualistas ingleses.

Para o leitor atento, esse último parágrafo pode conotar total antagonismo com algo que já foi apontado anteriormente e está localizado na primeira frase de *O Contrato Social*, ou seja, a afirmação de Rousseau (1998) de que “o homem nasceu livre” (p. 9), se o homem nasceu livre, a liberdade não seria ontológica, seria algo determinado pela natureza. Porém, Coutinho (2011) chama atenção para essa questão e alerta que “talvez seja essa a única determinação essencial do homem que ele não faz derivar do processo de socialização, vendo-a, ao contrário, como um atributo do indivíduo natural” (p. 21). Entretanto, ainda que a liberdade seja tratada em uma perspectiva não social, não se pode equipar a liberdade rousseauiana com liberdade individualista do homem egoísta de Hobbes e com a liberdade de raízes liberais de Locke. Essa questão é analisada por Coutinho (2011):

Para os liberais em geral, liberdade é a capacidade de satisfazer os próprios interesses individuais nos limites do respeito aos interesses igualmente individuais dos outros (é, na terminologia consagrada por (Isaiah) Berlin, uma “liberdade negativa”). Em Rousseau, ao contrário, a liberdade adquire uma dimensão nitidamente social e histórica: não só é entendida como “autonomia” (como a ação conforme com as leis que o próprio homem cria enquanto parte do todo social) e, nesse sentido, é “liberdade positiva”, mas também é algo que se articula ontologicamente com o caráter dinâmico do homem, com sua plasticidade histórica ou, como diria, o próprio Rousseau, com sua “perfectibilidade”. A liberdade, diz ele, “é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias [sociais], desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra entre nós tanto na espécie como no indivíduo”. Em outras palavras, a liberdade rousseauiana, ainda que tenha uma gênese “natural”, atualiza-se através da práxis social, manifestando-se mais como um *processo* do que como um *estado*. É preciso levar em conta essa dimensão social e dinâmica do *conceito* de liberdade em Rousseau caso se queira compreender plenamente o significado *político* da liberdade que ele coloca como pressuposto e resultado da sociedade gerada pelo contrato social legítimo (COUTINHO, 2011, p. 22).

A excelente interpretação marxista da liberdade rousseauiana, apontada por Coutinho (2011), está localizada na maneira como Rousseau (2017) expõe os elementos que diferem o homem do estado de natureza para o homem do estado civil, as diferenças entre um homem que vive se transformando com a história e na história em relação aos demais animais. Essa diferença é delineada na teoria rousseauiana partindo do entendimento de que o homem “se reconhece livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma”, sua grande diferenciação dos demais animais. Essa diferença é atravessada pela característica **teleológica** que dá vida tanto para o homem, em seu estado natural, quanto para o homem socializado no estado civil.

Rousseau (2017) reconhece essa capacidade teleológica por meio das comparações que traça entre o homem e os demais animais, assim como Marx e Lukács fizeram posteriormente, mas em seu tempo e em seu texto o *Discurso*, Rousseau (2017) apresenta essa capacidade como diferencial decorrente da “*perfectibilidade*” humana, apontada por ele como “faculdade distintiva, e quase ilimitada” (p. 56), talvez, o tempo possa habilitar afirmar que, com exceção da morte, essa capacidade seja sim ilimitada, afinal, se está falando de um homem histórico e reconhecendo a beleza da historicidade impregnada no pensamento rousseauiano.

Ao realizar essa análise, o pensador suíço depura as questões atreladas às necessidades humanas, que são apresentadas não só como algo que difere o homem dos animais, mas fundamentalmente como elemento que é colocado em xeque pelo pensador para compreender se as capacidades, que o diferenciam, também são as mesmas que lhe garantem a infelicidade, retirando o homem do campo da inocência e da tranquilidade. Rousseau buscava compreender se essa capacidade de se aperfeiçoar não culminava também na capacidade que faria com que brotasse “com os séculos suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes”, com o tempo transformando esse homem “no tirano de si

mesmo e da natureza” (p.56), pois ao reconhecer uma quase incontrollável ampliação das necessidades humanas, ele considera que “quanto mais meditamos sobre esse assunto, mais aumenta, aos nossos olhos, a distância das puras sensações aos mais simples conhecimentos” (p. 59), ou seja, a distância entre o homem em seu estado natural, do homem socializado.

As alterações das necessidades do homem, ou melhor, das complexas necessidades, são tratadas em um outro momento da obra de Rousseau (2017), quando ele afirma que as mudanças que o homem proporciona durante sua existência, algumas dessas inclusive imperceptíveis e ligadas às mudanças da natureza de alma e de paixões humanas, são decorrentes das próprias mudanças das necessidades e dos prazeres que mudam de objeto com o movimento da história, com o passar do tempo; “por que, com o desaparecimento gradativo do homem original, a sociedade oferece aos olhos do sábio apenas uma reunião de homens e paixões artificiais que são o resultado de todas essas novas relações e não têm nenhum fundamento verdadeiro na natureza” (p. 112). O pensador está situando as diferenças substanciais que separam esses distintos homens, o homem selvagem do homem supostamente civilizado, fazendo com que aquilo que seja importante, valioso e reconhecido, no campo das necessidades, não tenha o mesmo significado para esses distintos homens.

O primeiro aspira somente ao repouso e à liberdade, só quer viver e permanecer desocupado [...]. Ao contrário, o cidadão sempre ativo agita-se e atormenta-se sem parar, buscando ocupações ainda mais laboriosas: trabalha até a morte, corre mesmo em direção a ela para ter condições de viver, ou renuncia à vida para adquirir a imortalidade. Corteja os poderosos que odeia e os ricos que despreza, nada poupa para obter a honra de servi-los; orgulha-se de sua baixaza e da proteção deles e, envidado dessa escravidão, fala com desdém dos que não tem a honra de partilhá-la (ROUSSEAU, 2017, p.113).

A acidez da definição rousseauniana sobre esse “cidadão” salta aos olhos, não só pelo brilhantismo da síntese do homem reprodutor do individualismo, típico desse novo homem egoísta, mas pela atualidade

que essa análise traz consigo, essa subordinação é algo que tem aparecido, mais recentemente, em relação às conclamações que parcela da população brasileira tem demandado em diversas situações e manifestações populares. É notória uma ascendente reivindicação para que ocorra uma intervenção militar na direção/gestão do Estado.

A parcela da sociedade que reivindica aquilo que se viveu em um passado recente, durante a ditadura militar iniciada em 1964 e encerrada em meados da década de 1980, parece ignorar todas as atrocidades praticadas naquele período, assim, parece demandar essa sujeição assinalada por Rousseau, para que possam perpetuar seus interesses individuais. Situação que merece ser pesquisada e analisada, tendo nos marcos da teoria política rousseauiana a possibilidade de guia para os desdobramentos, que se apresentarem dessa complexa realidade.

Rousseau (2017) parece querer gritar que o homem é um ser social, ou talvez a leitura esteja contaminada, mas é praticamente impossível negar seu movimento em torno da tentativa de mostrar como o homem se constrói e se transforma. No momento em que ele se dedica a analisar o papel da linguagem nesse processo de socialização, ele toma como exemplo a relação materna e o processo de amamentação. Ele parte, supostamente, do princípio de um homem, cuja linguagem ainda não esteja desenvolvida, assim, tenta transpor para seu leitor a situação em que uma mãe e seu filho estejam diante de um processo de ruptura da amamentação, fazendo com que o filho precise dispor de habilidade comunicacional para conseguir se alimentar, haja vista que a amamentação – aqui pensada como processo natural – tenha sido interrompida.

Rousseau provoca pensar como isso será construído, como a comunicação e linguagem vão se manifestar nessa situação e, assim, apresenta sua interpretação: “dizer que a mãe dita ao filho as palavras, das quais ele se servirá para pedir isso ou aquilo, é dizer

como se ensinam as línguas já formadas, mas não como essas se formam” (p. 62).

Ele provoca o tempo todo a desnaturalizar a condição do homem para se pensar em um homem histórico, que se renova, o homem da “*perfectibilidade*”. O exemplo da relação materna pode imputar a pensar naquele velho questionamento popular: “Quem nasceu primeiro, o ovo ou galinha?”. Porém, no exemplo da maternidade e do filho emancipado, não se trata de definir uma questão do homem natural e meramente biológico, mas sim no tocante ao desenvolvimento da linguagem, negar sua naturalização. A preocupação de Rousseau é mostrar o caráter social e histórico da construção dessa linguagem, “uma vez que, se os homens tiveram necessidade da palavra para aprender a pensar, eles tiveram ainda mais necessidade de saber pensar para encontrar a arte da palavra” (p. 62), ou seja, essa habilidade não estava dada, foi construída, está sendo construída, afinal, é histórica e dialética.

O movimento de construção da linguagem é detalhadamente apresentado por Rousseau (2017, p. 63-64) no sentido de mostrar seu caráter histórico e seu desenvolvimento como algo decorrente da habilidade humana em se transformar. Expondo desde o significado do “grito da natureza” como “primeira linguagem do homem, a linguagem mais universal, a mais enérgica [...]”. Expõe também o momento “quando as ideias dos homens começaram a se estender e a se multiplicar, estabelecendo-se uma comunicação mais íntima”, mais refinada e elaborada, com “sinais mais numerosos e uma linguagem mais ampla”. Elementos que conotam o desenvolvimento histórico da forma de se comunicar através de linguagens diferenciadas, possíveis de serem qualificadas por aquilo que foi apontado anteriormente se tratar da capacidade teleológica do homem.

Assim, “multiplicaram as inflexões da voz, juntando a essa os gestos que, por sua natureza, são mais expressivos e cujo sentido depende menos de uma determinação anterior” (p. 63), revolucionam

a si mesmo e, também, as relações que passam a ser travadas por um sistema de linguagem cada vez mais avançado por meio das palavras, da evolução das palavras, da formação das ideias que só se constituem como tal “no espírito com o auxílio das palavras, e o entendimento só as apreende por proposições. É uma das razões pelas quais os animais não saberiam formar tais ideias, nem jamais adquirir a “*perfectibilidade*” que dessas depende”. Afinal, a análise apresentada por Rousseau (2017) expressa seu convencimento de que é a socialização que possibilita a realização da “*perfectibilidade*” humana, mas essa capacidade de se transformar não necessariamente se constitui na formação de um homem, cuja razão aperfeiçoada se expressa, de forma integralmente positiva, ou seja, que essa capacidade gerasse exclusivamente homens e relações sociais sadias.

Coutinho (2011) chama atenção para os apontamentos que a teoria rousseuniana apresenta ao afirmar que a origem da desigualdade está intrinsecamente enraizada com a origem da propriedade privada. Essa desigualdade não expressa apenas uma relação de riqueza de um lado, enquanto outro lado padece na miséria, essa questão expressa também o desencadeamento da cobiça, da inveja, do egoísmo e outros, porém a interpretação que Coutinho faz do texto rousseuniano não remete ao mesmo uma concepção genérica das diversas sociedades. A interpretação de Coutinho (2011), com a qual se comunga, é de que esses elementos negativos criticados por Rousseau, no processo de aprimoramento da “*perfectibilidade*” humana, “se dirige a uma sociedade concreta, que ele chama de “*sociedade civil*” e que é, na verdade, a ordem social mercantil-burguesa que se vai desenvolvendo em seu tempo” (p. 23).

É notório o pessimismo de Rousseau (2017) que se encontra no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, em comparação ao Rousseau (1998) de *O Contrato Social*. Não se está afirmando que um elimina o outro, ao contrário, como sinalizado no início desta exposição sobre este pensador, entende-se que eles se complementam. É justamente a unidade da leitura, defendida por Coutinho

(2011), que possibilita interpretar dessa forma os dois textos do pensador, não só identificando esse pessimismo que, depois se reconfigura no texto do *Contrato*, mas principalmente em compreender como aquilo que já foi sinalizado anteriormente, os elementos que vão aparecer no pensamento marxiano.

Coutinho (2011, p. 24) chama atenção para a maneira como a teoria rousseuniana vai defender que “as objetivações criadas pelos homens sociais reciprocamente dependentes não são mais apropriadas de modo autônomo por seus criadores”, o que irá culminar em um “antagonismo entre a essência social-objetiva da humanidade e a existência singular de cada indivíduo”, fenômeno que um século depois dos escritos de Rousseau será denominado por Marx como alienação. Constitui-se como questão central, na teoria rousseuniana, a relação antagônica entre o homem independente do estado de natureza com o homem dependente na sociedade civil, cuja dependência está atrelada não só na necessidade que o homem tem do seu semelhante para realizar suas necessidades, mas fundamentalmente ao significado dessa dependência “nos quadros da propriedade privada e da divisão do trabalho, o que, segundo ele, leva à perda da autonomia e, por conseguinte, da independência e da liberdade dos indivíduos” (COUTINHO, 2011, p. 25).

Carlos Nelson Coutinho reconhece que “a articulação dialética entre propriedade privada, divisão do trabalho e alienação não foi feita, pela primeira vez, em *A ideologia alemã*, escrita entre 1845 e 1846”, conforme se verá, posteriormente, neste trabalho no capítulo que trata sobre a concepção de liberdade na tradição marxiana e marxista. O reconhecimento dessa abordagem, na teoria rousseuniana, habilita afirmar que “quase cem anos antes, embora de modo menos sistemático, essa articulação já era utilizada por Rousseau como o principal instrumento conceitual da análise crítica da sociedade burguesa de seu tempo” (p.25). Outros exemplos sobre essa antecipação dos conceitos, que o materialismo histórico de Marx apresentará, são apontados por Coutinho (2011), entre esses: desenvolvimento das forças produ-

tivas, o trato dos diferentes modos de produção e formações sociais, entre outros.

Posto isso, entende-se ser imprescindível elucidar sobre as diferentes interpretações que a leitura e análise da obra rousseauniana pode imputar ao seu significado político, entre essas, pelo próprio contexto histórico de sua época, algumas interpretações tentam imprimir aos textos de Rousseau uma filiação até mesmo liberal em decorrência de sua aderência ao bloco dos “contratualistas”, análise que se julga ser equivocada. Coutinho (2011) também diverge dessas tendências e avalia que o pensador suíço “é um implacável crítico da própria sociedade burguesa, talvez, o primeiro grande crítico dessa sociedade a apoiar sua oposição não em uma tentativa de retorno (ou conservação) da ordem feudal historicamente ultrapassada, mas na utopia de uma sociedade democrática e igualitária” (p. 27). A possibilidade de construção dessa sociabilidade é apresentada em *O Contrato* e se distingue, consideravelmente, das outras propostas contratuais, pois em Rousseau o contrato aponta um modelo de sociedade autogovernada e, essencialmente, fundada na vontade geral.

Entretanto, essa arrojada diferença presente no pensamento rousseauniano não faz dele um revolucionário socialista, a crítica que ele apresenta em relação à propriedade privada não o alavanca para a defesa do fim dessa divisão, que retroalimenta o individualismo do ideário liberal, ainda que se reconheça o salto qualitativo que ele proporciona para a teoria política, sua caracterização não ultrapassa os limites de um pensador democrata, que combate o individualismo, mas que se limita a defender uma redistribuição igualitária da propriedade.

[...] as bases econômicas da sociedade democrática que defende não se fundam na **socialização da propriedade**, mas sim em sua **distribuição igualitária**: é como se Rousseau pretendesse conservar o modo de produção mercantil simples, mas impedindo-o de se converter em modo de produção capitalista. Esse anacronismo, como veremos, é uma das principais razões do caráter utópico de sua proposta; mas isso não justifica, de nenhum modo, que Rousseau seja qualificado como um “democrata

burguês”. Aliás, foi precisamente o caráter profundamente antiburguês e anticapitalista de sua reflexão que o tornou um dos principais alvos da crítica de quase todos os liberais, desde os iluministas de seu tempo (como Voltaire) até os neoliberais do século XX [...], passando pelos liberais antidemocratas do século XIX (como Benjamin Constant) (COUTINHO, 2011, p. 27).

A reflexão proposta por Coutinho traz para este texto um tom provocativo em relação à questão da liberdade e, conseqüentemente, ao que os setores, partidos e movimentos sociais estão difundindo quando propõem a construção de uma nova ordem societária livre de exploração e opressão. A provocação se aplica justamente na utilização de uma nomenclatura/frase que possibilita diversas interpretações, mas que aqui chama atenção para a possibilidade de interpretá-la nos limites de um capitalismo renovado, ou até mesmo humanizado, em função da quantidade e o conteúdo de democracia a ser aplicado para construção dessa “nova ordem societária”, nos moldes do que Rousseau buscou fazer com a propriedade privada em seu *Contrato Social*, ou seja, promover uma melhor redistribuição ao invés de eliminá-la ou “socializá-la”. Ao lançar essa provocação se quer com isso tencionar alguns elementos que parecem se travestir de socialista e comunista, alterando elementos do conteúdo, mas mantendo inalterada a forma capitalista, a forma mercadoria.

Essa provocação não elimina a necessidade de se articular essa reflexão com o significado da democracia nessas duas décadas do século XXI, tanto a democracia propagada pelos setores da direita quanto as concepções defendidas pela esquerda. Tem-se, então, qual a democracia se defende diante desse cenário de barbárie? Essa democracia precisa estar ancorada na defesa da socialização política e econômica como princípio que antecede a defesa de uma nova ordem societária, possibilitando, assim, questionar: a referida defesa se trata de uma postura contrária à propriedade privada? Do ponto de vista teórico talvez sim, afinal, o próprio Coutinho pode auxiliar nessa defesa. Porém, do ponto de vista jurídico, as defesas da esquerda não esta-

riam, explicitamente, se referindo a uma posição contrária ao direito da propriedade privada, pois o maior dos *Contratos* jurídicos estabelecidos no Brasil, a Constituição Federal de 1988, prevê a primazia da propriedade, logo, os demais contratos, normas e leis derivadas desse *Contrato* máximo não podem legalmente infringir aquilo que está garantido e legitimado pela “vontade geral” do modelo democrático do Estado de Direito brasileiro.

Não se pretende com essa observação, ou melhor, com essa provocação dispersar do conteúdo central aqui tratado, mas se julga como importante expor esse debate, para que nas partes posteriores da exposição deste texto, caso seja necessário, se tencione apresentar o que separa uma posição teórica rousseauiana de uma posição que se convoca marxista, mas essencialmente se alicerça na conservação da propriedade privada. A simples defesa da democracia e também da liberdade, pouco pode dizer se a questão da propriedade privada não for problematizada e tensionada, aliás, parece que esse discurso de fundo rousseauiano, que aponte para a possibilidade de alcançar grandes transformações através de “um ponto ótimo de igualdade material, pelo menos o suficiente para assegurar a emergência da vontade geral, por meio da limitação do excesso de propriedade e da consequente manutenção de uma relativa igualdade de riqueza”, tem se manifestado com muita densidade no campo e nos quadros da esquerda brasileira, o que leva também a definirem a liberdade dentro das amarras da liberdade individual. Em outras palavras, parece que essa concepção rousseauiana habilita a adiantar aquilo que aparecerá nas obras de Marx, que recebe a denominação de “emancipação política”, aqui expressa em outros termos por Rousseau, mas que parecem estar equiparadas. Dito isso, retoma-se o debate em torno da teoria elaborada por Rousseau.

Um elemento do pensamento rousseauiano importante para a compreensão sobre democracia está relacionado ao debate que Rousseau (1998) apresenta sobre a “vontade geral”. O pensador defende que o povo não é corrompido, mas pode ser enganado e pode errar, a forma

de justificar essa situação é reconhecendo a diferença entre “vontade de todos” e “vontade geral”. Para Rousseau, a vontade de todos “diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares”, e a vontade geral “se refere somente ao interesse comum” (ROUSSEAU, 1998, p. 37). Essa diferenciação é avaliada por Coutinho (2011) como uma clara “discriminação entre o liberalismo e a democracia”, assim, o liberalismo enquanto expressão de um “agregado de interesses individuais” não consegue ultrapassar o que Rousseau reconhece como vontade de todos. Afinal, trata-se “de uma eventual convergência de interesses privados que, sem deixar em nenhum momento de ser privados, podem encontrar pontos comuns que interessem, pelo menos, à maioria” (p. 35). Para a perspectiva democrata e, conseqüentemente, para o pensamento rousseauiano, essa lógica da vontade comum é insuficiente, não contempla a proposta de soberania popular e de participação coletiva, defendida pelo *Contrato* de Rousseau. Dessa forma, “não pode haver um consenso desse tipo se não houver um interesse comum capaz de se sobrepor aos vários interesses individuais conflitantes, interesse que se expressa ativamente através da **vontade geral**” (p.36), conforme avaliação de Coutinho. O autor destaca que essa posição de Rousseau contribui para a construção de uma nova teoria democrática, reconhecendo ser esse o grande mérito do pensamento expresso nas obras rousseauianas.

Entretanto, as elaborações do pensador são tão rigorosas, que no capítulo em que trata sobre a democracia, Rousseau é incisivo ao afirmar que “se tomar o termo no rigor da acepção, nunca existiu verdadeira democracia, nem jamais existirá. É contra a ordem natural que o grande número governe e o pequeno seja governado” (p. 83). A afirmação do pensador suíço está respaldada em sua observação da realidade concreta, para ele “não se pode imaginar que o povo permaneça constantemente reunido para ocupar-se dos negócios públicos; e vê-se facilmente que não seria possível estabelecer comissões para isso sem mudar a forma de administração” (p. 83). Porém, mesmo que reco-

nheça essa inviabilidade, a maneira como Rousseau conduz sua análise aponta para a crença na formação de um novo indivíduo social, que se coloque em defesa dessa nova ordem social e política, um cidadão que vá “armar-se de força e constância, e dizer em cada dia de sua vida, no fundo do coração, o que dizia um virtuoso palatino na Dieta da Polônia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*”²³.

A teoria rousseauniana exerceu papel de destaque na Revolução de 1789, a maior das expressões desse processo pode ser identificada na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, elaborada pela Assembleia Constituinte entre 20 e 26 de agosto de 1789, trata-se de uma das principais referências para se compreender o papel e a relevância de Rousseau na *Declaração* e, também, na Revolução Francesa. Vovelle (2007) defende que constituintes franceses responsáveis pela elaboração da Declaração tiveram como base não só o pensamento rousseauniano, mas também a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e os documentos constitucionais de alguns estados americanos, que apontavam os direitos dos homens²⁴. O autor chama atenção que, apesar desses documentos contemplarem tais direitos, não se verifica nos mesmos a proposta de universalidade. Além da influência desses documentos, os constituintes franceses também conheciam os textos dos grandes nomes do Iluminismo, que tinham elaborado a

23 “É preferível a liberdade com perigos a uma escravidão tranquila” (tradução nossa).

24 Hobsbawn (2017) reconhece o papel da Revolução Americana e seus respectivos impactos, porém os localizam quase que exclusivamente nos limites geográficos dos Estados Unidos. Ao comparar o caso francês e o americano, o autor é enfático ao afirmar que “a Revolução Francesa foi a única ecumênica. Seus exércitos partiram para revolucionar o mundo; suas ideias de fato o revolucionaram. A Revolução Americana foi um acontecimento crucial na história americana, mas (exceto nos países diretamente envolvidos nela ou por ela) deixou poucos traços relevantes em outras partes”. Hobsbawn aponta ainda que não foram as repercussões da Revolução Americana, mas sim da Revolução Francesa que “ocasionaram os levantantes que levaram à libertação da América Latina depois de 1808”. Após traçar tais considerações, o autor faz questão de justificar e esclarecer suas posições ao destacar que: “Com isto não queremos subestimar a influência da Revolução Americana. Sem dúvida, ela ajudou a estimular a Revolução Francesa e, em um sentido mais estreito, forneceu modelos constitucionais – competindo e, às vezes, se alternando com a Revolução Francesa – para vários Estados latino-americanos e a inspiração para movimentos democrático-radicais de tempos em tempos (p. 99-100).

teoria do direito natural, com destaque para os três contratualistas analisados anteriormente.

O conteúdo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão traz um texto de Introdução²⁵ que demarca o caráter de universalidade contemplando todos os homens. Os teores desses direitos são apresentados em dezessete artigos que apontam tanto os direitos do homem, como os direitos da nação. Os valores que alicerçam a Declaração são pautados na defesa da liberdade, da igualdade e de propriedade, não aparecendo no tripé a fraternidade como valor central da Declaração, como viria ser aclamada e demarcada como expressão da Revolução e da própria bandeira francesa.

Nas correlações de forças presentes no grupo dos constituintes apesar do apontamento universal defendido pela Declaração, quem ganhou força e destaque foi o grupo “para quem a liberdade e a propriedade vinham em primeiro lugar, e não os projetos em que a reivindicação de igualdade podia implicar a limitação do direito de propriedade”, ficando clara a hierarquia existente entre os três valores de destaque (VOVELLE, 2007, p. 69). Outra questão que merece ser apontada no processo de elaboração do documento é no tocante as reivindicações para abertura de espaço e reconhecimento do papel do Ser Supremo, pauta que não foi contemplada, limitando-se apontar a defesa da liberdade religiosa.

25 Diz o texto de Introdução: “Os representantes do povo francês, constituídos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos, resolveram expor, em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que essa Declaração, constantemente presente a todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente os seus direitos e deveres; a fim de que os actos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo sempre ser comparados ao objectivo de qualquer instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, estejam sempre voltadas para a preservação da Constituição e para a felicidade de todos. Por isso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão” (tradução do francês para o português de Portugal, in: VOVELLE, 2007).

A liberdade, enquanto valor de sustentação da Declaração, possui grande destaque no documento e nas articulações ideológicas que se demarcaram através da sua aprovação. Essa será citada em sete artigos de forma adjetivada, ou seja, não se trata exclusivamente de uma liberdade cuja concepção seja generalista e universal, mas sim de uma liberdade de algo, para algo: liberdade da pessoa, liberdade de opinião e de expressão, liberdade religiosa.

Nos anos de 1793 e 1795 a Declaração vai passar por reformulações que vão, em um primeiro momento, sinalizar alguns avanços na forma de pensar os direitos dos homens e que passarão por retrocessos na reformulação seguinte. Na Declaração de 1793, um preâmbulo para a nova Constituição, a felicidade é destacada ao lado da liberdade no texto introdutório e aparece no primeiro artigo diferentemente do que estava demarcado na Declaração de 1789 como objetivo comum da sociedade, destacando agora a responsabilidade do governo em “garantir ao homem o gozo dos seus direitos naturais e imprescindíveis”, substituindo assim a liberdade como valor natural, conforme destacado no 1º artigo da Declaração de 1789.

Sublinha-se, em especial, as diferentes liberdades, tanto da pessoa como do culto, mas a igualdade aparece agora à frente da liberdade. No entanto, o direito de propriedade é reafirmado no artigo 16º, ainda que, ao retomar uma fórmula ligeiramente emendada de 1789, se encare que ela possa ser retirada quando a necessidade pública o exija e na condição de justa e prévia indenização. A nova declaração é, porém, revolucionária pela atenção que dá àquilo a que hoje chamaríamos os direitos sociais no domínio material e espiritual: o direito à felicidade comum, à educação, à vida e à assistência. Uma insistência real é também feita sobre a luta contra qualquer forma de opressão, concluindo-se na proclamação do direito à insurreição e dela fazendo até um dever²⁶ (VOVELLE, 2007, p. 74).

Apesar de não ter servido como referência para a Constituição Francesa, essa Declaração foi reivindicada pelo pensamento revolucionário

26 No 35º artigo da Declaração de 1793 estava previsto: “Quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para o povo e para cada porção do povo, o mais sagrado dos direitos e o

por sua arrojada sinalização para a construção de um modelo de proteção social nunca antes visto na história da França. Porém a Declaração, que se esboça em 1795, irá demarcar o recuo das aspirações defendidas em 1793. A liberdade passa a ser definida de outra forma, ou seja, tem-se então a concepção da liberdade que se limita ao nível de quando começa a liberdade do outro, em outros termos, a liberdade pensada como o direito de fazer aquilo que não vá prejudicar o próximo. A Declaração de 1795 elimina também as defesas do que Vovelle (2007) identifica como direitos sociais, retirando do texto os elementos que culminariam no direito à felicidade comum. A preocupação central se voltava para a defesa e manutenção da ordem, através do respeito e cumprimento das leis e dos valores preconizados.

Entretanto, apesar do caráter contraditório da Revolução, não se pode negar que essa inaugura a cidadania aos franceses por meio dos direitos civis. Tem-se o nascimento de um Estado novo, com apontamentos para o que se desencadeou ao longo desse período em termos dos debates sobre o significado da liberdade. Antes mesmo da aprovação da *Declaração* em 1789, o cenário francês se mostra tenso e complexo, dado o movimento em torno de reivindicações e interesses que colocavam em xeque o poder instituído naquele marco, nesse contexto “os representantes da nobreza apresentam moções abolindo formalmente os direitos feudais, inclusive a servidão. Só aí se decide pelo desaparecimento dessa instituição medieval na França, suprimida já em algumas outras nações europeias (GRESPLAN, 2017, p. 84).

Os fatores que culminaram no desencadeamento da Revolução Burguesa são localizados por Hobsbawm (2017) no ano de 1787, cujos motivos estão atrelados com a tentativa da aristocracia em retomar o Estado, porém o historiador destaca que as ações para galgar tal objetivo foram mal calculadas, pois subestimaram o poder independente exercido pelo “Terceiro Estado”, além de terem desprezado as reais condi-

mais indispensável dos deveres [...].

ções socioeconômicas que demarcavam uma imensa crise que agitava os ânimos de toda população.

A Revolução Francesa não foi feita ou liderada por um partido ou movimento organizado, no sentido moderno, nem por homens que estivessem tentando levar a cabo um programa estruturado. Nem mesmo chegou a ter “líderes” como as revoluções do século XX, até o surgimento da figura pós-revolucionária de Napoleão. Não obstante, um surpreendente consenso de ideias gerais entre um grupo social bastante coerente deu ao movimento revolucionário uma unidade efetiva. O grupo era a “burguesia”; suas ideias eram as do liberalismo clássico, conforme formuladas pelos “filósofos” e “economistas” e difundidas pela maçonaria e associações informais (HOBSBAWM, 2017, p. 105).

Foram esses pensadores que deram um significado histórico para a realização da Revolução e para os seus desdobramentos, que possibilitam o colapso do velho regime e a construção de um novo modelo. Hobsbawm chama atenção para o real significado da *Declaração*, ainda que se deva reconhecer seu caráter inovador, o historiador alerta que seu conteúdo é resultado das exigências dos próprios burgueses, devendo a *Declaração* ser interpretada como “um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária”.

Essa interpretação não é um consenso dentro da tradição marxista, mas auxilia a compreender como a pluralidade de ideias se colocam na análise de um documento que bebeu nas fontes dos contratualistas, tanto dos declaradamente liberais, como da perspectiva democrata expressa no pensamento rousseauiano.

A preocupação de Hobsbawm (2017), ao analisar o significado da Revolução Francesa, é demarcar que a grande maioria dos liberais burgueses, que a impulsionaram, não podem ser tratados como liberais de viés democrático, ao contrário, “o burguês liberal clássico de 1789 (e o liberal de 1789-1848) não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários”

(p. 107). Além de não serem considerados como democratas, a condução que se dá para os acontecimentos a partir de 1789, expressa os interesses classistas dessa burguesia, mas que se travestiu de vontade geral do “povo”, através da construção de um ideário nacionalista, a ideia de “nação francesa”, cunhada em uma suposta libertação dos povos e combate as tiranias exercidas contra esses. Para Hobsbawm (2017), “o povo identificado com “a nação” era um conceito revolucionário, mais revolucionário do que o programa liberal-burguês que pretendia expressá-lo, mas era também uma faca de dois gumes” (p. 107).

Falava-se sobre os significados distintos da Revolução Francesa, porém é importante apontar aqui a heterogeneidade de concepções e posições no campo das ideias que vão possibilitar a constituição do liberalismo nesse marco. Entre as problematizações colocadas naquele período, o debate sobre a soberania²⁷ ocupou papel de destaque nas elaborações, que iriam levar ao acúmulo teórico sobre o “direito natural” na modernidade.

A realidade francesa era marcada pela efervescência de reivindicações de todos os lados, tanto os pobres do interior quanto das cidades demonstravam um grande surto em razão da escassez de empregos e aumento do custo de vida, fazendo com que esse cenário de desespero social e coletivo tomasse uma perspectiva política, cuja bandeira de luta se fincou na “ideia de se libertar da pequena nobreza e da opressão” (p. 109). Essa conjuntura será a grande arma da burguesia liberal, que nos termos de Hobsbawm (2017) desencadeará uma “contrarrevolução” efetiva de ataque ao velho regime, mobilizando contra si “as massas de

27 Grespan (2017) vai destacar que “o desenvolvimento jurídico inevitável para adaptar as instituições antigas às necessidades do presente criou novos conceitos, entre os quais talvez o mais importante tenha sido o de “soberania”, núcleo da obra *Da República* do francês Jean Bodin (1530-1596), publicada em 1576. O “soberano” não é obrigatoriamente o monarca, conforme o uso corriqueiro da palavra, mas o poder centralizado, absoluto, que se coloca *super omnia*, sobre todos, ou seja, acima do nível particularista do domínio senhorial e da relativa autonomia urbana, há uma instância mais alta, para a qual converge todo o poder dentro de um território e que tem a tarefa de unificá-lo” (p. 26).

Paris, já famintas, desconfiadas e militantes. O resultado mais sensacional de sua mobilização foi a queda da Bastilha, uma prisão estatal que simbolizava a autoridade real e na qual os revolucionários esperavam encontrar armas” (p. 110). A derrubada da Bastilha, em 14 de julho de 1789, é um marco da Revolução Francesa pelo significado antiabsolutista, pois era um monumento militar de bastante expressão e valor simbólico para o poder monárquico. Esse episódio se transformou em um fato histórico das grandes batalhas da modernidade, afinal, a queda de símbolos sempre teve grande apelo popular e sempre demarcou o imaginário social em tempos de revolução. Além dessa marca histórica, a queda da Bastilha possibilitou a publicização da revolução em curso para as cidades mais afastadas e também para a população do campo.

Os episódios que sucedem esse marco podem ser analisados por diferentes prismas e expressam o que Hobsbawm chamou de “dança dialética”, ao retratar os contornos que demarcam a “forma da política revolucionária burguesa francesa”, que pode ser entendido pelo controle exercido pela burguesia liberal diante das massas, em outros contextos “as massas indo além dos objetivos dos moderados rumo a suas próprias revoluções sociais”, os moderados se dividindo entre esquerda e direita, “até que a maior parte da classe média passa daí em diante para o campo conservador ou seja derrotado pela revolução social” (p. 111). A burguesia liberal passou a recuar diante do temor representado pela erosão das massas, aquilo que a própria burguesia havia aguçado, em um segundo momento, passou a preocupá-la, em função de proporções da força externada pela classe trabalhadora. A fração dos liberais que se diferenciara, nesse contexto, é a pertencente à classe média liberal, que se mostrava “pronta a continuar revolucionária até o, e mesmo além do, limiar da revolução antiburguesa eram os jacobinos, cujo nome veio a significar “revolução radical” em toda parte” (p. 111).

Apesar desse contexto de articulações e desarticulações dos arranjos políticos que derivam da Revolução Francesa, o dia 10 de agosto de 1792 é marcante pelo episódio de destituição de Luís XVI e o fim da monarquia, que será substituída por “uma nova era da história

humana proclamada”, a instituição da República, que trouxe consigo o “Ano I do calendário revolucionário, pela ação armada das massas sans-culottes de Paris” (HOBSBAWM, 2017, p. 117). Não se tratava apenas de uma mudança do sistema político e da forma de governo, a Revolução consistia também na retomada dos direitos naturais, e na destruição da concepção do poder soberano centralizado, a Revolução trouxe consigo aquilo que está presente na teoria rousseuniana, a defesa de que o poder emana do povo, a ideia da “vontade geral” e da soberania popular.

Essa “vontade geral” se expressou por meio da revisão do formato eleitoral que limitava a participação popular e dividia os cidadãos entre os “ativos”, que eram os aptos a votarem, e os “passivos” que não possuíam o direito ao voto. O fator determinante para definir essa divisão era a condição econômica do cidadão, “permitindo a exclusão dos cidadãos pobres, cujo voto deveria ser perigoso”. Com a instituição da República esse critério foi abolido, uma nova composição da Assembleia Legislativa foi formada, possibilitando a chamada “Convenção Nacional”, que trouxe o novo calendário, conforme destacado no parágrafo anterior, demarcando um novo ciclo da Revolução, “melhor dito, para ela a Revolução de fato começava ali, com a república” (GRESPLAN, 2017, p. 91).

A “Convenção Nacional”²⁸ vai regulamentar, juridicamente, a

28 A “Convenção Nacional” não pode ser caracterizada como grupo homogêneo, como ocorre até hoje nas Câmaras e Assembleias, mas cabe destacar um dos elementos da distinção existente daquele período, trata-se de ala mais radical da revolução, um grupo que estava articulado com os interesses de grupos, que propunham a construção de uma sociedade mais igualitária, cuja igualdade fosse pautada não na destruição da propriedade privada, mas sim, na sua melhor distribuição, na melhoria da igualdade de renda, seguindo os preceitos do pensamento rousseuniano. Destacam-se nesse grupo “os membros do clube dos *cordeliers*, especialmente Jean-Paul Marat (1743-1793), aos quais se juntou Jacques Roux (morto em 1794). Este último, líder dos chamados “enraivecidos”, defendia o interesse dos *sans-culottes* que protestavam contra os altos preços dos gêneros e pediam uma legislação contra os especuladores e os ricos em geral [...] É no contexto desse debate que o clube dos jacobinos se cinde, mais uma vez, com a expulsão de Jacques-Pierre Brissot (1754-1793) e seus partidários, mais tarde chamados de “girondinos”, em função da região da França que representavam. Contra eles se erguem os deputados da “montanha”, assim denominados por se sentarem nos bancos mais altos da Convenção, che-

passagem do domínio feudal para a propriedade sob a justificativa do princípio da igualdade, embora a concentração de terras não se extinguisse com essa nova organização. Frente esse cenário de perpetuação da desigualdade, o pensamento rousseauiano era convocado como elemento teórico para problematizarem a continuidade dessa concentração. Porém, o argumento pautado na necessidade dessa nova forma de organização política e social atuar no enfrentamento da desigualdade não provocava comoção nos legisladores, pois “acreditavam no caráter sagrado da propriedade, o que significava permitir sua concentração, com a distinção entre ricos e pobres, que parecia ao povo tão infame quanto a distinção entre nobres e plebeus” (GRESPLAN, 2017, p. 93).

A Revolução vai tomar contornos que lhe implicam uma complexidade de arranjos, parcerias, constituição de novos aliados e inimigos, que culminam no que Hobsbawm (2017) vai chamar de descoberta e invenção da jovem República Francesa: a “guerra total”. Essa guerra consistia na “total mobilização dos recursos de uma nação através do recrutamento, do racionamento e de uma economia de guerra rigidamente controlada, e da virtual abolição, em casa e no exterior, da distinção entre soldados e civis” (p. 118). Nessa altura, a divisão política francesa, estabelecida entre jacobinos e girondinos, implicava não só as consequências que viriam dos entraves internos, mas da própria guerra declarada contra outros países europeus.

Esse período vai ser denominado por Robsbawm (2017) e por diversos estudiosos como tempos de “Terror”, que culmina na vitória dos jacobinos e na derrota dos girondinos. Apesar de considerar a utilização dessa terminologia para se reportar a esse período, Hobsbawm (2017) chama atenção para o fato de que essa cultura é decorrente

fiados por Robespierre, Louis Santi-Just (1767-1794) e Georges Danton (1759-1794). Desde o começo da república, mais atentos às demandas dos *sans-culottes*, estes deputados entram em confronto com a maioria de girondinos e acabam se aliando aos “enraivecidos” nos primeiros meses de 1793, para exigir punição aos especuladores e tabelamento de preços” (GRESPLAN, 2017, p. 94).

da imagem criada e reproduzida pelos conservadores, que deram uma dimensão negativa muito maior do que realmente a realidade histórica representa. Ao comparar os dados dos anos de Governo Robespierre, com os saldos de outras manifestações, particularmente, com os “massacres que se seguiram à Comuna de Paris de 1871, suas matanças em massa fossem relativamente modestas” (p. 119). Hobsbawm apresenta uma ponderação sobre os significados desses tempos de “Terror”, no sentido de reconhecer os méritos que precisam ser esclarecidos para que tal período seja avaliado, no âmbito dos antagonismos que esse representa, não só pela ótica dos conservadores que tentaram e tentam deslegitimar os passos dados pelos jacobinos sob o comando de Robespierre.

As contradições desse período são demarcadas pela própria condição concreta com que Robespierre se deparou ao chegar ao poder, por um lado, a aprovação de uma nova Constituição, na avaliação de Hobsbawm (2017) “a primeira Constituição genuinamente democrática proclamada pelo Estado Moderno”, por outro lado um cenário de crise cada vez mais aguda. Essa Constituição propunha o sufrágio universal, o direito de insurreição, trabalho ou subsistência, além de apontar “que a felicidade de todos era o objetivo do governo e de que os direitos do povo deveriam ser não somente acessíveis, mas também operantes” (p. 121).

Contudo, a realidade concreta se mostrou outra em termos das possibilidades reais para efetivação dos direitos sinalizados na Constituição, distanciando as massas que até então sustentavam através do apoio popular o ciclo jacobino, “a tragédia de Robespierre e da República Jacobina foi que eles mesmos foram obrigados a afastar esse apoio” (p. 123). Ao mesmo tempo que se identificava a tentativa de controle dos preços dos produtos e alimentos, a vida da população se tornava mais abatida pela escassez e pelos salários congelados, diante desse cenário, as massas “recolheram-se ao descontentamento ou a uma passividade confusa e ressentida” (p. 124). Não demorou muito para que a derru-

bada fosse anunciada, não só através da perda do poder, mas em uma sentença deliberada pela Convenção reunida em 27 de julho de 1794, que levou, no dia seguinte, Robespierre, Saint-Just e Couthon para a execução na guilhotina, o mesmo “ocorreu alguns dias depois com 87 membros da revolucionária Comuna de Paris” (p. 125).

A Revolução Francesa tomou novos contornos e a questão da liberdade, da propriedade privada, e do projeto liberal sempre se colocaram nos diferentes arranjos políticos que se desenrolaram durante todo o século XIX. Porém os acertos e os fracassos, que demarcam tanto a Revolução quanto as tentativas de conciliação e guerra entre os projetos conservadores, liberais e democráticos que se desenrolaram no século anterior (XVIII), como acúmulo dos avanços postos pelo Iluminismo, que sinalizavam a possibilidade de avanços civilizatórios e emancipatórios para a modernidade, continuavam a delinear os cenários vindouros, mesmo que marcado pela desigualdade, pela fome e pelo medo, legitimando o que defende Hobsbawm: “[...] foi um fenômeno tão terrível e irreversível quanto a primeira explosão nuclear, e toda a história tem sido permanentemente transformada por ela”. A história estava e continua marcada por esses processos, que possibilitaram ao homem escrever um enredo genuinamente complexo do cenário francês e mundial, passando pela era napoleônica, tanto do tio quanto do sobrinho, até o efervescente contexto, que possibilitou a Marx e seus contemporâneos, um cenário burguês, capitalista e liberal a ser desvendado e compreendido de diferentes formas e angulações. Que ao mesmo tempo parecem tentar conciliar concepções inconciliáveis, imputando a difícil tarefa de compreender as vastas interpretações sobre o ideário liberal, e fundamentalmente o acúmulo teórico que se forja na crítica e na tentativa de superação do liberalismo e da sociabilidade burguesa.

2.1 Liberalismos para todos os gostos em uma só forma: a intocabilidade da propriedade privada no projeto burguês

A proposta de identificar as ideias de alguns clássicos e conhecidos teóricos do liberalismo se justifica pelo próprio espaço que o conjunto desse ideário representa para as tramas das relações econômicas e políticas nos últimos séculos e, principalmente, no atual estágio do modo de produção capitalista. Tendo esse ideário se consolidado em uma suposta defesa da liberdade, tanto no plano econômico quanto no político, a liberdade aparece como questão central desde o liberalismo identificado na produção lockeana, ou nos elementos que flertam com o liberalismo, ao exemplo do individualismo identificado no pensamento hobbesiano.

Na atualidade, é contundente a requisição que os teóricos dessa tradição defendem para uma espécie de posse da concepção ideal e possível de liberdade, negando sua existência e possibilidade em outras tradições teóricas do pensamento moderno, que apontam e defendem a construção de outra sociabilidade, especialmente, os auto-declarados socialistas e comunistas. Os liberais das diferentes frações, inclusive aqueles cujo conhecimento histórico e teórico parece ser bastante duvidoso, acusam veementemente a inexistência da liberdade em outras formas de organização que não seja a capitalista sob orientação liberal, utilizando como justificativa as experiências totalitaristas e das formas de opressões e cerceamento irrestrito do livre arbítrio e da liberdade supostamente apregoadas por essas experiências, particularmente a experiência do socialismo real, passando pela revolução cubana e, mais recentemente, a conflituosa condição da Venezuela.

Ao convocar para si a propriedade teórica da liberdade, os liberais ofertam também um leque de possibilidades interpretativas sobre o que seria a liberdade expressa em suas bandeiras. De antemão, como já antecipado em tantos outros momentos deste trabalho, discorda-se de tais perspectivas e se quer elucidar um fato que tem se demos-

trado, cada vez mais evidente, ao se deparar com a vasta variação dos liberalismos, em que se poderia incorrer no erro de afirmar que existem concepções liberais ao “gosto do freguês”, mas se antecipa aos leitores para que tal ilusão não brote, pois independente das variações que se apresentam em torno desse ideário, não é o gosto do freguês que está em jogo, mas tão somente o gosto do burguês: a defesa irrestrita da propriedade privada. Aqui reside o grande denominador comum da burguesia.

Ainda que essas ideias de negação de outras defesas teórico-políticas sejam defendidas por alguns nomes do pensamento liberal, Coutinho (1991) apresenta uma interpretação completamente contrária ao significado do pensamento liberal, para ele é o liberalismo que inaugura a diferença de posições como algo positivo. Essa posição do autor aparece quando o mesmo discorre sobre as dimensões teóricas e políticas do pluralismo e aponta que ao se tratar do pluralismo, como fenômeno social e político, é necessário reconhecer que a concepção de pluralismo é exclusivamente do mundo moderno, ou seja, da sociabilidade burguesa.

No mundo moderno, essa concepção do pluralismo está muito ligada a uma nova visão do homem, ou seja, a visão individualista do homem. Toda a concepção moderna do mundo – e, particularmente, o pensamento liberal do inglês John Locke, que é sua melhor expressão num primeiro momento – tem uma preocupação muito grande em valorizar o indivíduo [...] outro conceito marcante no pensamento liberal (e, particularmente, no pensamento de Locke) é a defesa da tolerância, a defesa da diferença, a afirmação do valor da tolerância em face particularmente das religiões diversas da própria religião. Essa defesa da tolerância ressalta a importância que passa a ter o diferente na concepção liberal do mundo (COUTINHO, 1991, p. 6).

Assim, é imprescindível destacar os fundamentos do contratualismo e do jusnaturalismo como raízes do pensamento liberal moderno, fundamentos esses que valorizam o papel do indivíduo e de seus direitos naturais, conforme amplamente analisado anteriormente neste trabalho. Indivíduos que possuem interesses distintos e privados, que

culminam em conflitos que são valorizados pelo pensamento liberal, é aí que reside “a ideia de que o conflito é algo positivo; valoriza a pluralidade de interesses; e valoriza as diferenças”. Entre essas diferenças não só a abertura para tolerância religiosa promovida pelo liberalismo, mas a tomada de decisões individuais, que são circunscritas no âmbito da liberdade liberal e chancelada juridicamente como liberdade individual, no caso brasileiro, o exemplo máximo é o 5º artigo da Constituição Federal de 1988.

Coutinho (1991) defende que o pensamento liberal possibilita o surgimento de quatro valores, denominados por ele como “valores pluralistas”, sendo esses: 1º) o conflito entendido como fenômeno positivo, superando a concepção desagregadora. O pensamento liberal demarca a positividade do conflito, e o conflito enquanto algo positivo é elemento básico do pluralismo; 2º) a tolerância ao diferente como valor positivo e defendido pelo liberalismo; 3º) defesa da ideia de divisão de poderes como estratégia de combate ao poder absoluto; 4º) a ideia do direito das minorias.

A interpretação do liberalismo, apresentada por Coutinho (1991), para defender a ideia de que o pluralismo é um fenômeno social e político forjado pelo ideário liberal e parece estranha em um primeiro momento, em função de seu caráter extremamente otimista em relação ao pensamento liberal. Porém o autor chama atenção que tais valores também “servem à consolidação e expansão da formação social capitalista, quer dizer, da ordem individualista burguesa. Mas também servem à expansão da individualidade humana” (p. 8). Ao apontar que o conjunto de tais valores pluralistas possibilita um salto qualitativo ao homem da sociabilidade burguesa, Coutinho chama atenção para o caráter antagônico dessa questão, pois de um lado se tem a possibilidade para desenvolvimento e proliferação do individualismo, por outro, esses valores plurais possibilitam também a formação de uma nova democracia, a democracia moderna.

Ao demarcar a possibilidade da construção da nova democracia, a partir dos “valores pluralistas”, o autor vai recorrer ao pensamento rousseauniano para justificar como o pluralismo é imprescindível no mundo moderno. O caminho percorrido por Coutinho (1991) consiste na análise sobre as contradições, equívocos e acertos de Rousseau ao condenar, explicitamente, o pluralismo político. Coutinho defende a necessidade de diferenciação entre “pluralismo do indivíduo” e “pluralismo dos sujeitos coletivos”, sendo que o primeiro se reporta ao liberalismo e o segundo às possibilidades e experiências democráticas.

Trata-se de evidenciar que o debate, em torno da defesa do pluralismo, toma novos contornos, não se trata mais da “situação a que o pluralismo deu expressão, mas de um novo pluralismo, formado não apenas por indivíduos, mas também por sujeitos coletivos, por diferentes partidos, diferentes associações etc.” (COUTINHO, 1991, p. 9), ou seja, algo que parece se divergir do individualismo exacerbado que se identifica no pensamento liberal.

Dessa forma, o pensamento de Coutinho se afasta do debate liberal para adentrar no campo democrático, no qual o liberalismo pode ou não se reproduzir. O autor afirma que as propostas que apontam para a construção de uma nova ordem social devem extrair “o que de melhor a tradição liberal produziu, liberando o liberalismo” (p. 11). O trocadilho apresentado intenta apontar o liberalismo como sinônimo da propriedade privada, do individualismo e também do capitalismo, mas não desconsidera os avanços e a qualidade que alguns elementos liberais possibilitaram para a sociabilidade moderna. Na interpretação do autor, “no pensamento liberal, há valores e ideias que podem transcender o horizonte capitalista em que foram criados” (p. 12), podendo assim auxiliar, iluminar e fazer o exercício positivo do confronto, avaliado pelo autor como elemento positivo dos “valores pluralistas”.

Essa pluralidade é reconhecida por Hobsbawm (2017), de maneira

mais restrita, a análise do historiador sobre o caldo teórico e político decorrente dos últimos anos do século XVIII e primeira metade do século XIX (1789-1848), que aponta para “duas principais divisões de opinião: a dos que aceitavam a maneira pela qual o mundo estava se conduzindo e a dos que não a aceitavam” (p. 364), cuja expressão maior estava amparada basicamente em “críticas negativas ao “Iluminismo” humanista, racionalista e triunfante do século XVIII. Os legatários da posição otimista entendiam que entre mortos e feridos, a verdadeira equação apontava para o mérito do avanço da história humana, sem desconsiderar os devidos retrocessos. Reconheciam o papel das ciências e o gradativo controle técnico do homem sobre a natureza, “acreditavam que a sociedade humana e o homem, individualmente, podiam ser aperfeiçoados pela mesma aplicação da razão, e que estavam destinados a seu aperfeiçoamento na História”. Tal otimismo, sobre o desenvolvimento histórico da humanidade, conseguia agregar tanto a burguesia liberal quanto os revolucionários socialistas proletários (idem).

Na concepção de Hobsbawm (2017, p. 365), o “clássico liberalismo burguês” se constitui na maior e mais poderosa expressão das formulações progressistas até o ano de 1789, “seu sistema fundamental havia sido elaborado de maneira tão firme nos séculos XVII e XVIII [...]. Era uma filosofia estreita, lúcida e cortante que encontra seus mais puros expoentes, como se poderia esperar, na Grã-Bretanha e na França”, conforme assinalado nesta análise sobre o significado e impacto do jusnaturalismo, particularmente de seu grande expoente no campo liberal, o pensador inglês John Locke.

Para o liberalismo clássico, o mundo humano estava constituído de átomos individuais com certas paixões e necessidades, cada um procurando acima de tudo aumentar ao máximo suas satisfações e diminuir seus desprazeres, nisto igual a todos os outros, e naturalmente não reconhecendo limites ou direitos de interferência em suas pretensões. Em outras palavras, cada homem era “naturalmente” possuído de vida, liberdade e busca da felicidade, como afirmava a Declaração de Independência dos Estados Unidos, embora os pensadores liberais mais

lógicos preferissem não colocar isto na linguagem dos “direitos naturais” (HOBSBAWM, 2017, p. 365-366).

O “homem do liberalismo clássico”, que o autor está se referindo, é o homem que é agente e regido pelo contrato social, cuja elasticidade da liberdade seria medida pelos acordos e normas firmados por esse homem. Firmado esse contrato, os “objetivos sociais eram, portanto, a soma aritmética dos objetivos individuais”, que se alicerçavam no mito da felicidade, que se colocava como o supremo objetivo de todos, de cada indivíduo, assim, “a maior felicidade do maior número de pessoas era claramente o objetivo da sociedade” (idem, p.366), ou seja, o objetivo geral. Nessa caracterização já aparece aquilo que será denominado como “utilitarismo”, cuja proposta não é consensual entre aqueles que compõem o bloco do “liberalismo clássico”.

Como já foi destacado, a multiplicidade de pensamento na maneira de definir e defender o liberalismo são variáveis, fazendo com que os estudiosos se divirjam em relação às classificações. Para alguns, aquilo que é classificado como liberalismo clássico, para outros já é analisado como portador de muito humanismo e elementos garantistas que poderiam impulsionar a organização das massas. A classificação, ou até mesmo a rotulação dirigida aos pensadores liberais, pode variar de pesquisador para pesquisador, isso dependerá inclusive do lugar de fala e de análise, no qual o pesquisador esteja filiado. Frente a essa diversidade, cabe alertar mais uma vez, ainda que a depuração do pensamento dos clássicos do liberalismo – não somente do liberalismo clássico – seja importante para se compreender as nuances e como essas se manifestam na vida concreta, uma questão não pode passar despercebida e não se pode minimizar sua centralidade, ou seja, as raízes do liberalismo e os pontos em que esse leque de proposições, definido pelo grande bloco liberal, que consegue dialogar entre si e construir convergências que se expressam em tendências hegemônicas.

No campo das divergências e convergências se tem uma espécie de denominador comum: a célula nuclear que é salvaguardada por todas as frações que fazem do liberalismo algo a ser tratado no plural,

como liberalismos, em que reside a defesa incondicional da propriedade privada que está dialeticamente relacionada com a defesa da liberdade individual e comercial. Partindo do reconhecimento desse ponto de convergência se tem, então, que as divergências partem dos caminhos tomados para defender a garantia da propriedade e da liberdade, que algumas teorias vão chamar de meios e fins, e/ou de táticas e estratégias. No ponto de vista de Hobsbawm (2017, p. 367), nesse contexto aqui analisado, essa divergência se apresenta por meio do grupo que vai defender a “sanção metafísica de um “direito natural”, em vez do vulnerável direito de “utilidade”, defendido pelo outro grupo. Por isso que se chama atenção para a não consensualidade e hegemonia em torno da proposta utilitarista, e essa nunca monopolizou a ideologia defendida pela classe média liberal. Uma filosofia que se colocava como proposta vulnerável para garantia de uma ampla felicidade, que buscava eliminar a “moralidade e o dever tão completamente através de sua redução ao cálculo racional, bem poderia enfraquecer o sentido da disposição eterna das coisas entre os pobres ignorantes sobre quem a estabilidade social se assentava”. Posto isso, o historiador marxista apresenta o panorama identificado por ele, que coloca o liberalismo entre a esfera do político, cujas raízes podem ser localizadas no pensamento hobbesiano que é aperfeiçoado por Locke, e a esfera do liberalismo econômico, inaugurado pelas formulações da economia política clássica de Smith e Ricardo.

Em seu pensamento político, o liberalismo clássico separava-se, assim, do rigor e da audácia que fizeram dele uma força revolucionária tão poderosa. Em seu pensamento econômico, entretanto, estava menos inibido, em parte porque a confiança da classe média no triunfo do capitalismo era muito maior do que sua confiança na supremacia política da burguesia sobre o absolutismo ou a turba ignorante, em parte porque as conjecturas clássicas sobre a natureza e o estado natural do homem encaixavam-se, sem dúvida, na situação especial do mercado de uma forma bem melhor do que à situação da humanidade em geral (HOBSBAWM, 2017, p. 368).

Nota-se, assim, como o determinante econômico é pensado e prevalente desde aquele contexto analisado por Hobsbawm, o que

remete às problematizações sobre o objeto de investigação – as concepções de liberdade, aqui, particularmente a concepção na tradição liberal –, a elasticidade no trato da liberdade do comércio, ou seja, do livre comércio, e a rigidez da liberdade na esfera política, cujos direitos que poderiam ser decorrentes dessa suposta liberdade e igualdade, nos termos liberais, são amplamente antagônicos com aquilo que estabelecia e continua se estabelecer nas Constituições, legislações e normas vigentes.

Hobsbawm (2017) não poupa sua crítica na forma de provocar seu leitor a compreender que essa liberdade anunciada pelo liberalismo político, ao mesmo tempo que possibilitava a manutenção da propriedade privada, caso viesse a se consolidar com muita elasticidade para todas as classes sociais, iria colidir com os interesses burgueses no tocante às questões do plano econômico. Não se pretende com isso apresentar uma cisão entre a esfera econômica e política, o que incorreria em um grande erro, afinal, comunga-se com a ideia da relação dialética entre esses dois campos insolúveis no modo de produção capitalista. Entretanto, a própria natureza dialética habilita a compreender como a aparência desses dois campos, especialmente, a esfera da tradição política liberal acaba se apresentando de maneira que escamoteia sua essência.

Na política, como vimos a ideologia liberal não era nem tão coerente nem tão consistente. Teoricamente, continuava dividida entre o utilitarismo e as adaptações das antiquadas doutrinas do direito natural e da lei natural, com predominância do primeiro. Em seu programa prático, a divisão estava entre a crença em um governo popular, quer dizer, governo de maiorias que tinha a lógica a seu lado e refletia o fato de que realmente fazer revoluções e pressionar politicamente para conseguir reformas eficazes não era coisa de classe média, mas uma mobilização de massas e a crença, mas generalizada, no governo de uma elite de proprietários: quer dizer, entre o “radicalismo” e o “whiggismo”, para usarmos os termos britânicos. Pois, se o governo fosse realmente popular, e se a maioria realmente governasse (isto é, se os interesses da minoria fossem sacrificados àquela, como era logicamente inevitável), seria possível acreditar que a verdadeira maioria – “as classes mais numerosas e pobres” – iria salvaguardar a liberdade e cumprir os dita-

mes da razão que coincidiam, como é óbvio, com o programa da classe média liberal?” (HOBSBAWM, 2017, p. 372).

Ao mesmo tempo que a resposta da questão parece ser óbvia, de forma direta e sucinta: não, não existe possibilidade de garantia da liberdade universal, pois se tratam de interesses distintos de classe, ainda que o poder seja derivado de uma maioria, que supostamente deveria se constituir como governo popular, já que se está falando de uma maioria de pobres, nos termos marxistas da classe trabalhadora. Porém não se pode anular as possibilidades que a própria classe trabalhadora pode galgar através da luta organizada e da resistência frente aos interesses das elites e da burguesia. É esse poder de organização e resistência que coloca na contramão da coerção a possibilidade da conciliação como alternativa reformista e/ou de transição, e a revolução socialista como alternativa de ruptura com o liberalismo e com o modo de produção capitalista.

A observação está alinhada com a análise realizada por Hobsbawm (2017), inclusive com os apontamentos do historiador sobre as condições e perfil da classe trabalhadora no período que antecede a Revolução Francesa, marcado pela “ignorância e superstição dos trabalhadores pobres, que estavam constantemente sob o controle do sacerdote ou do rei”. Com a Revolução, inúmeros problemas relacionados às condições de vida dos trabalhadores foram colocados na cena política, que possibilitaram a explicitação de programas diversos, até mesmo de viés anticapitalista, ao exemplo de algumas tendências, no âmbito da própria ditadura jacobina.

A lutas travadas pelos trabalhadores e as tendências revolucionárias, que se apresentaram durante o século XIX, colocam o liberalismo diante de um cenário inóspito para suas propostas pouco resolutivas, no âmbito político e econômico, em relação às condições de vida da “massa”, especialmente no período da Revolução de 1830 e nos marcos do pós-na-
poleônico. Nesse contexto, identifica-se o liberalismo e a democracia muito mais como “adversários que aliados; o tríplice slogan da Revolu-

ção Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – expressava melhor uma contradição que uma combinação. Naturalmente, isto parecia mais óbvio na pátria da revolução, a França” (p. 373).

Na última década do século passado, ou seja, do século XX, Netto (2001) apresenta uma análise sobre a ofensiva neoliberal no contexto da crise do socialismo real, antes de adentrar ao significado do neoliberalismo e das suas vertentes, ele retoma alguns elementos do “liberalismo clássico” nas suas concepções econômico-políticas, para traçar o que o neoliberalismo havia herdado daquele ideário. Ao fazer esse exercício, ele percorre pelas bases sócio-históricas do liberalismo, e defende que, no último terço do século XIX, quando o capitalismo já havia ingressado na idade do monopólio, os fundamentos do ideário liberal já se encontravam completamente derruídos.

A dinâmica do capital, na idade monopólica, anacroniza completamente as traves-mestras do pensamento liberal. Os eixos teórico-culturais que suportaram a vontade política da burguesia revolucionária perdem qualquer vigência na efetividade social: o “livre mercado” (que, de fato, jamais fora plenamente livre) passou ao estatuto da retórica, posto que o movimento do capital na era monopólica demande um complexo de regulações excludente de toda referência à velha *mão invisível* – donde um Estado *necessariamente* intervencionista que, remetendo a figura do “guarda-noturno” ao reino da fábula, redefiniu largamente a relação público-privado, redimensionando a conexão político-econômica. Igualmente o *bem público* como implicação *automática* da perseguição individual de fins particulares esvaneceu-se completamente. Em resúmidas contas, o *velho liberalismo* entrava para o museu de antiguidades: tanto no plano econômico (onde a doutrina é melhor designada, como querem os italianos, desde a polêmica, dos anos vinte, entre Einaudi e Croce, como *liberismo*), entronizando o mercado como a instância social mediadora por excelência, quanto no plano político, sacralizando o Estado *mínimo*, as concepções mais lididamente liberais experimentavam um total descompasso com a dinâmica própria à ordem do capital (NETTO, 2001, p. 74-75).

Ao afirmar que o liberalismo foi sepultado, Netto (2001) apresenta pistas de estudos e análises para o que se desdobrou em liberalismos – rigorosamente no plural. Assim, estaria o liberalismo sepultado? O ques-

tionamento, sobre a validade atual dos apontamentos feito pelo autor, está fundamentado não na crença de uma ressurreição do ideário liberal, mas na forma como esse tem sido convocado nessa final de década, especialmente, nos processos eleitorais dos Estados Unidos, que culminou na eleição de Trump e, no ano de 2018, na eleição de Jair Bolsonaro, no Brasil, cuja palavra mágica para seduzir o mercado, a burguesia e a classe média, é a defesa do liberalismo, que parece ter se consolidado no imaginário social como sinônimo de liberdade, cuja concepção de liberdade parece estar completamente distante dos valores fundados pela tradição liberal no contexto do Iluminismo. Acarretando, assim, em uma concepção de liberdade e liberalismo que muito mais confunde do que explica os planos de governos até então apresentados, uma vez que a relação estreita com o conservadorismo é inquestionável.

Netto (2001) reconhece o poder de perdurabilidade histórica da tradição liberal, ainda que aponte o fenecimento dos seus fundamentos, mas justifica essa capacidade como componente ideológico decorrente das ilusões criadas em torno dos direitos civis, “que determinaria uma clarificação do âmbito das *liberdades individuais*” que, independente das equações derivadas do aprofundamento do individualismo, “parece não haver dúvidas de que ela recolhia um *valor* que transcendia o horizonte burguês, com pertinência ao desenvolvimento *humano-genérico*” (p. 75). Netto chama atenção para o papel que o debate sobre a concepção liberal de liberdade individual ocupou e continua a ocupar, o autor reitera a necessidade de sua crítica, mas defende que até mesmo a crítica, realizada inicialmente por Marx, “não pode obscurecer o que há de permanente no valor que, efetiva embora restritamente, ela explicitou” (p. 75), que se amplia para o tempo presente, continua a explicitar, em função de sua recorrente utilização pelos mais diversos segmentos de distintas filiações teóricas.

A convocação da liberdade, como valor e como direito, continua a encantar todos os campos teórico-políticos, inclusive os diversos liberalismos que se apresentam na história da modernidade. Esse encanto

que consegue cooptar e aparentemente homogeneizar – em torno da liberdade e da propriedade privada – as mais distintas concepções teóricas, é um dos elementos que levou a apresentar o referido título do trabalho (tese de doutorado) que originou este livro, que traz o adjetivo antes mesmo do substantivo: *O charme da liberdade*. Em alguns momentos, parece que o adjetivo diz muito mais sobre o conteúdo da liberdade, do que as diversas concepções que buscam se amparar no seu uso, sendo assim, não resta dúvida sobre o poder de fascínio e persuasão que a liberdade exerce nos variados discursos que se apoiam em sua defesa e nos receptores destes discursos, ainda que seu conteúdo seja também tão heterogêneo como o próprio uso da semântica. Inúmeros são os fatores que fizeram com que sua utilização atravessasse diferentes contextos e adentrasse até a segunda década do século XXI, como direito natural, ainda pouco estudado e explorado como valor, contemplada nos discursos políticos da autodeclarada direita e esquerda. Ao mesmo tempo que parece ser uma palavra vazia, a liberdade se apresenta como portadora de uma potência e relevância “que o legado do liberalismo passou a confundir-se com a garantia da liberdade *tout court*” (NETTO, 2001, p. 75-76).

Ao reconhecer esse “*charme da liberdade*” se encontra, no próprio Netto (2001), uma referência para esse fascínio exercido por essa terminologia. É claro que não se está falando, exclusivamente, de um fascínio negativo, nos moldes do mito do canto da sereia, mas também, em seu aspecto crítico, na crítica realizada por Marx a essa concepção de liberdade, que culmina na elaboração e apresentação de uma perspectiva completamente oposta à concepção da tradição liberal. “*O charme da liberdade*”, neste molde, é derivado inclusive das confusões realizadas pelos liberalismos, que Netto (2001, p. 76) vai denominar como “prestidigitação ideológica”, que se evidencia no empobrecimento do significado da liberdade, em sua redução ao liberalismo, culminando em um drama ainda mais problemático de falsificação da história, que é a identificação do liberalismo com a democracia, cujos efeitos, apesar de mistificadores, são apontados pelo autor como de relevante “eficá-

cia social”. Sendo assim, as confusões na forma de conceber e tratar a liberdade acabam comprometidas com essa perspectiva errônea que a coloca como sinônimo e no mesmo patamar da democracia, como acertadamente alerta o autor.

Não é em vão que se sinalizou, anteriormente, o quanto a liberdade tem sido utilizada como bandeira política em pleno processo eleitoral, independente da filiação partidária dos candidatos, “o charme da liberdade” é explorado como possibilidade de barganha, legitimando a tese de Netto (2001) sobre a resistência ideocultural daquilo que foi construído, no âmbito da tradição liberal, independente das suas vertentes. Entretanto, a realidade concreta impõe um outro dilema, a maneira como tendências teóricas e políticas da esquerda parece estar apontando para a mesma direção de seus opositores, reduzindo a liberdade à mera democracia e/ou a defesa dos direitos civis, sociais e políticos. A observação não desconsidera as determinações históricas e as condições concretas impostas na atual realidade, porém se entende ser necessário o aprofundamento nos estudos sobre a crítica do direito, não no sentido de recusá-lo, mas sim de decifrá-lo e compreendê-lo como norma e forma mistificadora da sociabilidade burguesa.

Manent (2015) apresenta o liberalismo através de uma divisão bastante próxima da apresentada por Hobsbawm – ainda que divirjam em suas filiações teóricas – ao discorrer sobre o significado do “liberalismo depois da Revolução Francesa”. Para ele, tanto a Revolução quanto o protagonismo teórico exercido por Rousseau vão proporcionar uma espécie de ruptura no liberalismo, fazendo com que o ideário liberal deva ser compreendido por essa rachadura, que demarca o primeiro liberalismo, cujo ciclo se encerra na Revolução, em que se tem também o início de um novo tempo que inaugura o segundo liberalismo. Para o autor, o segundo liberalismo teve pouca semelhança com seu antecessor, tendo esse novo ciclo o objetivo central de “absorver o choque produzido por esse complexo de acontecimentos, de sentimentos e de ideias que é condensado pela expressão: “Rousseau e a Revolução Francesa” (p. 149).

O segundo liberalismo, identificado por Manent (2015, p. 154), se caracterizou pelas posições críticas que recusava o absolutismo monárquico, ou seja, eram “adeptos da Revolução contra os “reacionários”, contra aqueles que pretendiam voltar ao Antigo Regime”, afinal, os princípios do liberalismo são avessos ao absolutismo. Outra crítica, que demarca esse segundo ciclo, é a ferrenha crítica à própria Revolução, ou melhor, aos adeptos de sua continuidade e aprofundamento. O autor destaca que esse bloco político vai se opor “contra aqueles que a invocam para “continuar” ou “aprofundar”, tornando assim impossível a estabilização das instituições liberais implicadas pelos seus princípios”. Entre os principais nomes dessa nova configuração marcada pela ambivalência, Manent destaca o papel exercido por Benjamin Constant²⁹, por se tratar de “um crítico extremamente penetrante e severo do “espírito”, ou do “estilo”, ou dos “costumes” da política revolucionária e, depois, imperial” (p. 155).

Ao tratar sobre as diferentes concepções de liberalismo e sobre a falência dos fundamentos que a originou, Netto (2001) destaca a relevância de dois intelectuais e estudiosos do tema, Bobbio e Merquior. O destaque não propõe a convergência do seu pensamento com os dois autores citados, mas sim enfatiza os importantes estudos que ambos realizaram para uma melhor compreensão sobre as variadas vertentes da tradição liberal.

29 Para Manent (2015), “o papel ao qual conduz o liberalismo de Constant, tidas em conta todas as contradições ou tensões, é o de orador parlamentar com assento na oposição. Na Câmara de Deputados, nesse lugar em que se devem reunir todas as luzes esparsas da sociedade, ele denunciará as tentativas reacionárias ou revolucionárias – mesmo revolucionárias são “reacionárias”, já que fundadas em um “anacronismo” de impor uma ordem querida, portanto artificial, portanto tirânica, a uma sociedade que tem em si mesma o princípio do seu próprio movimento. Ele mostrará que essa ordem querida seria tanto mais opressiva quanto aqueles que a propõem não a querem verdadeiramente, não poder verdadeiramente querê-la, uma vez que, homens modernos apesar de si próprios, eles perderam a inocência e a sinceridade, sem as quais é impossível conferir sentido ao projeto de restauração do catolicismo medieval ou da cidade antiga. A sua ironia porá a descoberto a contradição interior desses reacionários, cujas opiniões “estão cheias de opiniões que julgam refutar” que, “declarando-se campeões dos séculos anteriores... são, apesar de si próprios, homens do nosso século”, que “não têm em consequência, nem a convicção que dá a força, nem a esperança que assegura o sucesso” (p. 168).

Outro elemento que se identifica, na produção de Merquior (2014), é o debate sobre o significado do pluralismo, já exposto anteriormente, quando se fez referência à contribuição do pensamento de Carlos Nelson Coutinho para essa temática. A exposição que Merquior (2014) apresenta sobre o liberalismo antigo e moderno é toda pautada no reconhecimento da pluralidade de valores, de crenças e de concepções. O caráter plural se evidencia, principalmente, no processo de constituição do liberalismo democrático, pois ao reafirmarem a chamada democracia representativa e o pluralismo político através da divisão de poderes, “tanto os conservadores quanto os socialistas, quaisquer que fossem seus objetivos, cederam de forma patente a princípios liberais” (MERQUIOR, 2014, p. 43). A pluralidade identificada na tradição liberal, faz com que Merquior (2014) observe não só o seu conteúdo, mas também a formação profissional dos principais teóricos do liberalismo inglês, francês e alemão. Na perspectiva inglesa se tem um liberalismo de formação econômica e filosófica moral que concebe a liberdade como independência; na tradição francesa, cujo predomínio está alocado na formação em história, a liberdade é concebida em grande parte da produção como autogoverno; na perspectiva alemã, com formação predominante de viés jurídico, a liberdade é tratada como autorrealização (p. 52-56).

O estudo de Merquior (2014) é amplo e erudito, tão amplo como a própria pluralidade identificada nas diversas tendências do liberalismo, mas o autor não hesita em reconhecer que, apesar dessa pluralidade, existe um núcleo comum, em outras palavras, “há liberalismos de harmonias e liberalismos de dissonâncias, mas, em ambos os casos, o liberalismo esposa uma opinião liberal da luta humana”, que está centrada na defesa da liberdade e da propriedade.

A pluralidade, remetida à tradição liberal, faz com que a compreensão do liberalismo seja possível só se levar em consideração os aspectos não só teóricos ou da sua linhagem personificada na figura de algum dos pensadores mais influentes, mas também se consideram os aspectos econômicos, geográficos e territoriais, que fazem com que o significado

da palavra liberal na Europa continental e na América Latina se distingue da concepção empregada na realidade estadunidense. Merquior (2014) ilustra que “desde o *New Deal* de Roosevelt, o liberalismo americano adquiriu, nas festejadas palavras de Richard Hofstadter, um tom social-democrático”.

Quando se refere à experiência estadunidense, Merquior (2014) identifica uma aproximação entre o liberalismo com o “liberal-socialismo”, cuja definição apresentada, pelo autor, diz respeito à “preocupação igualitária que não chega ao autoritarismo estatal, mas que, no entanto, prega uma ação estatal muito além da condição mínima, de vigia noturno, exaltada pelos velhos liberais” (p. 45). Nesta concepção, identifica-se um ponto curioso, que parece divergir dos outros renomados analistas do liberalismo, pois Merquior emprega um *status* aos Estados Unidos que, geralmente, é demarcado e identificado nas experiências europeias. Para o autor, essa aproximação entre liberalismo e “liberal-socialismo”, no caso estadunidense, representa um protagonismo inigualável ao país em toda a história do trato e ressignificação da “semântica liberal”, conforme o autor, nenhuma outra mudança e variação do significado semântico do liberalismo conseguiu superar esse transformismo estadunidense.

Todavia, essa mudança do significado do liberalismo realizada nos Estados Unidos e reconhecida por Merquior (2014), assim como ocorreu em outros contextos históricos e geográficos, não se apresenta, na atualidade, da mesma forma, seja em outros países inspirados pela ressignificação estadunidense, ou mesmo, no próprio Estados Unidos. O que restou foi apenas “uma tênue ligação com a corrente principal do significado americano, e mesmo, muitas vezes desse se aparta”, afinal, como já alertado anteriormente, “no decorrer de quase meio século, o próprio liberalismo se tornou um campo de ideias e posições altamente diversificado” (p. 45), com inúmeras variações e distinções disputadas nas batalhas de ideias não só nas relações entre países, mas nas brigas externas e internas travadas pelas diferentes escolas de pensamento. Fato este que antecede as contribuições de Keynes e Roosevelt,

avaliados por Merquior, como o teórico e estadista, que mais intervenções e alterações provocaram no legado construído durante todo o século XIX.

No momento que Merquior (2014) se debruça na tentativa de esboçar sua compreensão sobre a diferença entre liberdade e autonomia, ele acerta o coração e alma desta pesquisa doutoral, ao alertar seus leitores, que sua obra se refere ao estudo sobre o liberalismo, não de liberdade. Porém, em um primeiro momento, Merquior parece querer armar uma armadilha para os leitores não atentos, mas não se trata disso, sua intenção é não enquadrar, automaticamente e/ou naturalmente, a relação entre liberalismo e liberdade. Na sequência, o autor esclarece que “nenhum estudo sobre o liberalismo pode omitir um exame dos diversos significados de *liberdade* e *autonomia*. A justificativa do autor parece plausível e convincente, pois mais uma vez se trata do reconhecimento do pluralismo e da diversidade em que as temáticas estão inseridas, “precisamente porque liberdade, como liberalismo, tem mais de um significado, selecionar os sentidos ou as espécies de autonomia pode de alguma maneira iluminar as variedades do liberalismo” (p. 45), assim, ilumina-se, também, as variedades em torno das concepções sobre a liberdade no campo liberal.

O caminho percorrido pelo autor é buscar decifrar o significado da autonomia³⁰, para assim compreender a liberdade, e entender como

30 Henrique de Araújo Mesquita, tradutor da obra de Merquior (2014), ao lançar o subtítulo do conteúdo aqui analisado – Tipos de Autonomia –, apresenta ao leitor uma elucidativa nota de rodapé, que agrega valor ao debate proposto pelo autor da obra. O tradutor clarifica para o leitor, que Merquior “usa *freedom* e *liberty* como palavras não sinônimas, mas no texto ora as usa como sinônimos ora as diferencia. O mesmo ocorre na generalidade dos textos em inglês escrito ou falado. Como não sinônimas, *freedom* e *liberty* estão na Magna Carta e no texto da Declaração de Direitos, no século XVII. A distinção que o dicionário *Funk and Wagnall’s* estabelece entre *freedom* e *liberty* consiste em que a primeira é absoluta, enquanto a segunda é relativa. *Freedom*, diz o dicionário, “é a ausência de constrangimento”. *Liberty* “é a remoção ou o contorno de constrangimento”. É verdade que, mais adiante no texto, o autor mostra que existe, em teoria, uma diferença entre liberdade negativa (ausência de constrangimento) e liberdade positiva. No entanto, como a introdução dessa ideia complicaria a questão, limita-se essa ao que está nos dicionários. A origem da palavra *liberty*, ou liberdade, é *libertas* que, em latim, conforme o dicionário Saraiva, pode significar “soltura”, “livramento”. Tendo isso em conta, procura-se

essa se apresenta como fundamento do liberalismo. Merquior aponta que desde a contribuição lançada por Montesquieu, as discussões em torno da “liberdade social” têm se apresentado como um “espinhoso problema” em razão do velho dilema que se estabelece na teoria social entre “livre-arbítrio versus determinismo”. Para ele, o afastamento da questão filosófica sobre o livre-arbítrio, possibilita a focalização mais empírica e mais adequada a respeito da autonomia.

Analistas modernos da liberdade insistem na importância dessa dimensão social. Ação livre é uma ação que parte de um motivo desejado ou de um motivo neutro. Uma ação a que falta liberdade equivale a uma ação executada não exatamente “contra nossa liberdade”, mas oriunda de um motivo não desejado. Algumas ações não livres são forçadas pela vontade de outras pessoas. Portanto, a liberdade social pode ser definida como “a ausência de constrangimento e de restrição”. Aqui, *constrangimento* e *restrição* referem-se ao efeito, no espírito de qualquer agente, das ações de outras pessoas, sempre que esse efeito opere como um motivo não desejado no comportamento de tal agente. A presença de uma alternativa que permita escolha é um elemento definidor de uma ação livre (MELQUIOR, 2014, p. 46-47).

Conforme esclarecido na nota de rodapé 30, a tradução do texto de Merquior utiliza a “autonomia” como terminologia que melhor expressa a palavra *freedom*, que em alguns momentos é tratada de forma similar e em outros diferenciada da palavra *liberty*. Dessa forma, *Freedom* seria, nos termos de Merquior, a “liberdade absoluta” que na tradução se transformou em “autonomia”. Do ponto de vista da interpretação do leitor, essa tradução favorece a melhor compreensão, do ponto de vista da tradição marxista, essa utilização mistifica o significado daquilo que está sendo tratado como “liberdade absoluta”, pois ao remeter essa imensa elasticidade à liberdade, essa concepção pode culminar no equívoco ideológico de que no modo de produção capitalista, tanto a “liberdade absoluta” (*freedom*) quanto a liberdade relativa (*liberty*) possa se realizar, em outras palavras, tanto a autonomia (*free-*

uma palavra para *freedom*, e não ocorreu melhor do que *autonomia*, que significa, conforme a sua etimologia, a liberdade de se determinar, ou seja, a ausência de constrangimento. Também nesse sentido figura *autonomia* no Aurélio” (MESQUITA *apud* MERQUIOR, 2014, p. 46).

dom) quanto a liberdade (*liberty*).

Merquior (2014) defende que a “liberdade absoluta”, ou seja, a autonomia, significa estar em uma condição que não haja coerção, uma condição de liberdade em que os outros não interfiram no curso de escolhas das pessoas, suas vontades e ações. A autonomia entendida como condição de liberdade sem qualquer tipo de coerção, na perspectiva do autor, a liberdade absoluta – ou autonomia – pode se materializar por meio de quatro maneiras.

A primeira forma de materialização da autonomia está relacionada àquilo que Merquior considerou ser uma “imemorial e universal espécie de sentimento e comportamento” despertado pela possibilidade de “liberdade de opressão como interferência arbitrária. Consiste na fruição livre de direitos estabelecidos e está associada a um sentimento de dignidade”, cujo exercício da opressão não pode ser aplicado por se constituir em uma violação do direito ao respeito, do direito à dignidade da pessoa humana. Dessa forma, “é precisamente desse tipo de liberdade que qualquer indivíduo moderno espera fruir quando exerce papéis sociais protegidos pela lei e pelo costume” (p. 47).

A segunda maneira de materialização da liberdade absoluta diz respeito à liberdade política, ao direito de “liberdade de participar na administração dos negócios da comunidade em qualquer nível” (p. 48), ainda que implique em uma questão decorrente do contratualismo possibilitado pela modernidade, é importante ressaltar que a invenção da liberdade política tem suas raízes na democracia ateniense.

A terceira é a “*liberdade de consciência e crença*”, que se tornou possível pelas Reformas inauguradas por Lutero e Calvino, que entre seus efeitos se destacam a abertura do pluralismo religioso, “isso foi, por sua vez, secularizado no moderno direito de opinião, tal como refletido na liberdade de imprensa e no direito à liberdade intelectual e artística”.

A quarta maneira de materialização da autonomia é a efetivação

de se viver “como aprez”. As outras três materializações destacadas anteriormente só tomam sentido e atingem suas devidas proporções se as pessoas “também se sentem livres, porque dirigem sua vida mediante opção pessoal de trabalho e lazer. *Liberdade de realização pessoal* traduz a essência do assunto” (p. 48), em outras palavras, trata-se de “uma tendência moderna, alicerçada na crescente divisão do trabalho na sociedade industrial e, mais recentemente, na expansão da sociedade de consumo e do tempo dedicado ao lazer” (p. 49).

A proposta de Merquior é apresentar um panorama geral do liberalismo, mesmo reconhecendo que a diversidade teórica que o tema lhe impõe pode fazê-lo incorrer em alguns erros e desvios. Após apresentar as quatro formas de materialização da “liberdade absoluta” (*freedom*), traduzida para a língua portuguesa como autonomia, o autor destaca, de forma breve, os tipos de liberdade para alguns clássicos da literatura liberal. Entre eles, Montesquieu³¹, que define a liberdade como “o direito de fazer aquilo que a lei permite”; a concepção de Rousseau³² (autor que não se reconhece como integrante do campo liberal), que define a liberdade como “obediência à lei que é prescrita”; e, Benjamin Constant³³, que apresenta seu conceito de forma adjetivada, ou seja, “liberdade moderna”, que significa a “fruição pacífica da independência individual ou privada” (p. 50).

Outra concepção sobre a liberdade, na qual Merquior vai se deter para analisar, é a perspectiva que procura diferenciar a “liberdade negativa” da “liberdade positiva”, extraída do pensamento de Isaiah Berlin, mais precisamente da sua notável Conferência realizada em 1958, na Universidade de Oxford, com o tema: “*Dois conceitos de Liberdade*”.

31 Na obra “Do Espírito das Leis”, livro 12, cap.2.

32 Na obra “O Contrato Social”, livro 2, cap.8.

33 No texto “Liberdade Antiga e Moderna”.

Ele definiu a liberdade negativa como estar livre de coerção. A liberdade negativa é sempre liberdade contra a possível interferência de alguém. São exemplos disso a autonomia de fruir intitulentos (contra possíveis abusos); a autonomia de expressar crenças (em oposição à censura); a liberdade de satisfazer pessoalmente gostos e a livre procura de objetivos individuais (em oposição a padrões impostos). A liberdade positiva, por outro lado, é essencialmente um desejo de governar-se, um anseio de autonomia. Contrariamente à liberdade negativa, não é liberdade *de*, porém liberdade *para*: a aspiração ao autogoverno, a decidir com autonomia em vez de ser objeto de decisão. Enquanto a liberdade negativa significa independência de interferência, a liberdade positiva está relacionada à incorporação do controle (MERQUIOR, 2014, p. 50).

Após a apresentação da concepção de liberdade de Isaiah Berlin, o autor destaca a maneira como essa concepção foi criticada pelos opositores da liberdade positiva e da liberdade negativa. Ao se deter aos críticos da liberdade positiva, ele aponta que essa crítica está sustentada na ideia da possível tirania exercida pelos seus adeptos, que justificam “o governo tirânico das elites “esclarecidas” afirmando objetivos humanos “verdadeiros” ou “mais nobres” que os demais, nesse campo, Merquior localiza os comunistas e sua proposta de formação de um “novo homem”. O autor, como já deve ter ficado claro, não só é simpático à tradição liberal, como também se coloca como crítico do marxismo e combativo do comunismo. Para ele, as inspirações, que se valem de um suposto ideal de humanidade, acabam se invertendo e, “em nome da mais elevada forma de ser, eles simplesmente decidem a vida, em nosso lugar” (p. 51).

A liberdade negativa também será atacada por seus críticos, entre eles, o próprio Merquior, ao problematizar o significado da liberdade negativa, o autor não questiona as condições concretas e reais para a realização dessa autonomia, especialmente, as condições econômicas para que as pessoas exerçam essa liberdade absoluta, o questionamento do autor vai se localizar, exclusivamente, nas condições internas das pessoas que buscam exercer essa liberdade, remetendo a elas a responsabilidade sobre a viabilidade para sua efetivação. Nas palavras do autor: “na busca de meus objetivos livremente escolhidos (liberdade negativa) posso enfrentar barreiras internas (por exemplo, o desejo pessoal de

viajar pode se chocar com a preguiça)". A questão colocada por Merquior é no mínimo elitista, pois ao invés de problematizar pelo viés das condições materiais e concretas para realização da viagem, o autor se arma, de forma rasteira, para tentar provar que a não efetivação da liberdade absoluta, ou seja, o exercício da autonomia não se efetivou porque a pessoa não quis, ou por ter se deixado levar pelo que ele denomina de "psicologia da liberdade *positiva*", o "uso da liberdade negativa pode, com frequência, envolver muito controle pessoal". Assim, é na relação mediadora das duas liberdades que o equilíbrio pode se manifestar, como se as pessoas pudessem ser explicadas por si mesmas, sem qualquer relação com o meio em que vivem e com a forma como travam suas relações para se produzir e reproduzir como sujeito social e coletivo.

Os intérpretes e intelectuais, que dialogam de maneira a reite-
rar a tradição liberal, sempre o fazem de modo a tentar humanizar e
caracterizá-lo como único caminho político e econômico viável. Nesse
campo, também se aponta o papel de Bellamy (1994), que vai denomi-
nar o liberalismo clássico como "liberalismo ético", fundamentalmente
das ideias extraídas do pensamento de Adam Smith, Herbert Spencer
e J. S. Mill que, posteriormente, serão confrontados pelo "liberalismo
econômico". Na concepção de Bellamy (1994, p. 10), o liberalismo ético
é a combinação da "tese filosófica e uma tese social, esta última propor-
cionando à primeira uma coerência que, isolada, ela não possuiria. A
essência filosófica desta escolha do liberalismo provinha da prioridade
que ele conferia a uma liberdade individual crescente". Para o autor, o
fato de existirem concepções liberais distintas sobre a liberdade não
impossibilitaria a maximização das suas convergências no sentido de
apresentar uma harmoniosa coexistência entre elas para um melhor
bem-estar de todos os membros da sociedade, o problema a ser enca-
rado estaria alocado nos critérios normativos e práticos para superar a
colisão de interesses e promover o maior equilíbrio possível.

A tentativa dessa equalização entre diferentes tipos de liberdade
exigia "uma compreensão do valor das diferentes atividades huma-

nas, que considera algumas liberdades mais intrínsecas que outras ao desenvolvimento e ao bem-estar humanos”, esse exercício se constituía em uma atividade delicada para manutenção e hegemonia do projeto liberal, pois eram e continuam sendo avaliações controversas para a questão teórica da liberdade. Dessa forma, Bellamy (1994) defende que na não existência de um ideal objetivo de liberdade, a expansão do seu conceito está atrelada às compreensões subjetivas que atravessam a relevância das várias formas de liberdades, “que colidiriam entre si. Em uma situação desse tipo pode não ser possível, mesmo racionalmente, a se chegar a um acordo sobre os conflitos entre as liberdades, que dirá resolver tais disputas”. Como se vê, até mesmo as perspectivas mais esperançosas se depararam com a impossibilidade de efetivação de um projeto que tenta se aparentar humanizado, mas que sua própria natureza contraditória, alicerçada na liberdade individual e na propriedade privada inviabilizam, umbilicalmente, as intenções emancipatórias, até aquelas que parecem ser mais honestas e sensíveis às causas humanas. Veja-se como o autor avalia o desenvolvimento desse liberalismo ético:

Os liberais éticos idealizaram as relações de mercado entre os pequenos empresários, características do capitalismo inicial. Eles as encaravam como a base de uma sociedade meritocrática, composta de cidadãos autoconfiantes e responsáveis, que livremente entravam em acordo um com o outro para proveito mútuo e eram movidos por uma “mão invisível” ruma a um aperfeiçoamento individual, social material e moral. Desse modo, a liberdade, a razão, a moralidade e o progresso vêm a ser identificados, e a tese social dá suporte a uma tese filosófica naturalista implicitamente ética, relacionada à compatibilidade de diferentes formas de autorrealização (BELLAMY, 1994, p. 12).

O que se verificou e a história mostra é um movimento completamente contrário das visões e idealizações otimistas acerca de uma “sociedade cooperativa de indivíduos mutuamente se desenvolvendo” nos marcos do capitalismo, os conflitos se intensificaram e as condições e o caráter competitivo de sujeitos individuais só trouxeram a história para um rumo tão ou mais tenebroso que este vivenciado, pois como a cooperação entre as pessoas não se constituiu em um fato na sociedade capitalista, em vários momentos é insistente a retomada da concepção

hobbesiana do homem egoísta e lobo do outro e de si mesmo. Promovendo com isso, o aprofundamento do individualismo, da competitividade eticamente incentivada e a negação da história como algo construído pelos próprios homens.

Com intuito de encaminhar o fechamento sobre essa abordagem histórica do liberalismo e, conseqüentemente, de algumas de suas vertentes, em âmbito político e econômico, recorre-se novamente a Merquior (2014), para se tentar esboçar um quadro panorâmico sobre as manifestações mais marcantes, ou mais recorrentes das diversas vertentes tanto no campo temporal quanto no campo teórico.

LIBERALISMO CLÁSSICO (1780-1860)

PENSADORES	CARACTERÍSTICA
John Locke	Estado de natureza, contratualista, liberdade individual
Madison	Republicanism Moderno
Whigs e radicais	Nascimento do liberalismo democrático
Constant e Guizot	Primeiros liberais franceses
Tocqueville	Análise liberal da democracia
John Stuart Mill	Liberdade fracionada na liberdade de expressão e opinião
Mazzini e Herzen	Aproximações do chamado liberalismo social

Fonte: Elaboração própria

O quadro apresentado expressa justamente o que o próprio Merquior (2014) reconhece, em toda a sua obra, ou seja, “mostra quão extenso havia sido o caminho trilhado pelo liberalismo, mesmo naquela fase”, marcado pela diversidade conceitual nesse contexto “clássico” da tradição liberal. Denominado como ‘primeiro liberalismo clássico’, esse recorte apresenta três discursos teóricos: 1) teoria dos direitos naturais; 2) republicanism cívico; 3) história pensada em fases. Essa característica será reformulada no momento em que a questão cívica deixa de ocupar papel de destaque, através das proposições benthamitas, que “colocaram-se a uma maior distância do discurso cívico, e o liberalismo voltou a falar com a voz da utilidade, e não com a voz dos direitos ou da

virtude cívica” (p. 137). Merquior (2014) aponta que, por volta de 1870, já era possível identificar cinco discursos no âmbito do liberalismo, mesmo que, em alguns casos, seja possível identificar o intercruzamento de alguns desses discursos: 1) direitos naturais; 2) republicanismo cívico; 3) economia política; 4) história utilitária; 5) história comparada.

Ainda que já se tenha assinalado anteriormente que não se concebe a produção teórica de Rousseau como pensamento do escopo da tradição liberal, alguns teóricos vão direcionar e enquadrá-lo dessa forma. Merquior (2014, p. 138) também compõe esse bloco de intelectuais que reportam ao pensamento rousseauiano essa característica, inclusive atribuindo para Rousseau um papel mais decisivo do que o ocupado pelos primeiros liberais ou “protoliberais”, em função da “torção democrática ao discurso contratualista dos direitos” que a obra rousseauiana oportunizou para aquele contexto, além de ter sido “o principal antepassado da ideia de que a nação, e não o rei, era a sede, em última instância, da autoridade política”. Considerada essa contribuição, a questão para os pensadores subsequentes era “conciliar a antiga preocupação liberal em limitar o poder com o novo princípio pós-revolucionário de legitimidade”, questão essa, que Merquior (2014) defende ter sido encaminhada por Constant, Guizot, Tocqueville e Mill. Assim, eles aparecem no quadro apresentado anteriormente como pensadores que são compreendidos como “liberais clássicos”, mas cuja contribuição apresentada ao liberalismo clássico exige reconhecê-los como modernos.

Com a intenção de ilustrar como essa perspectiva se apresenta, ainda que exista divergências entre os pensadores que formam esse bloco, destacam-se particularmente a concepção e os objetivos propostos por John Stuart Mill, na obra que sustenta o tema e objeto de pesquisa, ou seja, o livro “*Sobre a Liberdade*”.

O trato da liberdade liberal no pensamento de Mill se aloca em um problema muito bem definido e preciso, que o referido texto se incumbem de responder. Essa questão é apresentada na leitura e análise que Wolff (1989) faz da obra de Mill, sendo essa: “quais são a natureza

e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo?” Ao lançar essa questão como eixo central da obra de Mill, o autor chama atenção para o fato de que não se trata de uma questão política ou histórica, mas sim de uma questão moral, pois na interpretação de Wolff (1989, p. 12), “o que Mill procura é o limite da coerção *legítima*”.

A resposta para essa questão é apresentada por Mill (2010) na longa citação que se utiliza para expressar de forma compilada a proposta do pensador, que será esmiuçada ao longo do texto por ele apresentado. Assim, seu objetivo é:

[...] afirmar um princípio básico muito simples, o modo correto para ordenar de forma absoluta as relações da sociedade para com o indivíduo, seja por meio da compulsão e controle, seja por meios de força física na forma de sanções penais, seja ainda pela coerção moral da opinião pública. Esse princípio diz que o único objetivo pelo qual a humanidade pode, de forma individual ou coletiva, interferir com a liberdade de ação de qualquer de seus membros, é a proteção dela própria. E que o único propósito pelo qual o poder pode ser constantemente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade, contra a vontade deste, é o de prevenir danos para os outros membros. O próprio bem dele, seja físico ou moral, não é a causa suficiente. Ele não pode ser compelido a fazer ou deixar de fazer algo porque isso seria melhor para ele, ou porque iria fazê-lo mais feliz ou porque, na opinião dos outros, isso seria o melhor ou mesmo o correto. Pode haver boas razões para criticá-lo, para conversar com ele, para tentar persuadi-lo ou para discutir com ele, mas não obrigá-lo ou causar-lhe algum mal se ele fizer diferente. Para justificar uma intervenção, a conduta que se deseja impedir da parte dele deve ameaçar outra pessoa. A única parte da conduta de qualquer pessoa, pela qual ela é responsável perante a sociedade, é aquela que diz respeito às outras pessoas. Naquela parte que só diz respeito a si mesma, a independência de cada pessoa é, por direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seus próprios corpo e mente, o indivíduo é soberano (MILL, 2010, p. 49-50).

O argumento de Mill (2010), para sustentar sua tese, partiu da distinção realizada por ele entre a esfera da vida interna e a esfera da vida externa, a primeira “abrange os pensamentos, os sentimentos e outras experiências da consciência privada e, ainda, aquelas ações que

afetam – em primeira instância – exclusivamente o indivíduo”, quanto à esfera externa, é o campo em que se desencadeiam as “interações do indivíduo com outras pessoas, o mundo social no qual se chocam com outros e influencia-se as vidas” (WOLFF, 1989, p. 13).

É essa distinção entre a esfera interna e externa, que vai possibilitar a Mill (2010) defender que, no âmbito da esfera interna, a sociedade não pode interferir de forma alguma na vida das pessoas, a vida interna é de total responsabilidade e cuidado privado de cada indivíduo. A interferência só pode ocorrer nas questões relacionadas com a vida externa, ou seja, na forma como os indivíduos constroem as relações com os outros semelhantes, em que a interferência será mediada pelo princípio da utilidade e da maior felicidade. Dessa forma, toda e qualquer intervenção desencadeada pela sociedade em relação às vidas dos indivíduos que dessa fazem parte, só podem se realizar na medida em que possam servir o princípio utilitário. Tem-se, então, o significado do chamado “Princípio da Maior Felicidade”, que na trilha do caminho delimitado, primeiramente por Jeremy Bentham³⁴, vai sustentar o núcleo central da doutrina do utilitarismo. A análise apresentada por Wolff (1989, p. 35) sobre a obra de Mill (2010) diverge da interpretação feita por Merquior, pois para Wolff não é possível classificar o pensamento de Mill como moderno, para ele “o que distingue o liberal moderno de Mill é a crença de que mais felicidade decorrerá da intervenção governamental do que de sua abstenção”.

34 Wolff (1989) chama atenção para a questão da influência do pensamento de Bentham na obra de Mill, para o autor “se tomar Mill ao pé da letra, interpreta-se o princípio da individualidade simplesmente como um teorema do utilitarismo, pois além de sua rejeição inicial de todos os argumentos que não sejam utilitários, Mill oferece estimativas de felicidade futura – ou pelo menos de “bem-estar” – em defesa do direito de cada indivíduo de viver como desejar desde que não infrinja as vidas de outros. Por outro lado, a defesa utilitária da individualidade é, como se verá, ainda menos convincente que a defesa correspondente da livre expressão, e nos *Princípios da Economia Política*, Mill reconhece uma série de exceções ao princípio tão ampla a ponto de destruir inteiramente sua força. Poder-se-ia considerar que aqui, como em outras partes, a benevolência impõe que se ignorem as declarações de Mill e seja lido como um libertário na tradição de Locke mais do que de Bentham” (WOLFF, 1989, p. 25).

Seguindo o caminho histórico-teórico trilhado por Merquior (2014), para apresentar as diferentes concepções, pensadores e características do vasto campo do liberalismo, apresenta-se na sequência como ele se constitui em sua vertente conservadora:

LIBERALISMOS CONSERVADORES

PENSADORES	CARACTERÍSTICA
Bagehot e Spencer	Conservadores evolucionistas
Sarmiento e Alberdi	Liberalismo construtor de nações
Rémusat e Renan	Segundo liberalismo francês
<i>Rechtsstaat</i> a Max Weber	Semiliberalismo
Croce e Ortega	Um único e grande consenso: postura antifascista

Fonte: Elaboração própria

Ao apresentar esse bloco de teóricos e classificá-los como conservadores, Merquior (2014, p.182) retoma aos pensadores clássicos para pontuar que o movimento desencadeado pelo “liberalismo clássico” expressou muito mais elasticidade em termos de “discursos conceituais”, conforme elencado anteriormente. Para o autor, a amplitude do discurso promovido pelo “liberalismo clássico”, possibilitou saltos de qualidade para o acúmulo teórico da teoria política, progredindo “do whiguismo – a mera exigência de liberdade religiosa e governo constitucional – para a democracia, ou autonomia, com uma ampla base social”. Esse movimento, entendido como avanço na análise de Merquior (2014), não será identificado no âmbito dos “liberais conservadores”, que no período referente aos anos 1830 a 1930, vão se posicionar geralmente no sentido de “retardar a democratização da política liberal”.

Merquior (2014) apresenta uma diferenciação entre o que ele denominou como “liberais conservadores”, dos que eram denominados meramente como conservadores. Os “liberais conservadores” expressavam certa “fidelidade aos traços básicos da visão liberal do mundo, como o individualismo e o latitudinarismo, e na rejeição do

holismo e da autoridade religiosa”. Esse fato é determinante para que se possa compreender quando o liberalismo se encontra e converge com o conservadorismo, e como esses se distanciam e expressam antagonismos pelos próprios fundamentos, que lhes originam e dão sustentabilidade. Esse ponto é bastante polêmico e muito longe de estar saturado, especialmente, ao se considerar como essas questões se apresentam na atualidade e no debate político partidário, em que se tem deparado com posicionamentos que muito mais parecem aliados às ideias ultraconservadoras, do que com as proposições do liberalismo clássico.

Tal debate toma proporções ainda mais complexas quando são confrontadas as concepções de liberdade, que decorrem dos discursos atuais, que tentam se sustentar no seguinte jargão: “*liberalismo na economia e conservadorismo nos costumes e na política*”. Discurso esse que despreza os poucos elementos positivos que se galgaram por meio desse ideário e que hoje poderiam ser base de sustentação para uma sociabilidade menos atravessada pelas diversas formas de opressões, que podem ser analisadas pelo caloroso debate que envolve a questão da legalização do aborto, a tolerância para as diversas formas de manifestação religiosa, direito de união civil entre pessoas do mesmo sexo, descriminalização do uso da maconha, redução da maioridade penal, defesa do armamento e outros temas de relevância social.

É exatamente nesse ponto que o encontro do liberalismo e do conservadorismo se expressam, ou seja, através daquilo que pode haver de pior entre essas duas perspectivas. Em poucas palavras, os liberais conservadores “coincidem com os conservadores na sua inclinação contra a democracia”, conseguindo propor retrocessos ainda maiores que algumas tendências do liberalismo clássico já anunciavam flertar. Merquior (2014, p. 183), ao se referir aos liberais conservadores, afirma que o “dissabor pela política de massa ou pela cultura igualitária levou-os a posições menos liberais-democráticas que as de Tocqueville, Mill e Mazzini, no fim do liberalismo clássico”. Essa inflexão da tradição libe-

ral, ou melhor, do liberalismo clássico, tem como sua principal marca o recuo e pulverização das tímidas tendências da democracia liberal, colocando em xeque as frágeis sinalizações e bandeiras civilizatórias anunciadas desde o projeto Iluminista, com destaque para o pluralismo.

Veja-se o falso dilema levantado pela bancada conservadora da Câmara de Deputados, que propõe a caça àquilo que eles, pejorativamente, denominaram como “Ideologia de Gênero”, e o Projeto “Escola sem Partido”. Posto isso, outras tendências e características vão se apresentar, tanto no sentido de convergir com o que já havia se acumulado na produção do conhecimento nesse campo, quanto nas divergências no sentido de apresentar uma nova roupagem para essa tradição. Conforme apresentado no quadro a seguir.

NOVOS LIBERALISMOS E NEOLIBERALISMOS

PENSADORES	CARACTERÍSTICA
Kelsen a Keynes	Liberalismo supostamente de esquerda no contexto que atravessam as duas guerras
Karl Popper	Moralismo liberal no pós-guerra
Mises a Hayek	Neoliberalismo
Aron e Dahrendorf	Liberalismo sociológico
Rawls, Nozick e Bobbio	Neocontratualistas, Justiça Social e Democracia

Fonte: Elaboração própria

O novo liberalismo é demarcado, pela análise de Merquior (2014), como vertente que pode ser identificada no período entre 1880 a 1900, marcada por três elementos essenciais que o diferencia das outras extrações do liberalismo, sendo esses: 1) ênfase na liberdade positiva; 2) preocupação com a justiça social; 3) defesa da substituição da economia do *laissez-faire*.

Do ponto de vista civilizatório, a proposta defendida pelos pensadores do “novo liberalismo” propunha uma nova visão política liberal, confrontando o significado e eficiência da bandeira dos direitos indi-

viduais no sentido de demarcar e exigir uma política verdadeiramente mais igualitária. Essas características do “novo liberalismo” são apontadas por Merquior (2014, p. 259) como correntes que vão influenciar o período “entreguerras”, e foram impulsionadas pela contribuição dos pensadores Kelsen e Keynes.

Próximos desse campo do “novo liberalismo”, Merquior (2014) vai apontar o papel exercido pelos denominados “neocontratualistas”, com ênfase na produção de Rawls e Bobbio, cuja fama teórica está mais demarcada nos anos 1970. Para Merquior (2014, p.259), esses dois pensadores “estão espiritualmente próximos às inclinações igualitárias do novo liberalismo, enquanto outros, como Nozick, se aparentam antes com os neoliberais”, mas, também, têm contribuição reconhecida no campo do “neocontratualismo”.

Em total contraste com essas vertentes, os “neoliberalismos” vão gozar de um triunfante êxito marcado pela perspectiva completamente avessa às demais – ainda que, a defesa da propriedade continue a demarcar seu espaço nuclear –, com ênfase política identificada na virada dos anos 1970 para os anos 1980. A grande característica desse ideário está na defesa intransigente do papel mínimo do Estado, particularmente, no tocante às questões relacionadas ao chamado Estado Social, cujo grande protagonista é Hayek, “os neoliberais *hayekianos* tendem a desconfiar da liberdade positiva como uma permissão para o “construtivismo”, julgam a justiça social um conceito desprovido de significado” (MERQUIOR, 2014, p. 259).

A Escola Austríaca é a origem de pelo menos dois dos maiores expoentes do neoliberalismo, Mises e Hayek. Assim como toda a história dos diversos liberalismos, os pensamentos de Mises (2010 e 2017) e Hayek (1983 e 2010) são repletos de encontros e desencontros, que os colocaram em determinados momentos em lados opostos e em outros como parceiros e convergentes. Embora, parte dos analistas se esquivam de apresentar os embates, que antecederam a conci-

liação entre os dois “ultraliberais”, conforme denominação utilizada por Castelo (2013).

A trajetória de Mises é marcada pela sua ferrenha defesa do capitalismo, para o capitalismo só resta impor 100% de capitalismo, sua maior marca é a oposição mais dura já vista na modernidade em relação aos processos de indicação e de defesa das relações humanas. A defesa da propriedade e do capitalismo estão acima de qualquer coisa, não restando espaço para algo que não fossem os interesses da proliferação e do fortalecimento do capitalismo, pois só esse poderia dar respostas para as questões derivadas das relações sociais. Isso fica evidente na forma como Mises vai tratar as posições de Mill, remetendo a ele uma espécie de culpa por ter transformado a palavra liberalismo em um sinônimo dos programas, que Mises julgava terem caráter socialdemocrata. São inúmeras as acusações contra Mill e outros liberais, que na avaliação de Mises distorceram o real significado do liberalismo clássico, ao inverterem de forma autoritária, principalmente, as questões relacionadas ao poder exercido pelo Governo e pelo Estado, que para Mises deveria ser mínimo ou quase nulo, fazendo com que sua crítica voltada contra Mill remetesse a ele a figura quase que explícita de um socialista. Sim, para Mises, a proposta de Mill beirava o socialismo.

São essas derivações que tornam os liberalismos algo tão mais complexo e confuso que qualquer outra tradição, porém em duas características esses são imbatíveis e insuperáveis: 1) “o charme da liberdade” delineado pelas várias vertentes liberais são sempre revigoradas, impondo a eterna ilusão de que somente por meio da tradição liberal, aliada ao modo de produção capitalista, a liberdade se faz possível; 2) independente das variações e dos mais gritantes contrastes que possam ser identificados nas variadas vertentes, a defesa da propriedade é algo insolúvel e pedra angular para todos os tipos e espécies de liberais. Não existe a menor possibilidade de uma sociedade sem o respeito absoluto aos direitos de propriedade privada.

A relação entre Mises e Hayek, como já sinalizado anteriormente, está marcada muito mais pelas divergências e pelos embates travados nos espaços acadêmicos e nas organizações estadunidenses, embora Mises fosse europeu, nesse contexto ele abominava retornar para Europa por conta do que ele considerava ser exageradamente intervencionista, do que pela convergência entre as propostas defendidas em relação à condução político-econômica. Em um primeiro momento, a defesa de Hayek estava concentrada na tentativa de construir mecanismos para os processos concorrenciais, a propriedade privada era uma de suas bandeiras, mas não era a questão central, diferentemente do que se pode notar nos textos de Mises (2010 e 2017).

Ao discorrer sobre a relação entre liberdade e propriedade, Mises (2017) apresenta duas noções sobre liberdade que ele localiza serem predominantes ao final do século XVIII. A primeira é referente ao que ele rotulou como concepção “puramente acadêmica”, que consistia em tratar a liberdade não como algo “que devesse ser concedido a todos os homens. Era, antes, um privilégio garantido para a minoria e negado à maioria” (p. 76). A segunda noção de liberdade “provinha do interesse dos aristocratas proprietários de terra – e, eventualmente, também de seus equivalentes urbanos – em preservar seus privilégios perante o crescente poder dos reis absolutistas” (p. 77), nessa tentativa são identificados os confrontos travados entre a monarquia e a aristocracia, que não culminou em uma liberdade para todos, “mas apenas para uma elite, uma minoria da população” (p. 77). Após expor essas noções de liberdade, Mises (2017) faz a defesa de ambas, para ele não se pode condenar e criticar os homens, “que defendiam a liberdade ao mesmo tempo em que conservavam os impedimentos legais da maioria – até mesmo a servidão e a escravidão. Eles enfrentavam um problema para o qual não conheciam solução satisfatória” (p. 78). Além de fazer tal defesa, Mises identifica na imagem do pobre uma ameaça à preservação da ordem social, sua posição em defesa dos proprietários é explícita, ou melhor, a defesa da liberdade seletiva como garantia da propriedade e contra a socialização da terra.

A defesa do capitalismo é repleta de cinismo e esvaziada de qualquer tipo de comprometimento com a construção de uma sociabilidade humanizada, tanto que entre suas afirmações se identifica a ideia de que “o capitalismo não é simplesmente a produção em massa, mas a produção em massa para satisfazer as necessidades das massas”, em que o conceito de massas está atrelado à condição dos indivíduos empregados. Não existindo nenhum tipo de problematização sobre a questão do desemprego no modo de produção capitalista que, inclusive, na avaliação do autor, “no capitalismo, a propriedade privada dos meios de produção em função social” (p. 82). Nesse contexto, Mises chama atenção para o papel da Revolução Industrial como fenômeno que possibilitou “a transferência da supremacia econômica dos proprietários de terra para a totalidade da população”, ou seja, a Revolução é compreendida como uma espécie de redistribuição de bens e propriedades, como fenômeno gerador de igualdade entre a população, especialmente entre os mais pobres, que na leitura de Mises deixou de viver das “migalhas que caíam da mesa dos ricos”.

Essa interpretação do significado da Revolução Industrial se estende para as classes chamadas de marginalizadas, divididas por Mises em três categorias, sendo: os escravos, os servos e os pobres, que na avaliação do autor, vão desaparecer e deixar de existir, em decorrência do grande êxito socioeconômico da Revolução Industrial, que entre outras coisas, oportunizou, sobretudo, a efetivação da liberdade desses marginalizados, pois “seus filhos, nesse novo cenário, tornaram-se não apenas trabalhadores livres, mas também clientes” (p. 84).

O pensamento de Mises (2017) é tão rasteiro, que ao mencionar alguns pensadores que ele entende se configurarem como socialistas, ele alerta que a possibilidade das manifestações desencadeadas pelos intelectuais, denominados por ele de “hereges”, só foram possíveis porque sob o manto do capitalismo e do liberalismo a liberdade é

algo verdadeiramente realizável e garantido. Porém, ao sinalizar que o pensamento dos seus opositores, ou seja, dos socialistas, pudesse se apresentar na arena política, o autor alerta que isso teria um custo, que deveria ser arcado por eles. Mises aponta que entre eles poucos “gozavam de independência financeira suficiente para que pudessem forçar os governantes a adotarem as opiniões da maioria” (p. 86).

Ao lançar essa afirmação, seu objetivo é enaltecer a liberdade do mundo capitalista, e ridicularizar o papel exercido por parte dos intelectuais socialistas e comunistas, em especial, o protagonismo exercido por Karl Marx: o maior crítico da sociabilidade burguesa, por sinal, sociabilidade esta defendida por Mises, de forma pouco eloquente e duvidosamente qualificada. Ao se reportar ao papel de Marx nesse bloco, a tentativa de Mises (2017, p. 86), em lançar uma provocação irônica, é tão infantil quanto as provocações lançadas pelos militantes de direita, que tentam se apoiar no discurso vazio quando buscam criticar algum militante de esquerda ou um mero defensor dos direitos humanos, lançando a eles o rótulo de “socialistas de iphones”. No caso de Mises, a provocação é ainda mais bizarra e imatura: “O que teria sido de Karl Marx, por exemplo, sem seu patrono Friedrich Engels, empresário do setor industrial?”

Como se verifica ao longo desse capítulo, os liberalismos podem ser analisados das mais variadas formas, com diferentes recortes teóricos, históricos e políticos. Esse exercício, apesar da obviedade localizada na defesa da liberdade individual e da propriedade privada, não é um exercício simples, e tem se tornado um dever cada vez mais urgente, em função de configurações políticas impostas na particularidade brasileira.

Dessa forma se espera ter conseguido expor um panorama sobre como a liberdade é tratada e qual espaço dentro da tradição liberal essa ocupa, porém se reconhece a necessidade de maior aprofundamento para que se possa desvendar os diversos e atuais discursos que buscam se apoiar em algum dos pensadores aqui tratados. A única certeza é de

que o acirramento da exploração e das opressões desencadeadas pelo modo de produção capitalista têm culminado em concepções e teorias liberais cada vez mais desumanizantes. Posto isso, na sequência se apresenta o capítulo em que essa tradição é colocada em xeque, e o modo de produção capitalista é tensionado pelo legado marxiano e marxista, apresentando uma nova forma de pensar e de conceber a liberdade, para além do individualismo, da alienação e da exploração desencadeada pelo modo de produção capitalista sob a orientação do pensamento e da política liberal.



Capítulo 3

**O “REINO DA LIBERDADE” E SUA RELAÇÃO
EMBRIONÁRIA COM A EMANCIPAÇÃO HUMANA
NO LEGADO DE MARX E NA TRADIÇÃO MARXISTA:
CRÍTICAS À SOCIABILIDADE BURGUESA**

Encarar o desafio de tentar desvendar ou pelo menos se aproximar da concepção de liberdade, esboçada na rica produção bibliográfica de Karl Marx, não só é caro para os estudiosos desses tempos cada vez mais nebulosos, como também exige certo rigor nos estudos que envolvem as múltiplas perspectivas do pensamento moderno, aqui enfocadas nas contradições entre a tradição liberal e a tradição marxista. Tal exercício, iniciado e exposto no capítulo anterior, possibilitou reconhecer o salto qualitativo, porém insuficiente, dado pela ousada concepção rousseauiana. Nas palavras de Kofler (2010, p. 150), uma “expressão metódica da recusa da legitimação artificiosa da sociedade burguesa, que não podia satisfazer Rousseau, cuja posição crítica exigia uma visão mais profunda”.

A sensibilidade identificada na forma como Rousseau se ocupou a questionar as situações sociais, de forma completamente diferenciada dos seus antecessores contratualistas se constitui em um marco divisor entre seu viés democrático com o individualismo de Locke e o homem egoísta de Hobbes. O incômodo com o pensamento burguês levou o filósofo suíço a tratar a divisão do trabalho não como uma conquista civilizatória, mas sim como uma verdadeira atrocidade, como “essencialmente a causa da degeneração da sociedade no estágio da civilização”. Esta interpretação culminou na recusa e na crítica que Rousseau travou contra a razão, compreendida como elemento desencadeador das transformações impulsionadas pela divisão do trabalho. É por isso, que se verifica no pensamento rousseauiano a substituição da razão pelo sentimento, que leva o filósofo a contrariar o pensamento dominante de seu tempo.

Ao apresentar seus estudos sobre a metodologia da dialética marxista, Kofler (2010) retoma o pensamento rousseauiano para analisar o que se pode denominar como protoformas de alguns elementos que compõem a dialética de Marx e a ontologia do ser social. Ao identificar a maneira como Rousseau recusa a razão e acaba lhe remetendo o ônus da deformação do homem, Kofler aponta

que a saída encontrada pelo pensador foi “recorrer a um retrocesso teórico em relação ao nível já alcançado pelo racionalismo”, porém esse recurso utilizado por Rousseau se processou apenas de maneira formal, “apenas um recurso metodológico a serviço da crítica social” (p. 150).

Essa formalidade metodológica se apresenta por meio da maneira como o pensador recorreu ao conceito de natureza, “o que de nenhum modo contradiz seu valor pedagógico, que não é alheio ao racionalismo”. Isso ficou claro na forma como se busca expor o pensamento rousseauiano no capítulo que precede a este, particularmente quando a abordagem sobre o conceito de natureza é esclarecido como um recurso, como uma ideia apresentada por Rousseau para contrabalancear com a sociedade do verdadeiro contrato social. Um recurso expresso por meio da sua exposição a respeito do natural, como “uma medida conceptual da perfeição do homem, mediante a qual se podem julgar os estados artificiais do presente e erigir-se um fim desejável de perfeição humana” (KOFLEER, 2010, p. 151), denominado por Rousseau como “*perfectibilidade*”. Tem-se nessa denominação e na sua concepção um passaporte para aquilo que mais tarde se apresentará como capacidade humana de objetivação e como capacidade teleológica.

Apesar das críticas, que saltam do pensamento rousseauiano, em relação à divisão do trabalho, em relação às capacidades ímpares que somente o homem possui, quando comparado aos demais animais e, também, ao posicionamento democrático que irá possibilitar ao jovem Marx construir a diferenciação entre emancipação política e emancipação humana, o pensamento rousseauiano esbarra nesse limite, mas tal limite não minimiza sua importância e relevância para a qualificação e o avanço da teoria social.

Em Marx se depara com essa qualificação, que impressiona ao leitor atento, quando este busca ousar em lançar uma comparação entre seu pensamento com seus antecessores e contemporâneos. A

radicalidade democrática é perceptível desde os primeiros escritos, em um contexto etário de juventude pulsante e inconformada com os rumos sociais impostos pelo modo de produção capitalista e pelas questões que envolviam as relações sociais no contexto da recente sociabilidade burguesa, que se reproduzia por via do pensamento meramente contemplativo.

Tal constatação é referendada por Lukács (2009), ao analisar a evolução filosófica entre os escritos juvenis de Marx e sua grande obra da maturidade, *O Capital*. O filósofo húngaro identifica “características intelectuais que irão mais tarde se tornar decisivas” para a condução de seus trabalhos e esforços de superação da ciência e do pensamento burguês. Isso só será possível porque Marx não ignora a produção intelectual existente em seu tempo, ao contrário, ele trava uma batalha contra essa e consegue extrair o que identificava frutífero para a realização de uma análise verdadeiramente crítica e descompromissada com os interesses da burguesia. É justamente o reconhecimento dessa postura, materializada através da “apropriação e da reelaboração dos mais importantes resultados científicos da época, bem como a inigualável atitude crítica com a qual, em cada oportunidade, ele se empenhou na reconstrução das ideias preexistentes” (LUKÁCS, 2009, p. 121), que a monumental obra marxiana conseguiu galgar tamanha dimensão e atravessou séculos.

Antes de qualquer apontamento sobre o giro dado por Marx no campo da crítica a economia política, da reformulação materialista da dialética hegeliana e da teoria revolucionária que se pode extrair da sua produção, é preciso considerar que seu legado se diferencia dos demais pensadores pela sua determinação e rigoroso compromisso na maneira como realizava a “apreensão dos problemas centrais e significativos, extraíndo-os do conjunto confuso dos complexos problemáticos que pensadores que o antecederam haviam deixado sem solução” (LUKÁCS, 2009, p. 121).

A escolha ao serem privilegiados alguns pensadores, que antecederam a produção marxiana, está ancorada no confronto que se busca estabelecer entre a concepção de liberdade expressa no liberalismo e no marxismo, ou melhor, nos liberalismos e nos marxismos e na própria produção marxiana. Este confronto está estabelecido pela própria natureza do objeto de estudo, de forma mais direta, na maneira como o campo da esquerda tem concebido e reproduzido o conceito de liberdade, cuja hipótese lançada, esse conceito estaria ancorado tanto na tradição liberal quanto na tradição marxista. É muito provável que os leitores e interlocutores atentos estabeleçam algumas questões sobre a ausência de uma exposição densa do pensamento kantiano e hegeliano, pois os dois autores também se debruçam na temática da liberdade. Entretanto, como já sinalizado e justificado, algumas escolhas e delimitações foram tomadas, cuja decisão também estava amparada na certeza de que as questões que envolvem o problema da liberdade não serão esgotados aqui.

É sobre esse giro, no pensamento moderno, que se procura traçar alguns pontos essenciais do arcabouço marxiano e, também, da renovação do seu legado através da contribuição de Lukács e de tantos outros intelectuais do século XX e deste.

O capítulo está sustentado, fundamentalmente, na busca da concepção de liberdade elaborada por Marx e defendida pelos seus seguidores, tanto a liberdade que ele identifica no modo de produção capitalista através do próprio fundamento da sociabilidade burguesa, ou seja, a liberdade e a igualdade jurídica, mas especialmente a liberdade apontada por ele quando defende a construção de uma sociabilidade pautada na produção coletiva entre sujeitos livremente associados, pondo fim ao trabalho alienado, a propriedade privada e a exploração. Construindo nesses termos o que ele vai denominar como "reino da liberdade", em que a emancipação seja universal e humanizante, enfim, no comunismo.

A escolha metodológica se funda na contramão do forte pensamento conservador, que tem tentado por meio de todas as formas não só ridicularizar a experiência do “socialismo real”, mas principalmente censurar e criminalizar tudo e todos que se colocam na defesa de um projeto e de uma sociabilidade anticapitalista. É contra a censura, contra a criminalização e até as sucessivas tentativas de extermínio do pensamento radicalmente crítico e revolucionário, que se entende ser necessário essa batalha de ideias e confronto entre os projetos e concepções de liberdade que se diz buscar construir e legitimar.

3.1 O Reino da Liberdade na Ontologia do Ser Social: a produção de Marx e Lukács como esboço de uma ética revolucionária

Em uma primeira aproximação com o arcabouço teórico elaborado por Karl Marx, uma leitura imediatista pode levar para um campo separatista entre a produção da sua juventude com os escritos de sua maturidade etária e fundamentalmente intelectual, concepção essa que não se comunga, por entender a grandeza e complementariedade que seus textos e obras expressam. Nessa vasta produção, ainda desconhecida em sua totalidade se faz questão de enaltecer, não só as obras mais conhecidas e traduzidas no mundo e no Brasil, mas também os textos jornalísticos, as inúmeras cartas trocadas com amigos, opositores e familiares. Marx marcou sua trajetória e seu legado, não somente pela riqueza de sua teoria social, mas até mesmo pela profundidade de sua erudição notadas nas cartas em que até mesmo na demonstração do seu afeto, saltava sua habilidade na forma de compreender e interpretar o mundo e a vida social.

Amparados nessa certeza se parte da sua juventude e se procura apresentar um caminho não só cronológico, mas sim um movimento de idas e vindas no conjunto de algumas das obras do autor. Os textos da sua juventude já demonstram sua astúcia na forma de analisar o desenvolvimento do modo de produção capitalista, o impacto do liberalismo, as propostas que se delineavam na tradição idealista hegeliana. O

então jovem Marx já demonstrava sua virilidade para a crítica articulada ao inconformismo com o modo de produção, que já demonstrava suas sequelas no campo da exploração e da opressão. Tem-se, naquele contexto, um jovem Marx radicalmente democrata, afinado e atento ao movimento da história e com o significado e o papel do homem na construção de suas respectivas histórias.

Encontram-se, na tese de doutorado de Marx (2018), elementos que já demarcam o espaço que o problema da liberdade viria a ocupar nas obras que foram elaboradas ao longo da sua vida. A tese concluída em 1841 e denominada: “*Diferença entre a Filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*” traz a defesa apresentada por Marx de que a filosofia de Epicuro possuía elementos distintos do pensamento de Demócrito, e não poderia continuar sendo tratada como plágio. Para tanto, ele se mune de elementos da filosofia hegeliana para desenvolver suas afirmações, porém já é possível identificar, nesse texto, o seu grande alvo, a própria filosofia de Hegel que, para Marx, não estava pronta e acaba como defendia o jovem hegeliano Bruno Bauer. O entendimento e a utilização da filosofia hegeliana, a favor do progresso, colocava Marx em um campo oposto dos jovens seguidores de Hegel, pois ele pretendia “descobrir e superar a contradição do próprio Hegel: isso significa que, entre 1840 e 1841, já estava presente nele o núcleo da posterior superação crítica da filosofia hegeliana” (LUKÁCS, 2009, p.126).

Porém, a tentativa de superação da filosofia hegeliana não aparece na tese como algo central e com relevante destaque, mas é algo identificado como embrionário pelos estudiosos das obras marxianas. Não se identifica na tese a preocupação com a desconstrução e superação do idealismo e do método dialético de Hegel, as evidências embrionárias do posicionamento de Marx contra a filosofia hegeliana vão ser demarcadas precisamente na concepção da história. As divergências são identificadas também na maneira diferenciada que Marx vai expor seu entendimento sobre Epicuro, considerando-o como um “espírito esclarecido”, enquanto Hegel havia o tratado com antipatia pelo seu

materialismo. Diferentemente de Hegel, Marx considerou o legado de Epicuro remetendo a ele a responsabilidade de ter libertado o homem do temor que nutria em relação aos deuses (LUKÁCS, 2009, MARX, 2018).

Lukács (2009), ao analisar a tese de doutorado de Marx, considera que a grande contribuição que o pensador alemão oportunizou com esse estudo e, na produção teórica da sua juventude, foi a reabilitação da tradição materialista e a readequação da abordagem dialética. Na análise de Lukács (p. 128), a tese traz a visão de Marx sobre esses pontos que ele identificou na “doutrina atomista de Epicuro em contraposição à de Demócrito, na qual, ao contrário, não há nenhum traço de dialética”. O filósofo húngaro procede a sua análise, e aponta que Marx:

[...] desenvolveu esta diferença em todas as determinações da doutrina atomista e a demonstrou com base na doutrina epicuriana da declinação dos átomos, de sua repulsão, grandeza, forma, peso e qualidade. Marx tinha plena consciência de que a doutrina de Epicuro era insustentável do ponto de vista da física, tanto que falou em sua “falta de limites na explicação dos fenômenos físicos”. Mas o que interessava a Marx, de acordo com a visão verdadeiramente coerente da relação entre o erro e a verdade na história da filosofia, era trazer à tona as profundas intuições filosóficas que se escondiam por trás dos despropósitos no que se refere à física. Marx mostra que Demócrito conhecia somente uma necessidade estritamente mecânica e, portanto, negava o acaso, ao passo que a filosofia epicuriana continha os elementos iniciais de uma concepção dialética do acaso, que abria ao homem o caminho para a liberdade (LUKÁCS, 2009, p. 128).

A libertação do homem, possibilitada através dessa descoberta, está relacionada com o conhecimento que o indivíduo venha a possuir e acumular sobre a natureza e para além dessa, atributo o qual Marx identificava em Epicuro ao tratá-lo como “espírito esclarecido”, cuja doutrina atomística “apresenta ao mesmo tempo categorias que se referem a determinações da vida humana e social”, diferentemente de Demócrito, que se limitou a elaborar apenas uma filosofia da natureza. Ao identificar em Epicuro os elementos sociais e a negação da divindade, Marx traz à tona a possibilidade da autoconsciência, que em uma relação dialética representa a possibilidade do homem se libertar.

Outro elemento de relevância para a filosofia e, particularmente, para este estudo, é o posicionamento político de Marx (2018) em relação às correntes da sua época, denominadas por ele “duplicidade da autoconsciência”, que se apresentava através de uma dupla tendência “contraposta de modo extremo”. Esta contraposição vai se manifestar através do “partido liberal, como se pode chamá-lo de modo geral, que retém como determinação principal o conceito e o princípio da filosofia, enquanto a outra retém como tal seu *não conceito*, o fator da realidade”, ou seja, de um lado o liberalismo representado pelos jovens hegelianos, de outro a filosofia positiva, esvaziada de conceito e rechaçada por Marx. Depara-se aqui com um Marx favorável ao liberalismo, em sua versão democrática, tratado pelo jovem filósofo como o único partido “em condições de produzir progressos reais, ao passo que a filosofia positiva só consegue apresentar exigências e tendências, cuja forma contradiz seu significado” (MARX, 2018, p. 58-59).

Identifica-se também nos textos da *Gazeta Renana*, durante o período que Marx exerceu a função de redator e editor-chefe, entre 1842-1843, inúmeros elementos que demarcam tanto seu caráter liberal democrático quanto o Marx ácido e irônico, aliás, qualidade esta que não só se admira pela sagacidade quanto se identifica em todas as obras. Logo, essa filiação liberal democrática será substituída pelo Marx radicalmente oposto aos fundamentos da sociabilidade burguesa. Na verdade, as críticas ao fundamento da liberdade liberal e da propriedade privada já apareciam, explicitamente, nas publicações da *Gazeta Renana*³⁵. Entre estas publicações, em 2018 foi publicado, no Brasil, a

35 Lukács apresenta um panorama sobre os temas e conteúdo dos artigos publicados por Marx no curto, porém fecundo período em que esteve na *Gazeta Renana*. O filósofo húngaro destaca: “Nos escritos para a *Gazeta Renana* se tem, em primeiro lugar, a luta contra a reação prussiana, contra o regime de Frederico Guilherme IV, e, de modo particular, no terreno ideológico, o desmascaramento daquele romantismo falso sob cuja bandeira a reação na Prússia cometeria os seus mais odiosos crimes. [...] O jornalista Marx se valeu de todas as oportunidades fornecidas pela política cotidiana para acelerar e reforçar, por meio do desmascaramento do regime reacionário, esta unificação das forças progressistas. No terreno político, bateu-se contra o projeto de lei sobre o divórcio, contra as instruções do rei para a censura, contra a proibição da *Gazeta Geral*

tradução dos “*Debates sobre a lei referente ao furto*”, em forma de livro com o título “*Os despossuídos*”. No texto, Marx (2017c) trava uma instigante batalha contra a legislação proposta naquele período sobre o furto da madeira, sua respectiva penalidade, sobre os direitos do “proprietário florestal” e dos deveres de quem cometeu tal delito. A intenção de Marx é provocar o direito a se voltar contra si mesmo, para isso defende a necessidade de estabelecer diferenciações entre madeira morta e madeira viva e seus respectivos furtos. Ele elenca questões relacionadas ao tipo de crime praticado para incriminar, inclusive, àqueles que se apoiam na defesa da propriedade privada, pois ao se apossar de uma determinada propriedade, esse proprietário teve que fazer com que outros indivíduos deixassem de ser proprietários em nome do seu direito individual. Com isso, não seria ele também um criminoso ao castrar os direitos dos outros para garantir o seus?

Veja-se como o filósofo alemão lança essas questões, e demarca a necessidade da leitura fecunda destes escritos de sua juventude, particularmente para os estudiosos sobre o significado do direito da propriedade privada e sobre a liberdade individual e, também, para se compreender como essas questões se desdobraram e se colocam como questões atuais e pertinentes a serem debatidas em tempos de modelos de propriedades que não se figuram somente em bens móveis e imóveis. Em linhas gerais se está referindo às propriedades que passam a ter um novo conteúdo nesse mundo atravessado e devastado pelos infindáveis avanços tecnológicos.

de Leipzig, contra as tendências que se manifestavam na assembleia da Dieta, etc; publicou ensaios ideológicos, tal como os dirigidos contra a escola histórica do direito; travou a luta contra a reação dominante também no terreno econômico e social, como, por exemplo, ao tomar posição contra a lei sobre os roubos de lenha e com os escritos sobre a condição dos camponeses da Mosela. Na maioria dos casos, estes brilhantes trabalhos têm a forma aparentemente de uma batalha de ideias, o que só parcialmente se explica pelo nível de desenvolvimento ideológico então alcançado por Marx, ou seja, pelo fato de que ele tomava a filosofia como ponto de partida. Os obstáculos postos pela censura prussiana são, na realidade, o motivo fundamental. Pondo como objetivo o desmascaramento das ideologias que sustentavam o sistema de Frederico Guilherme IV, o ataque parecia ser formalmente indireto, ou seja, não voltado imediatamente contra o próprio governo” (LUKÁCS, 2009, p. 136-137).

[...] Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio de minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Não estou, portanto, violando seu direito à propriedade? Ao negar a diferença entre tipos essencialmente diferentes do mesmo crime, os senhores negam o crime como *diferença em relação ao direito*, revogam o próprio direito, pois todo crime tem um aspecto em comum com o próprio direito. Portanto, é um fato tão histórico quanto racional que a severidade indiscriminada anula o êxito da pena, pois anulou a pena enquanto êxito do direito (MARX, 2017c, p. 82).

O jovem e democrata pensador alemão, um ano após concluir sua tese de doutorado, mostrava neste texto, sua habilidade metodológica em desmascarar o significado do direito a serviço dos proprietários, ao fazer esse movimento, que pode ser passivo de críticas em alguns apontamentos, mas não elimina sua vitalidade para provocar a pensar no significado contratual da particularidade brasileira, ou seja, o conteúdo da Constituição Federal de 1988. Esse desvendamento se processa no momento que Marx questiona os motivos que levam a lei do furto de madeira a não aceitar a diferenciação dos tipos de madeiras furtadas e, conseqüentemente, as diferenciações de suas penalidades. Para o autor, o direito “rejeita a diferença entre os atos como determinante para o ato quando se trata do *interesse de quem comete um delito de exploração da floresta*, mas a reconhece quando se trata do *interesse do proprietário florestal*” (MARX, 2017c, p. 82).

Tem-se, então, uma tensão provocada por Marx (2017c), que remete ao *Discurso de Rousseau* (2017), particularmente quando o filósofo alemão localiza na propriedade privada a origem da desigualdade, sendo essa regulamentada pelo próprio pacto social e suas derivações na forma de leis e normativas que tratam a propriedade como causa pétrea e praticamente inquestionável. Essa similaridade está exposta quando Marx (2017c) reconhece que “a humanidade aparece dividida em **raças de animais**, cuja relação não é de igualdade, mas de desigualdade, uma

desigualdade fixada pelas leis”, leis que precisam ser compreendidas como expressão de uma forma jurídica, que já mostrava seus contornos e semelhanças com a “forma mercadoria”, que Marx viria a reconhecer em textos futuros.

Com isso, o autor não titubeia em apresentar, de forma muito contundente, aquilo que também viria a ser amadurecido e aprofundado em sua produção vindoura, “a condição mundial da falta de liberdade exige direitos da falta de liberdade, pois enquanto o direito humano é a existência da liberdade, esse direito animal é a existência da falta de liberdade” (p. 85). Aqui, é demarcada a convicção de que ainda sob a ausência de elaborações mais fecundas sobre a relação da liberdade liberal, no contexto deste escrito de Marx, parece ser óbvio que não se trata apenas de uma liberdade solapada dos **não** proprietários, mas fundamentalmente de determinadas raças que ousa reconhecer e se reportar essa reflexão para a particularidade brasileira se estaria falando, exclusivamente, da constituição de uma “liberdade branca”, que até os dias atuais tem a “elasticidade” restringida aos poucos tons de uma aquarela, para não dizer que muito pouco se estende até aos negros. Atentem-se, que o referido texto é de 1842, cujo cenário político prussiano é de extremo absolutismo monárquico, nesse o jovem Marx não reconhece somente a divisão entre classes sociais, mas também a divisão da humanidade entre raças distintas, fortemente marcada pela desigualdade.

Uma das questões abordadas neste texto diz respeito às consequências desvantajosas que essa situação poderia culminar, consequências questionadas pelos próprios proprietários florestais. Na avaliação de Marx (2017c) se tratava tão somente de um modelo jurídico que a única desvantagem a ser questionada era sobre a “desvantagem para o interesse do proprietário florestal”, ou seja, de um direito partidário e nada imparcial, cuja função era legitimar os interesses e garantia da propriedade privada. E, caso isso não ocorresse, ou seja, caso as “consequências do direito não constituem resultados positivos para o seu interesse, elas são consequências desvantajosas”.

Ao apresentar essa questão, Marx (2017c) não se ilude e, relembra seu leitor que “o interesse é perspicaz”, e tudo consegue visualizar. Nesta relação de interesse, Marx alerta que “o mundo todo é como um cisco no seu olho, um mundo de perigos, justamente porque ele não é o mundo de um só interesse, mas o mundo de muitos interesses. O interesse privado se considera o fim último do mundo” (p. 110). Sendo assim, caso o direito não venha legitimar os interesses privados, ou melhor, esse “fim último”, o direito passa a se constituir em um direito que não preza as vantagens dos proprietários, passando a se configurar como um direito de consequências desvantajosas. Fato muito pouco provável na posição do autor e, também na interpretação, ainda que movimentos e lutas organizadas caminhem para construir normas jurídicas mais democráticas, conquistando em algumas situações avanços jurídicos, que não podem se confundir com conquistas concretas, ao exemplo da saúde pública universal estabelecida pela Constituição Federal de 1988, que pode ser contrastada com os corredores dos hospitais e os milhares de óbitos diários registrados pela falta de atendimento. Ou, para se exemplificar, de maneira mais direta, a própria concepção de liberdade prevista no artigo 5º da Constituição Federal de 1988, que também pode ser contrastada com as inúmeras impossibilidades de ser livre em relação até mesmo às questões relacionadas ao corpo.

A vitalidade crítica de Marx, um jovem com 25 anos incompletos, já sinalizava o potencial de sua bibliografia e da sua biografia. Lukács (2009, p.135) aponta que o momento em que Marx esteve na condição de redator e editor-chefe da *Gazeta Renana* “constitui o momento mais alto do jornalismo democrático-burguês alemão”, cujo contexto é louvável tanto pela abertura e possibilidade de uma crítica conjuntural proposta pelos textos de Marx, quanto para a inflexão e aprimoramento intelectual dele próprio. O desenvolvimento pode ser constatado na forma como ele delimita os temas a serem tratados, abordando “os problemas como democrata radical, como jacobino, embora nele uma consciente dialética revolucionária já houvesse tomado o lugar das ideias do *Contrato Social*”. Ponto este que não se comunga,

pois o contratualismo não se eliminou de forma visceral, foi se depurando aos poucos no refinamento metodológico que se identifica na produção gradual de Marx. Tanto que nos artigos sobre a “*Liberdade de Imprensa*” é possível notar traços ainda existentes dessa característica, conforme se apresentará no decorrer deste capítulo, quando se tratar sobre tais textos.

A veia revolucionária se explicitava na forma como apresentava suas análises sobre os problemas do seu tempo, não somente as questões endógenas do cenário alemão, mas as lutas de classes em escala mundial, em um período no qual o proletariado já demonstrava sua aproximação e estreitamento com a ideologia socialista. Lukács (2009) elimina qualquer possibilidade de resquícios do idealismo hegeliano na dialética expressa pelo pensamento marxiano nesse período, para o filósofo húngaro já estava demarcado, ou seja, se tratava de uma análise da realidade concreta e pulsante, completamente oposta de ideias meramente abstratas e desconexas do que a realidade apresentava, fazendo com que Marx tivesse que enfrentar “problemas, cuja dialética interna levava para além do horizonte da sociedade burguesa”, remetendo desde então à filosofia o papel não só de compreender, mas também de propor mudanças e transformações.

Na atitude assumida pelo jovem Marx diante destes problemas, manifesta-se não só seu empenho no sentido de ir até o fundo de todos os problemas, mas também seu típico método de trabalho, minucioso e percuciente, no campo filosófico e científico. Este método não lhe permite tomar nenhuma decisão sem antes ter examinado sob todos os aspectos o objeto em questão. Mas, depois de tal exame, ele toma uma decisão global, fundamental e definitiva. A evolução que leva de um decidido jacobinismo – construído a partir da simpatia em face das massas populares sofredoras e oprimidas – até a compreensão do papel universalmente revolucionário do proletariado foi, no jovem Marx, idêntica à sua evolução filosófica, na qual se deu a passagem da tentativa de desenvolvimento da dialética hegeliana em sentido radical-revolucionário para a inversão materialista desta dialética (LUKÁCS, 2009, p. 137).

As críticas que Marx (2006 e 2017c) apresentava contra os jovens hegelianos são evidenciadas, tanto nos textos da *Gazeta* que se teve

acesso, quanto nas análises realizadas pelos seus interlocutores e intérpretes do século XX, com destaque para o papel ocupado por Lukács na retomada do pensamento marxiano, que classifica a metodologia utilizada nos textos da *Gazeta* como “dialética idealista desenvolvida em uma perspectiva democrático-revolucionária” (p. 142). A inversão materialista da dialética já apresentada, de forma embrionária, nos textos da *Gazeta*, vai proporcionar o rechaço de Marx para a forma hegeliana de reconciliação com a realidade existente, é na negação dessa reconciliação que o caráter revolucionário começa a ser delineado por meio da identidade entre a realidade e a razão. Ainda que seja necessário reconhecer que o ponto de partida esteja no campo idealista, a crítica que Marx apresenta em relação ao plano histórico e social está completamente articulado às condições e realidade concreta. O fundamento da crítica está rigorosamente articulado com a postura política do jovem filósofo, que não se conformava com o caráter antissocial das instituições, que “representavam tão-somente uma odiosa caricatura reacionária do Estado e da sociedade, além de serem em todos os sentidos um empecilho ao desenvolvimento dos homens, de sua liberdade e de sua civilização” (LUKÁCS, 2009, p. 138).

A atividade de “**desmascarar**” as situações postas naquele contexto é uma das expressões recorrentes apresentadas por Lukács (2009) em sua análise sobre os textos e o papel do filósofo na *Gazeta Renana*. Publicações que “**desmascaravam** de modo espirituoso e arguto a demagogia vazia das acusações formuladas pela *Gazeta Geral de Aubsburgo*” (p. 134); o “**desmascaramento**” em relação ao “romantismo falso, sob cuja bandeira a reação na Prússia cometia os seus mais odiosos crimes” (p. 136); “**desmascaramento**” do regime reacionário para acelerar e reforçar a “unificação das forças progressistas” (p. 136); “**desmascaramento**” decorrente da forma como tomava a filosofia como ponto de partida para criticar as “ideologias que sustentavam o sistema de Frederico Guilherme IV” (p. 137); o implacável “**desmascaramento**” promovido por Marx em relação ao funcionamento das instituições “feudal-corporativas e absolutistas

da Alemanha da época” (p. 138); o “**desmascaramento**” do “romantismo do período tardio da Restauração” e também do “repugnante egoísmo de classe que se escondia sob o manto colorido do romantismo, mas, sobretudo, tornou evidente como a exploração feudal e a exploração capitalista se conjugavam” (p. 139) nas propostas impostas por Frederico Guilherme IV.

A metodologia marxiana tomava seus contornos e se fortalecia rumo a uma nova perspectiva que, posteriormente, iria levá-lo para outro campo político, no qual o rechaço ao liberalismo iria tomar proporções ainda mais elevadas e qualificadas. O movimento que possibilitou esse salto qualitativo é apontado por Lukács (2009), precisamente no que ele denomina como “crise teórica”, vivenciada por Marx a partir de 1843, cuja duração foi breve e precisa, resultando no chamado “socialismo científico, juntamente com seu fundamento filosófico geral, ou seja, o materialismo dialético e histórico” (p. 140). Fato que será reconhecido por Marx no Prefácio de 1859, em que o filósofo aponta o papel determinante dos artigos elaborados e publicados na *Gazeta Renana*, “como seu primeiro passo no sentido do socialismo” (p. 141).

Ainda, no contexto das publicações feitas por Marx na *Gazeta Renana*, encontra-se no livro “*Liberdade de Imprensa*”, uma compilação de artigos que tratam sobre esse tema, entre esses alguns da época da *Gazeta*. Nestes artigos, datados de maio de 1842, Marx (2006) enfrenta a polêmica em torno da censura imposta por Frederico Guilherme IV, travando uma análise dialética entre a relação da censura, confrontada com o direito de “liberdade de imprensa”, para isso Marx recorre ao conceito mais amplo da liberdade, naquele contexto, da liberdade natural, para colocar em xeque o conceito da liberdade liberal, que perde seu sentido quando se faz necessário estabelecer liberdades específicas para situações específicas, em seu caso, a “liberdade de imprensa” como contraponto da censura.

Como já se discorreu anteriormente, o papel crítico exercido por Marx nesse determinado momento histórico se destaca em compara-

ção ao idealismo dos jovens hegelianos, porém neste texto é possível apontar vários pontos que demonstram a forma como o filósofo tenta depurar o debate sobre a liberdade de imprensa confrontando-a com o próprio conceito de liberdade de forma geral. Marx (2006, p. 19) já demonstrava o incômodo e discordância com a capitulação e separação da liberdade em liberdades específicas, apesar de fazer a defesa da “lei da imprensa” com objetivo de desconstruir as ideias que referendavam a “lei da censura”, ou seja, uma lei para combater e eliminar o papel da outra. Seu artigo demonstra, ainda, sua insatisfação com os liberais e com a incapacidade questionadora que eles demonstraram na “Assembleia Provincial” em que o tema da censura e da liberdade de imprensa havia sido pautado. Para ele, “os defensores da liberdade de imprensa parecem estar realizados sem a existência da liberdade de imprensa. A *oposição liberal* revela o nível de uma assembleia política, bem como a oposição em geral revela o nível de uma sociedade”.

A ironia de Marx aponta para a forma como os liberais não se impuseram diante da possibilidade de contestar as questões relacionadas à censura, em um contexto no qual o direito à liberdade de imprensa deveria ser uma questão óbvia para aqueles que diziam defender a liberdade liberal. Pois “uma assembleia popular em que a oposição afirma que o livre-arbítrio pertence à essência do homem não é uma assembleia popular de livre-arbítrio”, se assim fosse, a própria existência dessa pauta e desse debate não teria necessidade de ser realizado.

Nesse sentido, Marx afirma que “a exceção faz a regra. A oposição liberal demonstra até que ponto a posição liberal e a liberdade se concretizaram” (p. 19) e, ao pautar a questão do livre-arbítrio, já estavam sentenciando que naquela sociedade a liberdade não existia, sua não concretização passava a ser um fato na medida que sua existência era questionada. Essa problemática é construída, tendo como base a relação estabelecida entre o Estado e as províncias naquele contexto de história prussiana, as assembleias são problematizadas por Marx,

porque uma das questões impostas era a censura do debate que se realizava dentro do espaço da assembleia, no qual a liberdade de expressão estava dada, mas a liberdade de divulgação dessa discussão era censurada. Nas palavras de Marx: “A Assembleia não pode suportar a luz do dia”, pois na analogia estabelecida pelo pensador, a luz do dia representa a transparência e divulgação daquilo que era debatido e deliberado pelos representantes da província na Assembleia. Representantes que eram eleitos e recebiam o direito de representatividade dado pela confiança depositada pelas pessoas, mas que não devolviam com a mesma moeda a confiança por eles recebida. Nesse jogo político, Marx desvenda aquilo que para o este tempo presente talvez pareça óbvio, ou seja, “é mais importante que a personalidade dos Estados não seja comprometida pela província, que o interesse da província não seja comprometido pela personalidade do Estado” (p. 38).

Assim, encontra-se no belíssimo debate proposto por Marx, elaborado a partir da realidade concreta, vivenciada naquele momento, e no combatente e oportuno contra-argumento às posições dos oradores da Assembleia, elementos que vão possibilitar com que futuramente ele se debruçasse no significado conceitual da liberdade jurídica, para tencioná-la e recusá-la em favor da liberdade plena, ou melhor, na defesa do “reino da liberdade”. A ampla liberdade defendida e tratada por Marx neste texto é a liberdade natural, a liberdade da essência humana. Embora, em alguns momentos parece que ao tentar maximizar o sentido da liberdade, ele esteja defendendo uma liberdade muito mais elevada que a liberdade anunciada pela tradição liberal.

Um dos argumentos apresentados para a defesa da censura se sustentava na vazia e inconsistente “teoria da imperfeição humana”, remetendo à censura uma espécie de remédio ou cura para a imaturidade permanente da espécie humana, carregada de misticismo. De forma perspicaz, Marx (2006) se deleita nessa pobre argumentação e desmistifica para seu leitor, como o problema da liberdade da imprensa e a censura instituída pelo Estado não passava de mecanis-

mos para assegurar a perpetuação do poder do governante, através da manutenção da ignorância e da castração dos questionamentos dos opositores e da realização da liberdade dos indivíduos. Afinal, “a liberdade é a tal ponto a essência do homem que mesmo seus opositores o reconhecem, posto que a combatem; querem apropriar-se da joia mais cara, que eles não consideram a joia da natureza humana” (p. 46), tendo na imposição da censura, não só a restrição da liberdade de imprensa, mas a restrição da própria realização da liberdade humana, pois, “a essência da imprensa livre é a essência característica, razoável e ética da liberdade” (p. 51).

Outro elemento que a “mística da teoria da imperfeição” vai acabar provocando, em Marx, é a necessidade de tratar criticamente a questão da lei como medida corretiva para um mundo de imperfeições. Essa problemática remeterá ao debate e à diferenciação entre a lei da censura e a lei da imprensa, ao apresentar sua análise, Marx (2006) conota seu viés contratualista e os elementos que ainda o aprisionam no campo liberal democrático, em que o reconhecimento de uma liberdade, verdadeiramente plena, ainda tenha que ser mediado por normas na forma de lei.

Numa lei da imprensa, a liberdade pune. Numa lei da censura, a liberdade é punida. A lei da censura é uma lei suspeita contra a liberdade. A lei da imprensa é um voto de confiança que a imprensa dá a si mesma. A lei da imprensa pune o abuso da liberdade. A lei da censura pune a liberdade como se fosse um abuso. Trata a liberdade como se fosse um criminoso – em todas as esferas, não é considerado uma ofensa à honra estar sob vigilância domiciliar? Uma lei de censura tem apenas a *forma* de lei. Uma lei da imprensa é uma *verdadeira* lei. Uma lei da imprensa é uma lei verdadeira porque é a essência positiva da liberdade. Considera a liberdade como a condição normal da imprensa, a imprensa como uma essência da liberdade, e portanto entra em conflito nos casos de abuso da imprensa somente quando esta se opõe aos seus próprios princípios, suspendendo-se a si mesma. A liberdade de imprensa como lei da imprensa prevalece contra atentados contra si mesma, isto é, contra o abuso da imprensa. Uma lei da imprensa declara que a liberdade é a natureza do transgressor. Portanto, o que este faz contra a liberdade o faz contra si mesmo, e este autodano parece uma pena, que é apenas o reconhecimento da sua liberdade (MARX, 2006, p. 55-56).

Tem-se, então, uma problematização que coloca em confronto o significado da lei da censura e da lei da imprensa, e suas respectivas relações com a legitimação da liberdade ou com sua própria negação. Ainda que o argumento proposto por Marx seja convincente do ponto de vista político, não se pode deixar de reconhecer que a concepção de liberdade esboçada em seu artigo está atrelada à necessidade de uma regulação contratual na forma da lei para que essa existisse, em outras palavras, Marx está falando da garantia do direito à liberdade estabelecida pela lei. Por isso se afirmou anteriormente, que contrariamente ao que Lukács (2009) afirmava, é possível identificar um viés contratualista nos escritos marxianos da *Gazeta Renana*, que para este texto não se trata de uma mera ilustração, mas sim de uma concepção sobre a temática, ou seja, sobre a liberdade que ainda estava ancorada em uma perspectiva democrática, aliás, radicalmente democrática, pois ainda que a centralidade do trabalho não apareça na maneira de analisar e conceituar a liberdade, não se pode minimizar o rico papel exercido pelas provocações lançadas por Marx naquele contexto.

O entendimento de Marx (2006), ao reconhecer a lei de imprensa como ingrediente da liberdade de imprensa, impõe também o reconhecimento de que “a lei de imprensa é, portanto, o reconhecimento da liberdade. É lei, porque é o ser positivo da liberdade”, que foi denominado por Marx como “lei verdadeira”, em contraposição aos que defendiam se tratar de uma “lei preventiva”. Essa lei é tratada como lei real, porque “dentro dessa, a lei natural da liberdade torna-se lei consciente do Estado”. Tem-se aqui mais uma exemplificação do exercício dialético de Marx, no sentido de se esforçar em mostrar para seu leitor algo que a mera aparência da lei não poderia evidenciar, a defesa de que quando a lei é real e expõe a essência da liberdade e não da prevenção, essa “é a essência real da liberdade do homem”, em outras palavras, “são as mais íntimas leis vitais do seu comportamento, o espelho consciente da sua vida” (p. 57).

Sendo a lei de imprensa o reconhecimento da liberdade, Marx (2006) busca localizar como essa lei se expressa em sua realidade concreta. O que o filósofo encontra é o desconhecimento sobre a lei de imprensa no contexto alemão, ou melhor, sua inexistência expressa em uma subordinação à "liberdade de ofícios ou liberdade de propriedade". Diante dessa questão, Marx problematiza essa subordinação a uma outra esfera e segmentação da liberdade, que parece não comportar o tamanho da lei de imprensa, ou seja, da liberdade que a essa remete. Em linhas gerais, o que se tem é uma subordinação da liberdade à liberdade de ofício e a liberdade de propriedade que, para Marx (2006, p. 74) apresenta uma equação inconciliável, em suas palavras: "é como se pretendesse forçar um gigante a morar na casa de um pigmeu". Assim, o que Marx está evidenciando é que essa segmentação da liberdade em liberdades gera uma forma de liberdade subordinada que, automaticamente, passa se constituir em uma liberdade ilegal, em função de não autorização da sua forma mais alta.

A liberdade de ofícios, a liberdade de propriedade, de consciência, de imprensa, dos tribunais são todas espécies de um mesmo gene, *a liberdade sem sobrenome*. Mas seria um erro total esquecer a diferença através da identidade, e transformar uma espécie definida na medida, na forma e na esfera de outra espécie. Seria uma grande intolerância que uma espécie de liberdade tolerasse as outras somente quando tivessem renegado de si mesmas e tivessem se declarado suas vassalas. [...] Como no sistema planetário cada planeta individual gira ao redor do Sol, da mesma forma que o planeta gira em volta de si mesmo, no sistema da liberdade cada um dos seus mundos circula apenas ao redor do sol da liberdade, do mesmo modo que circula ao redor de si mesmo. Transformar a liberdade de imprensa numa espécie de liberdade de ofícios é defendê-la de forma tal que essa defesa significaria a sua morte; pois não estou limitando a liberdade de uma pessoa quando lhe exijo que deveria ser livre da mesma maneira que outra? A imprensa declara ao ofício: vossa liberdade não é a minha. Assim como obedecemos às leis da vossa esfera, quero obedecer às leis da minha. Ser livre da vossa maneira é, para mim, a mesma coisa que não ser livre, como o carpinteiro que dificilmente ficaria contente quando, ao exigir liberdade para seu ofício, lhe dessem o equivalente à liberdade de filósofo (MARX, 2006, p. 74-75).

O leque de problematizações lançadas por Marx não tinha nesse momento o objetivo de apresentar uma concepção elevada e madura sobre a liberdade, mas sim demonstrar como a censura imposta poderia culminar no cerceamento do direito natural da comunicação, pois “como todo o mundo aprende a ler e a escrever, todo o mundo deveria *ter licença* para ler e escrever”, ao não possuir essa *licença* se encontram todos sujeitados ao poder daquele modelo de Estado, que se munia da censura para desestruturar qualquer tipo de questionamento e oposição, introduzindo “a oligarquia na mente” (p. 81).

Marx (2006) procura deixar claro que não se trata de um amor cego e paixão desmedida pela “*liberdade com sobrenome*”, mas sim de uma luta necessária para garantia de questões essenciais para o desenvolvimento humano e manifestações de resistências às brutalidades desencadeadas pelo Estado. Ele afirma que “em geral não amamos aquela “liberdade” que tem valor *somente* no plural. A Inglaterra é uma prova do perigo que representa para a “liberdade” o horizonte restringido das liberdades” (p. 82). Porém aquele contexto exigia uma postura em defesa de espaços políticos, que simbolizavam avanços necessários para o campo liberal democrático, do qual ele era legatário, mas mesmo se lançando nessa defesa que fracionava a liberdade, não lhe faltou perspicácia para reconhecer que os defensores da liberdade de imprensa, que possuíam espaço na Assembleia, “diferiam dos seus opositores não em conteúdo, mas apenas em grau” (p. 84). A quantidade da liberdade de imprensa, ou se preferirem, a quantidade da censura a ser aplicada, era a diferenciação do grau que impunha o contraste identificado naquele corpo de representantes do povo, que dava sentido à Assembleia, cujo conteúdo não se diferenciava em nada, afinal, a liberdade estava em xeque, o que cabia ser deliberado era apenas a sua quantidade, que estava quase beirando a definições se a quantia deveria ser mensurada por quilo, por litro ou por altura, tamanho era o desrespeito e a banalização dessa pauta tão cara para avanços emancipatórios, e a ausência de uma oposição verdadeiramente de qualidade.

Posto isso, Marx (2006) encerra sua análise remetendo inúmeras críticas aos integrantes da Assembleia, ao fazer tais críticas, o filósofo alerta que “quando uma faceta da liberdade é negada, a própria liberdade é repudiada, e poderá conduzir apenas a uma mera semelhança de vida, pois depois a não-liberdade assumirá o controle como força dominante” (p. 87), promovendo complicações nas condições de vida não só daqueles que elegeram os representantes da Assembleia, mas também aos próprios covardes, que se recusaram a defender a liberdade de imprensa e, conseqüentemente, a abertura para novos campos para outras liberdades, pois “ele acredita estar julgando outro ser e sentenciando seu próprio ser”, assim como a própria Assembleia “sentenciou a si mesma, emitindo seu julgamento sobre a liberdade de imprensa” (p. 88), demarcando que aquele espaço era um espaço de liberdade (*com sobre-nome*) duvidosa e questionável.

Lukács (2009), ao analisar o significado desse texto, reconhece a coragem com que Marx enfrentava o regime prussiano, fazendo com que sua postura política tivesse um caráter completamente superior em relação aos intelectuais de oposição daquela época, que, na avaliação do filósofo húngaro se acovardaram contra o despotismo dominante, nesse caso, particularmente em relação à censura de pensamento independente, que se mostrava cada vez mais endurecida pelo governo.

Neste escrito, Marx torna evidente, de modo sarcástico, as verdadeiras intenções da reação que se ocultava por trás das palavras do decreto. Nas conclusões, ele afirmou existirem apenas duas possibilidades: ou os escritores progressistas conquistariam na realidade, graças a este decreto do rei, a maior liberdade que eles esperavam, ou, no caso de que tais esperanças se revelassem ilusórias, eles chegariam a uma maior consciência política. De qualquer modo, teria lugar um progresso, “ou na liberdade real ou na liberdade ideal, na *consciência*” (LUKÁCS, 2009, p. 158).

Compreende-se que o movimento realizado por Marx, ao analisar o impacto da censura e o significado da liberdade de imprensa e da “*liberdade sem sobrenome*” para o contexto da Alemanha do seu tempo, se

constitui em um movimento que será qualificado em um outro patamar nos textos que serão elaborados nos anos seguintes, que demarcam de forma mais direta sua batalha contra o idealismo hegeliano e contra as ideias defendidas pelos jovens seguidores de Hegel, em especial, o debate sobre a diferenciação e relação entre emancipação política e emancipação humana. As experiências, durante o ano de 1842, possibilitaram ao jovem pensador o reconhecimento de que era preciso romper com a burguesia, “mesmo quando ainda se situava na oposição democrático-burguesa, nada tinham em comum com os mesquinhos interesses materiais da burguesia” (LUKÁCS, 2009, p. 159), que demonstrava cada vez mais sua covardia nos enfrentamentos que se faziam necessários.

Essa guinada vai se operar, gradualmente, em sua produção, cuja irreversibilidade ao campo liberal-democrático é uma das grandes marcas do acúmulo deixado por ele que, neste contexto, passava a ver, mesmo que timidamente “na luta das massas pobres do povo a condição para a realização da revolução alemã” (idem). Isso fica claro no forte inconformismo externado por Marx (*apud* Lukács, 2009, p. 159) na carta que escreveu a Ruge, após sua demissão da *Gazeta Renana*, em 1843, na qual afirmava estar cansado daquele cenário: “Estou cansado da hipocrisia, da idiotice, da autoridade brutal; estou cansado de nossa docilidade de nossas capitulações, recuos e sutilezas de linguagem. [...] Na Alemanha, não posso empreender mais nada: **aqui, falsificamos a nós mesmos**” (negritos nossos). Aqui se toma a “liberdade de expressão” para abrir um parêntese, mesmo que isso incorra em mais uma quebra dos inúmeros protocolos acadêmicos, pois parece que o cansaço sentido por Marx em relação a tudo que a vida burguesa representava atravessou um século e rebateu no cansaço cantado por Cazuza, o jovem pequeno-burguês da elite carioca dos anos 1980 e 1990, que dizia estar cansado “de tanta caretice, tanta babaquice, desta eterna falta do que falar”, uma canção de sucesso que também atravessa gerações, mas apesar dos cansaços anunciados pelo jovem filósofo e pelo jovem cantor, além da singularidade que o primeiro expressa, aquele cansaço sentido por Marx não fez

com que ele evocasse que a vida o levasse, para Marx o homem é um sujeito histórico, cabe a ele levar a vida, não o contrário. Ao cantar uma suposta rebeldia, Cazuza dava voz para a letra de Lobão, na época outro jovem cantor e compositor, com presença marcante nas manifestações e nas lutas progressistas encampadas pela classe trabalhadora. A obra de Marx continua viva, em nossas vidas, como uma bússola rumo à resistência e à luta por uma sociabilidade que não canse através da exploração, da opressão e da alienação, entendendo o papel histórico de cada um. Já o compositor se cansou, de tal forma, que entregou as rédeas para o liberalismo em sua versão mais perversa, e fez da sua letra a sua maior armadilha: um dócil defensor do capital que usa sua linguagem para reproduzir opressões.

A questão da liberdade regulada reaparece nos textos de Marx (2010a, 2010b), em uma crítica mais densa que lhe permite, em um primeiro momento, fazer a relação da liberdade regulada pelo Estado como elemento do que ele denomina como emancipação política, defendida por ele nos marcos dos limites que esse tipo de emancipação poderia possibilitar. Ao reconhecer tais limitações, Marx passa a demonstrar seu rompimento com o liberalismo democrático para iniciar sua relação e compromisso com o socialismo e comunismo, neste momento através da apresentação do que ele vai chamar de liberdade plena, ou melhor, de emancipação humana. É através da crítica a Hegel, ao liberalismo e a religião, que os primeiros passos são dados para, posteriormente, outras categorias aparecerem em suas elaborações, com destaque para o papel ontológico do trabalho, que logo se colocaria como imprescindível e central para entender o funcionamento da sociabilidade burguesa. A crítica externada, naquele contexto, levou Marx a reconhecer que “a exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões”, para dar respostas fáceis, místicas e mistificantes sobre o funcionamento da sociedade. Ao convocar a necessidade da crítica da religião, Marx (2010a) está deslocando a dialética para o campo da materialidade, para a vida concreta.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo (MARX, 2010a, p. 146).

Eis a “tarefa da história”, que levará o pensamento de Marx para um campo completamente oposto da dialética que o forjou, ou seja, da dialética hegeliana, pois, para Marx, a “tarefa da história” era desmascarar aquela filosofia que se prestava a servir a “forma sagrada da autoalienação humana”, ou seja, através de uma filosofia materialista promover o desvendamento do papel alienante da religião, para desmascarar na sequência “as formas não sagradas” da autoalienação. Com isso, “a crítica do céu se transforma, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*”, que também, em um futuro próximo, viria se transformar na grande e potente crítica da economia política, através da análise radical do trabalho e do modo de produção capitalista.

A crítica anunciada por Marx (2010a) buscava provocar nos alemães o sentimento e postura interventiva contra o atraso que o país representava no cenário europeu e no contexto da modernidade, não abrindo brechas para a “autoilusão” e para a “resignação”. O objetivo da crítica marxiana era “ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo, a fim de nesse incutir coragem. Assim se satisfaz uma necessidade do povo alemão, e as necessidades dos povos são propriamente as causas finais da sua satisfação”. O papel da história é central na análise de Marx, para ele a luta contra aquela conjuntura política da Alemanha era a luta contra o passado dos países que tinham conseguido avançar, que se coloca como presente histórico no cotidiano alemão, impondo as dores e os custos do anacronismo do seu Estado político em comparação com o Estado moderno, verificado na França e na Inglaterra. A crítica radical proposta por Marx, ainda que nesse contexto estivessem ausentes as

categorias fundamentais da crítica da economia política, era a crítica que propunha superar o plano teórico-filosófico para se fazer prática, capaz de revelar um novo Estado em contraposição ao Estado alemão.

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação *positiva* da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o *imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível (MARX, 2010a, p. 151-152).

A defesa da crítica, como arma para enfrentar aquela realidade, faz com que Marx examine o significado do que é ser radical diante de alguma questão levantada, ele é incisivo ao defender que a radicalidade é uma ação nas qual se exige buscar respostas nas raízes da questão. Assim, não bastava e não cabia apenas propor uma filosofia para dar respostas para necessidades que **não** estavam sendo demandadas, para que a filosofia se constituísse em práxis, ela teria que ser uma resposta sobre as necessidades provocadas pelo povo alemão, pois “a teoria só é efetivada em um povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades”. O que Marx busca provocar em seu leitor é a compreensão de que uma filosofia não pode apresentar respostas para a própria filosofia, essa precisa ser resposta ou caminho para as necessidades que fizeram dessa uma resposta ou um caminho, em outras palavras, “não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento” (MARX, 2010a, p. 152).

A questão da teoria e da postura radical deve ser aplicada como bússola para esta investigação, para assim se lançarem questões que possam orientar na busca de respostas reais, investigadas nas raízes concretas da questão: em uma perspectiva radical, qual a concepção

de liberdade para Marx? A resposta para essa questão, caso se queira realmente orientar pela radicalidade investigativa, não pode ser encontrada nesse contexto da produção teórica marxiana, pois nestes textos as elaborações não galgaram a maturidade para apontar aquilo que esta hipótese sustenta: a concepção marxiana de liberdade está ancorada no trabalho como categoria fundante do ser social e sua aplicação ocorre, de forma intrínseca, com a existência da emancipação humana, sendo a emancipação humana uma condição dos sujeitos coletivos, que não pode se realizar no modo de produção capitalista.

Entretanto, essa antecipação, daquilo que Marx apresentará em suas obras futuras, não fere ou minimiza a relevância dos achados que ele colheu em sua juventude, pois foi justamente essa radicalidade que lhe trouxe esses achados e sem esses o salto qualitativo não seria possível. Tais achados são tão necessários, que esse percurso teórico impõe a necessidade de se conhecer esse caminho metodológico, para que se possa compreender a distinção entre emancipação política e emancipação humana para, posteriormente, se entender porque se busca reafirmar a relação intrínseca entre o “reino da liberdade” com a emancipação humana, em uma crítica que não se sustente somente na crítica da religião, na crítica da filosofia e etc., mas sim na crítica da economia política.

Dentro dos limites nos quais os textos da juventude devem ser analisados se têm respostas apresentadas por Marx (2010a), que marcam um refinamento teórico-metodológico magistral para um jovem da sua idade e do seu tempo. Tendo a Alemanha prussiana como cenário da sua análise da realidade concreta, ele apresenta uma rica diferenciação sobre as duas emancipações, que também aparecem em outro texto do mesmo período, no qual ele tratava especificamente sobre a condição dos judeus no contexto alemão, em um confronto direto com Bruno Bauer, seu colega do campo hegeliano. Veja-se como essa diferenciação é apresentada no texto *Introdução* de 1844:

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política,

a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Em que se baseia uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma *parte da sociedade civil* se emancipa e alcança o domínio *universal*; que uma determinada classe, a partir da sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possa facilmente adquirir dinheiro e cultura (MARX, 2010a, p. 154).

Reportar as necessidades galgadas pelos alemães levou Marx a compreender que a revolução a ser encarada não se tratava de destruir as bases daquela organização, mas tão somente contemplar anseios e demandas apresentados na forma de necessidades por determinada classe, possibilitando, assim, a realização da emancipação política, que não pode ser confundida com a emancipação humana, mesmo que o caráter da suposta universalidade possa trazer essa aparência. A igualdade representada como universalidade está aqui travestida de conquistas políticas, que não alteram as bases de funcionamento dessa sociabilidade. Isso precisa ficar claro para que essa ilusão emancipatória não a coloque no mesmo patamar da emancipação humana.

Marx (2010a) se autoquestiona a respeito da possibilidade da Alemanha se emancipar, e apresenta a seguinte resposta:

[...] na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (MARX, 2010a, p. 154).

Na *Introdução da Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a questão da classe social estava saltando aos olhos do jovem Marx – como ele mesmo destaca ao apontar a tarefa do proletariado –, mas sua exposição ainda não consegue traduzir, por meio da defesa e reivindicação da crítica à religião, a essência daquela sociabilidade em transformação, essa não consegue ser apreendida pelo autor, lhe escorre das mãos, mas seu método se constrói nesse movimento de acertos, mas acertos que não lhe traziam as respostas para as perguntas cada vez mais elaboradas e refinadas, que só seriam respondidas por meio da crítica a economia política, ou seja, foi nesta crítica que ele legitimou a radicalidade de seu método.

Parece que a interpretação vai ao encontro da interpretação realizada por Lukács (2009, p.172), que reconhece que somente na *Introdução* de Marx se “extrai a consequência decisiva de sua orientação no sentido da luta das massas exploradas do povo”, porém sem remeter a tal texto a maturidade de categorias analíticas que serão apresentadas em textos futuros. Na *Introdução*, a questão central é galgar novos patamares para o problema da superação da religião, entendendo que seria na crítica da religião que estaria o ponto de partida para realização de outras críticas. Lukács (2009) identifica que, naquele contexto alemão, a crítica da religião já estava concluída, em sua essência, através do trabalho realizado por *Feuerbach*, restando ser realizada a tarefa mais importante, “a crítica e a superação prática, na perspectiva da completa emancipação humana, da condição social que gera a religião”.

A questão da emancipação política e da emancipação humana se constituem em um debate imprescindível para se entender o movimento do pensamento marxiano, mas também, para se entender questões relacionadas ao problema da liberdade com e sem “sobrenome”. Reconhecer isso torna evidente o caráter atual e pulsante desse debate para a atualidade, para os dilemas políticos, para a conjuntura do capitalismo mundializado, como para a particularidade brasileira. Assim, retomar o debate sobre o conceito de emancipação humana, nesse momento crítico,

constitui-se em uma importante ferramenta em esforço de compreender o tempo presente, seus desafios e, especialmente, o problema da liberdade no campo da teoria social (IASI, 2001, p. 48).

Na obra *“Sobre a questão judaica”*, Marx (2010b) se contrapõe à posição de Bruno Bauer, que defendia que o Estado se afastasse da religião como alternativa para a libertação do homem, a fim de promover a libertação. Marx critica essa posição e destaca que tal processo culminaria, exclusivamente, na emancipação política e, que a liberdade apenas deixaria de ser regulada pelos preceitos religiosos, mas que tal regulação continuaria sob a tutela do Estado, pois tanto a religião quanto o Estado aprisionam e exercem papel intermediário entre a liberdade e o homem. Afinal, os seres humanos não se reconhecem entre si, não se reconhecem no outro, e a religião é uma mediação que faz com que os seres humanos não se reconheçam no outro e não se reconheçam como sujeitos da história humana. Esse reconhecimento é transferido para algo providencial, para a figura mística dos Deuses, logo, quando o Estado se declara laico, ateu, ou seja, Estado livre da religião, o homem se liberta do constrangimento religioso mediado pelo Estado (IASI, 2001; MARX, 2010b).

Para Marx (2010b), a emancipação pela mediação do Estado produz a existência de um homem de vida dupla, para ele “o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta”, o que ele vai chamar de “vida celestial” e “vida terrena”. Na vida celestial suas relações se processam em uma “vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, já na vida terrena, ou “vida na sociedade burguesa”, o homem “atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele”. Marx (2010b) acrescenta que essa vida dupla se expressa na relação entre o Estado político e a sociedade burguesa ou, na relação entre a vida celestial e vida terrena, “é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra” (p. 40).

Nesses termos, pensar o homem como sujeito de sua história requer pensar que essa história também é feita de inversões, nesse caso, inversões que se expressam no Estado, que reitera os interesses da classe dominante. Assim, “as próprias relações assumidas, a forma concreta do intercâmbio material e espiritual dos seres humanos, produzem uma realidade estranhada (relativo ao termo *entfremdung*), que esconde em vida real o caráter coletivo/genérico para fazê-lo aparecer no Estado” (IASI, 2001, p. 53). Assim, o ruído entre essa dupla vida do homem, que atua religiosamente, em sua vida particular e como cidadão na relação consigo e com as demais pessoas que integram a sociedade, vão conotar as características e a divisão entre o “*Estado político*” e a “*sociedade burguesa*”. Marx (2010b) apresenta essa divisão por meio das seguintes características e nomenclaturas, o homem *bourgeois* como membro do Estado, e o homem *citoyen* como cidadão. Portanto, ao apresentar essas duas concepções, “a diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*”, ou seja, a diferença, ou melhor, a contradição existente que impõe para essas duas características do homem representada pelo religioso e pelo político “é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política*” (p. 41).

Essa diferenciação, apresentada como contradição, vai possibilitar a compreensão do processo de emancipação política em relação à religião, deslocando a religião do direito público para o direito privado. Dessa forma, a emancipação política precisa ser validada como grande salto civilizatório dentro dos marcos de ressignificação do papel do Estado, pois representa um progresso, mesmo que não se constitua naquilo que se apresenta como a grande defesa de Marx (2010b), a emancipação humana, que nas obras futuras vai aparecer como “reino da liberdade”. A maior contribuição que Marx oportuniza para a humanidade, particularmente, para os sujeitos coletivos compromissados com os processos humanizantes do homem, é demarcar que a emancipa-

ção política é a única forma de emancipação possível “dentro da ordem mundial, vigente até aqui” (p. 41).

Emancipação política não gera e não culmina em liberdade plena, ao contrário, aprisiona as possibilidades qualitativa e universal da liberdade em liberdades “com sobrenome”, para fincar nos próprios termos de Marx (2006). O Estado, que consegue fazer da democracia algo plenamente realizado, não extermina através da democracia a consciência religiosa e teológica, na verdade, a fortalece ainda mais. Não é em vão que um dos grandes adventos da modernidade decorrente do movimento Iluminista é a defesa da liberdade religiosa, que não retira a religião do campo do Estado, mas amplia esse campo para outras tendências religiosas, que reafirmam a consciência religiosa. Por isso, é preciso reafirmar a todo tempo que a emancipação política não constrói uma nova consciência universal, a emancipação política não altera os alicerces desse modelo de Estado, a essência continua a mesma, com nova maquiagem ou uma renovada máscara.

Tais problematizações vão reportar a Marx (2010b) a necessidade de adentrar e debater sobre o significado dos Direitos Humanos e sua relação com a liberdade. Ao fazer essa exposição, Marx é taxativo em colocar a liberdade anunciada pelos Direitos Humanos no seu devido lugar e limite elástico, ou seja, no campo da liberdade liberal, como ele mesmo havia anunciado no ano anterior na *Gazeta Renana*, uma “liberdade com sobrenome”. Contudo, as elaborações sobre a questão da liberdade vão ser apresentadas em um outro patamar, pois neste texto a liberdade não é só decorrente dos Direitos Humanos, como possui a missão fundamental de garantir a propriedade privada.

Para Marx (2010b, p. 49), “o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo”. Essa liberdade precisa receber um sobrenome para se fazer exis-

tir, como no caso da liberdade de imprensa, liberdade de expressão, liberdade religiosa. O que Marx passa a problematizar, a partir de então, é aquilo que estava previsto nos contratos e no pensamento contratualista de forma escancarada, a liberdade como fundamento de garantia da propriedade privada, algo que reorganizava as relações sociais do Estado moderno, afinal, a liberdade e igualdade defendida pelo “direito humano”, supostamente, universalizaria as relações entre os indivíduos.

A relação dialética entre a crítica à religião e a identificação e exposição desses dilemas, nesse momento, não leva Marx (2010b) a apresentar categorias mais elaboradas que podem ser encontradas em suas obras futuras. No entanto, a forma como concentra suas forças na crítica à religião já possibilita a identificação de questões que colocam sua crítica ao liberalismo e à liberdade individual em um patamar revolucionário. Tanto que, suas elaborações e conclusões nesse texto são utilizados e validados pelos diversos campos da tradição marxista.

A crítica à religião possibilitará ao filósofo afirmar que aquele Estado cristão deveria ser tratado como um “Estado *incompleto*”, tendo esse Estado “a religião cristã na conta de *complemento* e *santificação* de sua incompletude”, em decorrência da influência exercida pela religião para a direção política, definição e reconhecimento do poder emanado pela suposta decisão celestial, identificado por Marx como o “Estado da hipocrisia”. Partindo desse entendimento, Marx (2010b) defenderá que o Estado democrático, reconhecido como Estado real, é o modelo de Estado que não precisa da religião, “porque nesse se realiza efetivamente em termos seculares o fundamento humano da religião” (p. 43), não se trata de eliminar a religião, mas sim de colocá-la em outra dimensão, que não era na condução do Estado. A defesa do “Estado *democrático*” inverte a lógica do seu fundamento, que deixa de ser o cristianismo, para se constituir no fundamento humano do cristianismo. Afinal, o papel exercido pela religião não é eliminado, ao contrário, “a religião permanece a consciência ideal, não secular de seus membros, porque

é a forma ideal do *estágio de desenvolvimento humano*, que nela efetivamente é realizado” (p. 45).

Para Marx (2010b), essa inversão do fundamento não altera a essência, apenas corrompe a aparência, fazendo-a passar como se fosse um Estado democrático, cujo homem continuava se configurando como “o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos”, em resumo, o homem não genérico. O Estado supostamente democrático, decorrente da transição entre feudalismo e sociedade burguesa apresenta não só uma nova concepção de Estado, mas também uma nova concepção de homem, apresenta o homem como base e pressuposto do Estado político, que irá reconhecer o homem nos direitos humanos, ou seja, nos moldes do que ele denomina como emancipação política, “consequentemente, o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade da religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou direito à liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade do comércio” (p. 53).

Logo, Marx (2010b, p. 54) irá considerar que “a emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente e, por outro lado, a *cidadão*, a pessoa moral”. O que se tem então é uma emancipação limitada para campos limitados e para pessoas limitadas que limitam umas às outras, ou seja, o que se tem é uma não liberdade, se preferirem uma “*liberdade com sobre-nome*”, assim, a inviabilidade da emancipação humana ou, no máximo, nos termos democráticos da particularidade de cada Estado que assim se apresenta, uma liberdade elástica, cuja densidade dessa elasticidade só pode ser mensurada por meio do estudo das aberturas políticas, das concessões, das necessidades demandadas e das lutas que se lançarem nas disputas e nos conflitos econômicos e políticos.

Ivo Tonet (2010, p. 27) aponta que tais demandas colocam, na arena política, a questão da possibilidade da cidadania e da democracia

como expressão da emancipação política. Assim sendo, é imprescindível reconhecer que tal emancipação se constitui em uma “forma de liberdade superior à liberdade existente na sociedade feudal, mas na medida em que deixa intactas as raízes da desigualdade social, não deixa de ser ainda uma liberdade essencialmente limitada”, que se está denominando como “elasticidade da liberdade”, pois sua flexibilidade e/ou quantidade está relacionada com as lutas travadas pelos trabalhadores, que em resposta recebem a coerção ou a tentativa de consenso. Entretanto, Tonet (2010) não promove uma diferenciação dessa nova forma de trabalho, ou melhor, não localiza o trabalho livre como uma forma de organização e de produção diferenciada das demais, pois, para ele, a emancipação política ao possibilitar aos trabalhadores a inclusão na comunidade política não mexe nas estruturas fundamentais para dissolução do modo de produção capitalista, “pois eles podem ser cidadãos sem deixarem de ser trabalhadores (assalariados), mas não podem ser plenamente livres sem deixarem de ser trabalhadores (assalariados)”. Dessa forma, a “liberdade superior” oportunizada pela chamada “emancipação política” continua sendo “uma forma de escravidão”.

O problema da emancipação é polêmico e caro para o campo marxista! Ao lançar o desafio de compreender a relação entre emancipação política e emancipação humana, para assim se identificar a dimensão e a concepção que essas emancipações trazem e reportam sobre a liberdade, uma questão precisa ser lançada para a tese marxiana nesse contexto em que essa está sustentada na crítica da religião. Afinal, por meio da rigorosa e pertinente crítica da religião realizada por Marx (2010a, 2010b), quando a emancipação humana e a plena liberdade estarão realizadas? Veja-se o que aquele jovem Marx respondeu:

[...] a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações indivi-

duais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" (forças próprias) como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força *política* (MARX, 2010b, p. 54).

A emancipação humana se apresenta de forma distinta, sendo a superação da exploração, do trabalho alienado, da propriedade privada, de forma precisa, é a superação do capital e do Estado. Essa condição ainda não aparece, de forma tão delineada nesse contexto da produção intelectual do jovem Marx, apesar de mostrar sua veia frutífera e abrir os caminhos que o levaram a elaboração de sua obra magna, *O Capital*. A relação da emancipação política e humana com a liberdade, também não se mostra de forma explícita, especialmente da emancipação humana, pois nas problematizações sobre o significado da emancipação política, Marx já deixa claro qual é o conteúdo da liberdade que se coloca possível, exclusivamente a liberdade defendida pela tradição liberal. A relação entre emancipação humana, liberdade plena ou "*liberdade sem sobrenome*" e comunismo, é algo que já mostra seus contornos, mas que será explicitado no desenvolvimento de suas outras obras.

A emancipação humana segue em sua ação prática uma rota oposta ao desenvolvimento histórico. Ao realizar uma revolução e quebrar o metabolismo do capital (ou iniciar sua negação) pela negação da propriedade privada dos meios de produção e a negação da força de trabalho como mercadoria, não se quebra a produção de mercadorias, prevalecendo ainda o critério do valor como medida do intercâmbio entre o trabalho oferecido e os produtos retirados por cada um do fundo social. Para superar a lógica da mercadoria é necessário reestabelecer a determinância do valor de uso, chegando, assim, à famosa equação de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo sua necessidade (IASI, 2001, p. 73).

A elaboração de Mauro Iasi antecipa e apresenta essa soma de elementos que ainda não estavam dadas nos dois textos que até então foram aplicados para apanhar e compreender a concepção de Marx sobre os dois tipos de emancipações, que Iasi equaciona ao apresentar para seu leitor a síntese dessa vasta e complexa exposição que se pode encontrar na grande bibliografia marxiana. Exposto isso, garan-

te-se uma ponte para se defender que é imperativo e consensual que o modo de produção capitalista e, conseqüentemente, o desenvolvimento da sociabilidade burguesa apresentem a liberdade e a igualdade como valores que possibilitaram o grande salto civilizatório desse modo de produção e de reprodução da vida social. É somente nas relações de trocas capitalistas que o próprio trabalho se converte em mercadorias e o homem predispõe da liberdade para vender sua força de trabalho em uma relação supostamente igualitária, que camufla a apropriação do mais valor e culmina na reprodução do capital. Como já se insistiu anteriormente, tais elementos ainda não estão completamente dados naquela realidade alemã, que vivia sob a híbrida relação entre feudalismo e capitalismo, mas que já se mostrava suficiente para a elaboração das críticas iniciais travadas por Marx e lhe possibilitaram com a crítica da religião, do direito e do Estado, um belíssimo e necessário esboço sobre o significado da emancipação e da liberdade (2010a, 2010b).

O reconhecimento dos fundamentos do modo de produção capitalista, que passam a ser esboçados por Marx, pode levar em um primeiro momento a uma interpretação de que exista um paradoxo no modo de produção capitalista: de um lado a liberdade e a igualdade, e do outro, a exploração daquele que detém, exclusivamente, sua força de trabalho. Porém, a liberdade e igualdade regulada pela forma jurídica – necessária e imprescindível – para o desenvolvimento do capital, diferentemente, dos outros modos de produção, no capitalismo, não perpassam pela dominação direta, mas sim pela exploração da força de trabalho mediada pela forma mercantil: trabalhadores livres para vender sua força de trabalho e compradores proprietários de dinheiro/capital, com isso se tem a figura do trabalho assalariado. Dessa forma, “para que isso ocorra é necessária a existência da liberdade. Alguns acreditam que o capitalismo jamais poderá realizá-la, mas na verdade é um de seus pressupostos” (IASI, 2001, p. 55), eis aqui, a forma concreta da liberdade na tradição liberal, e a grande maldição travestida de processo civilizatório advindo do legado Iluminista e do liberalismo forjado nessa perspectiva de liber-

dade, que até hoje se apresenta como um grande enigma, que contempla tanto as convocações liberais como as marxistas.

Quando Iasi (2001) assegura que a liberdade é um pressuposto para efetivação do capitalismo, ele está se reportando à liberdade em sua perspectiva jurídica e formal, ou seja, nos limites da liberdade garantida pelo contrato social. Aqui se levanta uma questão, trata-se de questionar se o fato de ter assegurado juridicamente o direito da liberdade e da igualdade, constituiria esses termos jurídicos na efetivação da emancipação política? A posição é negativa, não se entende que a regulamentação por via da lei e normas se constitua em uma real emancipação política. Para encontrar respostas é necessário compreender não só as particularidades do cenário e do Estado analisado, mas requer a compreensão de tantos outros elementos que esta investigação não se propôs responder. Entre essas a efetivação de um Estado que se diz democrático, porque garante constitucionalmente o direito à liberdade e à igualdade. Essas questões não podem ser respondidas apenas pela análise das letras vivas e mortas do contrato, pois se entende que o contrato pode expressar a aparência que camufla a essência de um Estado autoritário. O que impõe a necessidade de um refinamento que, verdadeiramente, contemple a perspectiva de totalidade social, cujo fator econômico pautado por meio da produção e reprodução da vida exige criterioso rigor. Entende-se que esse rigor vai aparecer, de forma mais clara, na obra magna de Marx, *O Capital*, na qual é esboçado de maneira mais detalhada o significado dessa liberdade e igualdade prevista como fundamento do modo de produção capitalista.

[...] a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para alcançá-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais (MARX, 2013, p. 242).

Nesse momento da sua produção intelectual, Marx apresenta a concepção de liberdade não por meio das suas convicções, expressas na defesa e necessidade de construção de uma sociabilidade sem classes e livre de exploração, mas sim a ideia de liberdade e de igualdade como constituintes do processo histórico na particularidade da sociedade burguesa, ou seja, como pressupostos do funcionamento e desenvolvimento do modo de produção capitalista, a liberdade nos termos do liberalismo. A concepção da liberdade e da igualdade reguladas pela forma jurídica reconhece que não existem diferenças entre esses, que não seja a determinação formal, ou seja, a determinação econômica. Em outro texto, Marx (2011b) discorre sobre a concepção de igualdade nesse estágio do capitalismo:

Cada um dos sujeitos é um trocador, *i.e.*, cada um tem a mesma relação social com o outro que o outro tem com ele. A sua relação como trocadores é, por isso, a relação de *igualdade*. É impossível detectar qualquer diferença ou mesmo antagonismo entre eles, nem sequer uma dissimilaridade. Além disso, as mercadorias que trocam são, como valores de troca, equivalentes ou ao menos valem enquanto tais (MARX, 2011b, p. 185).

Marx reconhecerá que nessa relação de igualdade poderá ocorrer apenas “um erro subjetivo na avaliação recíproca”, mas destaca que isso não se processa “*pela natureza da função social*”, pois essa é a mesma para ambos os trocadores. Essa possibilidade de erro subjetivo nessa relação de igualdade, na troca de equivalentes, só poderá ocorrer em função da “astúcia natural, à arte de persuasão etc., em suma, unicamente decorrente da pura superioridade de um indivíduo sobre o outro”, que se constitui em uma diferença natural, e não na natureza dessa relação de troca. Marx (2011b) destaca ainda que, na forma pura, ou seja, que no lado econômico da relação, há três momentos formalmente distintos: a) os trocadores como sujeitos da relação; b) a equivalência dos objetos da troca, ou seja, igualdade entre os valores de troca; c) o ato da troca, a mediação que constitui a igualdade entre os sujeitos da relação e equivalência entre os objetos da troca.

Dessa forma, tem-se que o processo da troca faz com que os sujeitos se constituam em sujeitos iguais por meio da equivalência dos seus objetos de troca, pois se constituem em sujeitos de igual valor da troca, porém “são ao mesmo tempo indiferentes uns aos outros; suas outras diferenças individuais não lhes interessam; são indiferentes a todas as suas outras peculiaridades individuais”. Posto isso, Marx chama atenção para o “conteúdo exterior ao ato de troca”, cujo conteúdo se encontra fora da determinação econômica e se constitui através da particularidade natural da mercadoria trocada, e o papel da necessidade particular de cada trocador, assim como o valor de uso diferente das mercadorias. Essa combinação, ou nos termos de Marx, “esse conteúdo de troca, que está totalmente fora de sua determinação econômica, longe de ameaçar a igualdade social dos indivíduos, faz de sua diferença natural o fundamento de sua igualdade social”.

Ao apresentar esse pressuposto do capitalismo, Marx destacará os elementos necessários para tal transação, que se diferenciam das demais formas que antecedem o trabalho assalariado.

A continuidade dessa relação requer que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um determinado período, pois, se ele a vende inteiramente, de uma vez por todas, vende a si mesmo, transforma-se de um homem livre num escravo, de um possuidor de mercadoria numa mercadoria. Como pessoa ele tem constantemente de se relacionar com sua força de trabalho como sua propriedade e, assim, como sua própria mercadoria, e isso ele só pode fazer na medida em que a coloca à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a ao consumo por um período determinado, portanto, sem renunciar, no momento em que vende sua força de trabalho, a seus direitos de propriedade sobre ela. A segunda condição essencial para que o possuidor de dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que seu possuidor, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha, antes, de oferecer como mercadoria à venda sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva (MARX, 2013, p. 242-243).

Marx destaca, ainda, que são as necessidades que irão desencadear essa troca entre quem vende a força de trabalho e quem a compra, “a diversidade de sua necessidade e de sua produção fornece unicamente

a oportunidade para a troca e para a sua igualação social na mesma” (MARX, 2011b, p. 186), através dessa troca se realiza a possibilidade das condições necessárias para que a sua mercadoria, ou seja, a sua força de trabalho possa se realizar no mercado.

Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho. Por que razão esse trabalhador livre se confronta com ele na esfera da circulação é algo que não interessa ao possuidor de dinheiro, para o qual o mercado é uma seção particular do mercado de mercadorias (MARX, 2013, p. 244).

O salto para a compreensão do significado do valor na sociabilidade burguesa é o que vai possibilitar o giro na posição política e, conseqüentemente, teórica de Marx. A transição do democrata radical para o Marx comunista está exprimida, de forma mais acentuada, nas respostas que Marx apresentará à *Filosofia da Miséria*, de autoria do Sr. Proudhon. Publicado em 1847, *Miséria da Filosofia* é a representação cabal do enfrentamento que Marx passa a travar, de forma mais contundente, com o utopismo reformista e suas derivações programáticas, atacando com precioso rigor os pressupostos teóricos e históricos, que subsidiavam as elaborações do Sr. Proudhon³⁶, que por sinal não era o primeiro a propor “a aplicação igualitária da teoria ricardiana” (MARX, p.72, 2017a). O combate travado por Marx está revestido da “recusa sistemática de qualquer concessão, de qualquer transigência”, e na indicação do próprio autor – que recorre a essa obra em várias passagens de *O Capital* – a *Miséria da filosofia*, juntamente com o *Manifesto do Partido Comu-*

36 Sobre as concepções teóricas que permitiram as elaborações de Proudhon, que estão expressas em sua obra *Filosofia da Miséria*, Netto (2017a) aponta que se trata de uma vinculação direta com o utopismo reformista que estava manifestado em uma das tendências do movimento operário da época, “tendência que, operante no interior do movimento de trabalhadores, não permitia apreender a dinâmica necessária das lutas de classes nem preconizava a emancipação do proletariado mediante a sua intervenção política organizada em tais lutas” (p. 25).

nista, são dois textos que possibilitam uma melhor excursão do leitor para o complexo e extenso conteúdo de *O Capital* (NETTO, 2017a, p. 35).

Netto (2017a), ao analisar o significado da *Miséria da Filosofia* para a vasta produção de Marx e para a Teoria Social, destaca dois aspectos que julga ser imprescindíveis para compreensão e reconhecimento do seu significado histórico: a) a crítica elaborada por Marx expõe o processo de amadurecimento do que a tradição marxista convencionou chamar de materialismo histórico, e pode ser apontado como uma espécie de antessala para o que culminaria na crítica da econômica política, materializado no conjunto da monumental obra *O Capital*; b) ainda que o amadurecimento, representado pelo giro político e teórico de Marx, deva ser reconhecido na crítica travada com Proudhon, não se pode afirmar que a concepção teórico-metodológica do Marx da *Miséria da Filosofia* seja a mesma do Marx de *O Capital*, pois o processo de amadurecimento, expresso nas constantes correções e revisões, foi uma prática corriqueira no avanço da produção marxiana.

É no embate com Proudhon sobre o significado do valor que Marx entrará na questão da liberdade forjada na sociedade burguesa. Ele contesta e descortina as relações de troca que Proudhon diz estarem pautadas no livre-arbítrio e na relação entre o “comprador livre” com o “produtor livre”, remetendo ao livre-arbítrio a possibilidade da oposição entre o valor útil e o valor de troca. Marx (2017a) ataca essa posição ao problematizar essa supervalorização que é atribuída à liberdade do produtor em relação aos seus meios de produção, ele contrapõe essa ilusão da autonomia e defende que “esses meios de produção são, em grande parte, produtos que lhe chegam de fora e, na produção moderna, ele não é livre nem sequer para produzir a quantidade que quer”, pois a condição de desenvolvimento das forças produtivas daquele período obrigavam o produtor a se enquadrar naquela escala produtiva para conseguir se manter no mercado.

O consumidor não é mais livre que o produtor. Sua opinião repousa sobre seus meios e suas necessidades. Ambos são determinados por sua situação social, que, por sua vez depende de toda a organização social. Sim, o operário que compra batatas e a amante que compra rendas seguem cada um a sua opinião. Mas a diversidade dessas opiniões explica-se pela diferença da posição que eles ocupam no mundo, a qual é produto da organização social. Todo sistema de necessidades funda-se na opinião ou na organização global da produção? Na maioria das vezes, as necessidades nascem diretamente da produção, ou de um estado de coisas baseado na produção. O comércio universal gira quase inteiramente em torno das necessidades não do consumo individual, mas da produção (MARX, 2017a, p. 52-53).

A questão está atrelada ao que Marx denomina como valor venal, que precisa ser compreendido na relação estabelecida entre o “valor venal que pede quem oferece e o valor venal que oferece quem procura”, somente a partir da depuração dessa relação contraditória, entre oferta e demanda, que se identifica o valor de troca, que é resultante dessa contradição estabelecida na relação comercial de cada produto. Tem-se, assim, “um produto que custou valores venais e a necessidade de vender e, os meios que custaram valores venais e o desejo de comprar”. Não se trata de uma mera oposição entre sujeitos livres, ou seja, uma relação “puramente metafísica”, como tenta fazer acreditar a ideia defendida por Proudhon. A contraposição, apresentada por Marx (2017a), desconstrói a romantizada harmonia presente na ideia de seu opositor, que “consiste em substituir o valor útil e o valor permutável, a oferta e a demanda por noções abstratas e contraditórias, como a escassez e a abundância, o útil e a opinião, *um produtor e um consumidor, ambos cavaleiros do livre-arbítrio*” (p. 53).

A rigorosa crítica apresentada por Marx se aprofundará quando o mesmo aponta a intenção do Sr. Proudhonem ocultar os “custos de produção, como síntese entre o valor útil e o valor permutável”, na forma que ele apresentará sua descoberta do “valor constituído”, desconsiderando e negligenciando o papel incontestável de Ricardo na elaboração da teoria do valor, ainda que condene o cinismo do mesmo. Marx (2017a) se embebedará da sua peculiar ironia para

contestar Prondhon, de maneira a lhe confrontar teoricamente com Ricardo. É nesse momento de sua obra, que Marx reconhece a teoria do valor elaborada por Ricardo, a qual lhe servirá como guia para suas pesquisas futuras.

Uma vez admitida a utilidade, o trabalho é fonte de valor. A medida do trabalho é o tempo. O valor relativo dos produtos é determinado pelo tempo de trabalho que foi preciso empregar para produzi-los. O preço é a expressão monetária do valor relativo de um produto. Enfim, o valor *constituído* de um produto é simplesmente o valor que se constitui pelo tempo de trabalho nele cristalizado (MARX, 2017a, p. 54).

O trabalho passa ocupar centralidade nas obras de Marx e, consequentemente, em seu método de compreensão sobre o funcionamento da sociedade burguesa, que se processa no momento que ele “faz da produção e reprodução da vida humana o problema central”, pois dessa centralidade “surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc. com dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base” (LUKÁCS, 2012, p. 284). O que passa a ser demarcado, de forma explícita e irreversível, nos estudos e nas produções de Marx, é o reconhecimento do trabalho como categoria central.

A centralidade possibilitará a compreensão da dupla transformação operada pelo trabalho, “o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve *as potências que nela se encontram latentes*”, e impõe seu domínio sujeitando as forças da natureza, dessa forma, “os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc.” A realização desse trabalho exige o movimento das propriedades mecânicas, físicas e químicas da natureza e do próprio homem, para que seja possível a efetivação da interposição do poder humano sobre as coisas, conforme seus interesses e objetivos. É o conhecimento correto do homem que se constrói por meio do trabalho, que faz com que as coisas da natureza sejam transformadas, conforme o propósito humano

e o domínio do seu conhecimento materializado através de coisas úteis, essa conversão é o que será denominado como processo “teleológico” (LUKÁCS, 2012, p. 286).

Nesse reconhecimento do significado ontológico da teleologia do trabalho, ou seja, da ontologia marxiana do ser social, as reflexões em torno do valor, da força de trabalho, da troca e da sua expressão alienada, na forma de salário, vão cristalizar ainda mais em Marx sua rejeição a essa forma de produção e reprodução da vida social. Ao negar esse modelo de organização, defenderá a construção de uma sociedade futura verdadeiramente livre e sem exploração e divisão de classes, para que o trabalho tenha outro sentido, em uma sociedade cheia de sentidos e sem nenhuma forma de exploração, diferentemente da liberdade que Proudhon tenta assegurar através da sua teoria igualitária³⁷ do valor.

Essa valoração é perseguida por Marx na forma como posteriormente desenvolverá sua tese, que trata da relação entre o “reino das necessidades” e o futuro a ser construído na forma do “reino da liberdade”, essa possibilidade é tratada como consequência das transformações nas relações de trabalho. O modelo de trabalho na sociedade superior tem como primazia a situação digna da humanidade, em outras palavras, na sua emancipação humana universal. Para o autor, essa condição de miséria e competitividade decorrente da luta do trabalhador contra o próprio trabalhador, típica da concorrência imposta pelo capitalismo,

37 Sobre o caminho metodológico traçado por Proudhon para construção dessa teoria igualitária do valor, Marx (2017a) acusará que todas as consequências igualitárias que ele “extraí da doutrina de Ricardo se baseiam em um erro fundamental. Ele confunde o valor das mercadorias medido pela quantidade de trabalho nelas fixada com o valor das mercadorias medido pelo “valor do trabalho”. Se essas duas maneiras de medir o valor se misturassem em uma só, poderia se dizer indiferentemente: o valor relativo de uma mercadoria qualquer é medido pela quantidade de trabalho que ele pode comprar; ou ainda: o valor é medido pela quantidade de trabalho que é capaz de comprá-la. No entanto, as coisas não são bem assim. O valor do trabalho, como o valor de qualquer outra mercadoria, não pode mais servir para medir o valor” (p. 62). Contudo, essa definição será amadurecida e corrigida no O Capital (Livro I, Capítulo 23), o aprofundamento dos estudos e a realidade concreta proporcionará a Marx o entendimento de que no modo de produção capitalista, o preço da força de trabalho é altamente flexível, fazendo com que os trabalhadores recebam muito menos do que o real valor de seu trabalho.

exige a necessidade de abolição da relação de exploração que é inerente à contraditória relação entre o trabalho e o capital.

É no enfrentamento dessa contradição que Marx (2017a) contesta as ilusões e mistificações que a teoria de Proudhon podem produzir na consciência dos trabalhadores e em seus processos de organização e luta contra a exploração, aliás, a arte de desconstruir ilusões e desmistificar a realidade concreta é algo central e que exige reconhecimento constante sobre essa qualidade da teoria social marxiana. Para traçar sua contraposição, ele reconhece que “Ricardo apresenta o movimento real da produção burguesa que constitui o valor”, pois a teoria ricardiana apresenta uma boa expressão teórica do movimento real existente na sociedade, afinal, ele “toma a sociedade atual como ponto de partida para demonstrar como ela constitui o valor”. Ao reconhecer, pela primeira vez, essa contribuição de Ricardo, Marx irá apontar o equívoco metodológico de Proudhon, que faz exatamente o contrário, pois ao elaborar sua teoria igualitária ele “toma o valor constituído como ponto de partida para constituir um novo mundo social por intermédio desse valor”, como isso, a defesa de Proudhon é que “o valor constituído deve dar a volta e retornar constituinte para um mundo já constituído de acordo com esse modo de avaliação”. Essa inversão metodológica, que ignora a realidade concreta, será tratada com desprezo por Marx (2017a), que não se esquia em apontar a arbitrariedade contida na teoria de Proudhon, que supostamente traria a igualdade como valor universal e, conseqüentemente, novas relações sociais em um mundo de liberdade.

A determinado do valor pelo tempo de trabalho é, para Ricardo, alei do valor de troca; para o sr. Proudhon, ela é a síntese do valor útil e do valor de troca. A teoria dos valores de Ricardo é a interpretação científica da vida econômica atual; a teoria dos valores do sr. Proudhon é a interpretação utópica da teoria de Ricardo. Este constata a verdade de sua fórmula derivando-a de todas as relações econômicas e explicando desse modo todos os fenômenos, mesmo aqueles que, à primeira vista, parecem contradizê-la, como a renda, a acumulação dos capitais e a relação entre salário e lucro; e é isso, precisamente, o que faz de sua doutrina um sistema científico. O sr. Proudhon, que chegou a

essa fórmula de Ricardo através de hipóteses inteiramente arbitrárias, é obrigado a procurar fatos econômicos isolados, os quais ele violenta e falsifica para fazê-los passar por exemplos, aplicações já existentes e realizações iniciais de sua ideia regeneradora (MARX, 2017a, p. 58).

Ao contrário da igualdade e da liberdade, a arbitrariedade de Proudhon na elaboração da teoria do valor constituído culmina na “fórmula da escravidão moderna do operário”, pois sua tese de universalização da igualdade, nas relações de troca para a correta equação do “valor constituído”, corresponderá à definição de que “o salário, isto é, o valor relativo ou o preço do trabalho é, pois, determinado pelo tempo de trabalho requerido para produzir tudo o que é necessário à manutenção do operário”, em outras palavras, “para permitir a sobrevivência do trabalhador e as condições de propagação de sua espécie” (p. 59). Marx (2017a) alerta que esse valor pode sofrer variação, porém “o mínimo do salário não deixa de ser o centro em torno do qual gravitam os preços correntes do salário” (p. 60). Ao reconhecer a possibilidade da variação do valor do trabalho, essa avaliação ainda não expressa o processo de exploração que Marx irá desnudar, em sua maior obra, *O Capital*, porém já demarca sua apurada análise ao desmascarar a tese defendida por Proudhon de que o trabalho assalariado representaria a igualdade³⁸, a igualdade que ele tenta pregar como valor universal de todas as formas históricas de organização humana.

38 Em vários momentos de sua crítica, Marx (2017a) problematiza a questão da centralidade da igualdade na tese de Proudhon. Ao expor suas observações sobre a metafísica da economia política, ou seja, a forma como Proudhon vai tratar e conduzir a questão do método. Ele aponta na “sexta observação” que a concepção de história do seu opositor é de negação da própria história, ou melhor, ele não reconhece que a história se faz através do movimento e da forma como as relações são travadas, pois são tratadas como “eternidades imutáveis e imóveis”, sendo assim “não há história; há, no máximo, a história na ideia, isto é, a história que se reflete no movimento dialético da razão pura” (p. 106). Marx se debruça na tarefa de desconstruir a concepção de história e o método proposto por Proudhon, ao discorrer sobre o significado da hipótese em um processo investigativo, Marx, defenderá que a hipótese é formulada “tendo em vista um fim qualquer”, porém o fim buscado por Proudhon era “eliminar o que havia de mau em cada categoria econômica, para guardar apenas o lado bom”. É ancorado nessa proposta metodológica que Proudhon defende a centralidade da igualdade, para ele, “o bom, o bem supremo, o verdadeiro fim prático, é a igualdade”.

Nesse contexto, Marx (2017a) aponta outro enorme equívoco de Proudhon. Trata-se da naturalização e eternização da “concorrência”, que será reconhecida por Proudhon como “princípio da economia social”, como “uma necessidade da alma humana”, que ao ser compreendida como tal passa se configurar como elemento simbiótico do homem e da sua vida social. Ao apresentar a crítica sobre essa problemática, Marx destacará como tais erros podem remeter a uma compreensão equivocada sobre o significado histórico da vida social e até mesmo da liberdade. Entretanto, a acertada crítica sobre a “concorrência” na ótica limitada e rasteira do seu opositor arrebatada pela rica possibilidade de se problematizar como essa lógica ainda se faz presente nas relações sociais, enquanto elemento que fortalece o individualismo, gera a personalização das responsabilidades e parece alimentar os valores reiterados no cotidiano da vida coletiva do tempo presente.

A crítica de Marx é contemporânea, não se ultrapassou, dada sua atualidade e seus reflexos nas relações sociais reproduzidas em tempo de domínio irrestrito do capital. Possivelmente aqui se possa apontar a magnitude do teor destrutivo da ideologia reformista e de seus teóricos, tanto quanto as diversas faces dos liberalismos. Aliás, duas expressões que se misturam e se retroalimentam, e constituem parte da mesma moeda. A moeda que dissemina, exclusivamente, os interesses burgueses, bloqueia as capacidades humanas, potencializa lutas individualizadas de trabalhadores contra trabalhadores e amplia a chama dos processos alienantes dessa ordem social. Com isso, a lógica da “concorrência” proposta por Proudhon exige rigor crítico na ofensiva contra a sua cristalização e eternidade. É isso que Marx (2017a) intenta quando afirma que essa lógica se resume nisto:

[...] a concorrência é uma relação social no interior da qual desenvolvemos atualmente nossas forças produtivas. Ele não dá a essa verdade desenvolvimentos lógicos, mas formas frequentemente muito bem desenvolvidas, dizendo que a concorrência é a emulação industrial, o modo atual de ser livre, a responsabilidade no trabalho, a constituição do valor, uma condição para o advento da igualdade, um princípio da economia social, um decreto do destino, uma necessidade da alma

humana, uma inspiração da justiça eterna, a liberdade na divisão, a divisão na liberdade, uma categoria econômica (MARX, 2017a, p. 129).

Ao propor direcionar os estudos para essa crítica, a questão nuclear está localizada nas possibilidades de compreensão dos limites que a “concorrência” impõe para a liberdade, liberdade aqui pensada para além da sua condição formal e individual, apesar de tentar aparentar que se forja na condição dos homens livres, na condição jurídica do trabalho livre, que possibilita ao homem moderno se colocar no mercado de igual para igual na “concorrência”, que se constitui como humanizada e se autoafirma como tal.

O advento do trabalho livre, da liberdade meramente formal, como princípio do modo de produção capitalista, faz com que a venda da força de trabalho se realize, em decorrência daquilo que Marx denominou como “reino da necessidade”, que consiste nas horas do dia dispensadas pelo homem para produzir os meios de subsistência, afinal “o trabalho é a satisfação das necessidades mais elementares do homem, de produção biológica; quanto a isso, não há alternativas” (idem), é isso, o trabalho como meio de satisfação das necessidades que diferencia o homem das demais espécies, pois:

[...] a necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto do outro, e vice-versa, que um é capaz de produzir o objeto da necessidade do outro e que cada um se enfrenta com o outro como proprietário do objeto da necessidade do outro, prova que cada um, como *ser humano*, vai além de sua própria necessidade particular etc. e se comporta um em relação ao outro como ser humano; que sua essência genérica comum é conhecida por todos [...] Na medida em que agora essa diversidade natural dos indivíduos e das próprias mercadorias [...] constitui o motivo para a integração desses indivíduos, para a sua relação social como trocadores, relação em que são *pressupostos* e se *afirmam* como iguais, à determinação da igualdade soma-se a da *liberdade* (MARX, 2011b, p. 186-187).

Marx desconstrói as tentativas de naturalização, de enquadramento histórico-natural desses processos, ou seja, o autor desnaturaliza a ideia de que é a própria natureza que produz trocadores que em um determinado estágio do capitalismo se apresentam, de um lado, os possui-

dores de dinheiro e mercadorias, e do outro, os possuidores apenas de sua força de trabalho. Enfatiza que esse modelo de relação social é particular do capitalismo, e que se trata do “resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas antigas de produção social” (MARX, 2013, p. 244).

De forma mais madura e elaborada que as posições expressas na *Miséria da Filosofia*, Marx (2011b) discorrerá como se coloca na aparência a liberdade completa do indivíduo nas relações de troca capitalista, e como a troca de valores de troca é a base real da liberdade e da igualdade:

[...] Pelo próprio ato da troca, o indivíduo, cada um dos indivíduos, está refletido em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante (determinante) do ato da troca. Com isso, portanto, está posta a completa liberdade do indivíduo: transação voluntária; nenhuma violência de parte a parte; posição de si como meio, ou a serviço, unicamente como meio de ser pôr como fim em si, como o dominante e o prevalecte; enfim, o interesse egoísta, que não realiza nenhum interesse superior; o outro também é reconhecido e conhecido como sujeito que realiza seu interesse egoísta exatamente da mesma maneira, de modo que ambos sabem que o interesse comum, consiste precisamente na troca do interesse egoísta em sua bilateralidade, multilateralidade e autonomização. O interesse universal é justamente a universalidade dos interesses egoístas. Se, portanto, a forma econômica, a troca, põe a igualdade dos sujeitos em todos os sentidos, o conteúdo, a matéria, tanto individual como objetiva, que impele à troca, põe a *liberdade*. Igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade e liberdade*. Como ideias puras, são simples expressões idealizadas dessa base; quando desenvolvidas em relações jurídicas, políticas e sociais, são apenas essa base em uma outra potência (MARX, 2011b, p. 187-188).

Dessa forma, a liberdade – condições dos sujeitos livres para vender sua força de trabalho –, e a igualdade – condição de trocadores iguais juridicamente regulamentada – ocupam papel central no processo de desenvolvimento capitalista, e se constituem tendo como fundamento o valor de troca. Assim, é somente nesse momento que a forma-mercado-

ria dos produtos do trabalho se universaliza, pois as condições históricas de existência do capital não estão dadas somente com a circulação da mercadoria e do dinheiro. O capital “só surge quando o possuidor de meios de produção e de subsistência encontra no mercado o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho”, considerada por Marx (2013) como “uma nova época no processo social de produção” (p. 245).

Marx (2013) se deterá ao estudo da forma como o valor da força de trabalho passa a se constituir e é determinado nesse modelo de relação. Ele destaca que “o valor da força de trabalho se reduz ao valor de uma quantidade determinada de meios de subsistência e varia, portanto, com o valor desses meios de subsistência, isto é, de acordo com a magnitude do tempo de trabalho requerido para a sua produção” (p. 247). Portanto, o valor da força de trabalho será determinado pela quantidade de mercadorias exigidas pelas necessidades imediatas que o trabalhador coloca como imprescindíveis para a renovação do seu processo de vida, para sua subsistência física, sua sobrevivência humana. Após contextualizar o desenrolar dessa relação de troca e a necessidade desse estudo para o desvelamento do “segredo” da criação do mais-valor, Marx finalizará esse capítulo, de forma bastante sarcástica, no tocante à condição de liberdade e igualdade do homem, que muito serve para pensar na forma como tais valores estão sendo reivindicados pelas mais diversas vertentes teórico-políticas no tempo presente.

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o **reino exclusivo da liberdade, da igualdade**, propriedade e de Bentham³⁹. Liberdade, pois os

39 Em uma referência irônica, Marx (2013) se refere ao filósofo de princípios morais utilitaristas e também jurista Jeremy Bentham. O filósofo se especializou em presídios, sendo idealizador do sistema panóptico (mais conhecido atualmente através da obra *Vigiar e Punir* de Michael Foucault), que consistia em uma estrutura em que o processo de vigilância poderia ocorrer com um único vigilante, em função de sua eficácia no controle e disciplina. Enfim, um filósofo especialista em uma técnica de aprisionamento e punição, citado por Marx ao se referir ao reino da liberdade burguesa.

compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotados dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalentes por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu (MARX, 2013, p. 250-251. Negritos meus).

Essa concepção de liberdade e igualdade como pressuposto das condições históricas da existência do capital, apontada ironicamente por Marx, nessa última passagem, como o “reino exclusivo da liberdade [...]”, vai de encontro com a concepção defendida por Marx em outros momentos da sua vasta obra. Aqui, o tom da reflexão é provocativo, no sentido de despertar problematizações sobre os limites perversos desses valores. A acidez desse tom analítico tem continuidade quando o autor apresenta os novos personagens das relações sociais capitalistas, ou seja, o detentor do dinheiro passa a se apresentar como o capitalista, e aqueles que possuem tão somente a força de trabalho, são os que passam a ser o seu trabalhador. Sem a pretensão de conotar uma posição maniqueísta na forma de avaliar essa relação social, Marx (2013) considera os traços na figura desses novos personagens: “o primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... despela” (p. 251).

Esse debate se adensa e toma outras proporções quando Marx apresenta e contextualiza outro estágio das relações sociais no modo de produção capitalista, precisamente no debate sobre a *Maquinaria e Grande Indústria*. Marx analisa o significado e o impacto da criação e da inserção da Maquinaria como significativa expressão do desenvolvimento das forças produtivas do trabalho nas relações desencadeadas entre o capitalista e os trabalhadores. Destaca, ainda, que seu fundamento é “baratear mercadorias e encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador necessita para si mesmo, a fim de prolongar a outra

parte de sua jornada, que ele dá gratuitamente para o capitalista. Essa é meio para a produção de mais-valor”.

Marx (2013) se debruça na explanação desse processo e discorre sobre as três partes distintas da maquinaria desenvolvida: a máquina motriz, o mecanismo de transmissão e a máquina-ferramenta ou máquina de trabalho. O texto aqui não se detém nas características e elementos que constituem esses processos, conforme apresentados por Marx, porém é importante destacar a complexidade e riqueza das determinações identificadas no processo de retroalimentação entre a produção manufatureira e a maquinaria, assim como do processo de complementação e substituição da manufatura pelo modo de produção industrial. Esse movimento impactará na divisão social do trabalho, colocará novas demandas para os trabalhadores e promoverá conexões no mercado mundial, afinal, “a revolução no modo de produção da indústria e da agricultura provocou também uma revolução nas condições gerais do processo de produção social, isto é, nos meios de comunicação e transporte” (p. 457). Frente a todo esse movimento de reformulação das forças produtivas, “a grande indústria teve, pois, de ser apoderar de seu meio característico de produção, a própria máquina, e produzir máquinas por meio de máquinas. Somente assim essa criou sua base técnica adequada e se firmou sobre seus próprios pés” (p. 458).

Entretanto, não se tem com isso a eliminação do homem enquanto portador de força de trabalho, ou seja, portador de mercadoria, este é parte integrante desse movimento que amplia as forças produtivas sem gerar custos ao capital, pois “são forças naturais do trabalho social. Forças naturais, como o vapor, a água etc., que são apropriadas para uso nos processos produtivos, também não custam nada, mas assim como o homem necessita de um pulmão para respirar, ele também necessita de uma “criação da mão humana” para poder consumir forças da natureza de modo produtivo” (p. 459-460).

Assim, para o desenvolvimento da grande indústria serão necessários incrementos de forças naturais e das ciências da natureza, mas também do aumento do trabalho e do seu significado para ampliação do capital e criação do mais-valor. Aqui, volta-se ao debate central: como esse processo de produção mecanizada incidirá na vida do trabalhador e no pressuposto da sua condição de homem livre? Marx apresentará uma gama de questões que revolucionam as relações de trabalho no sentido de alargar a acumulação capitalista. Posto isso, se detém o debate sobre a “apropriação de forças de trabalho subsidiárias pelo capital”, que culmina na usurpação do trabalho livre.

À medida que torna prescindível a força muscular, a maquinaria converte-se no meio de utilizar trabalhadores com pouca força muscular ou desenvolvimento corporal imaturo, mas com membros de maior flexibilidade. Por isso, o trabalho feminino e infantil foi a primeira palavra de ordem da aplicação capitalista da maquinaria! Assim, esse poderoso meio de substituição do trabalho e de trabalhadores transformou-se prontamente num meio de aumentar o número de assalariados, submetendo ao comando imediato do capital todos os membros da família dos trabalhadores, sem distinção de sexo nem idade. O trabalho forçado para o capitalista usurpou não somente o lugar de recreação infantil, mas também o do trabalho livre no âmbito doméstico, dentro de limites decentes e para a própria família (MARX, 2013, p. 468).

Portanto, a maquinaria e o campo de exploração do capital reconfiguram as relações sociais e suas determinações atravessam o espaço doméstico e familiar em uma condição irreversível.

Além disso, a maquinaria revoluciona radicalmente a mediação formal da relação capitalista, o contrato entre trabalhador e capitalista. Com base na troca de mercadorias, o primeiro pressuposto era de que capitalista e trabalhador se confrontassem como pessoas livres, como possuidores independentes de mercadorias, sendo um deles possuidor de dinheiro e de meios de produção e o outro possuidor de força de trabalho. Agora, porém, o capital compra menores de idade, ou pessoas desprovidas de maioria plena. Antes, o trabalhador vendia sua própria força de trabalho, da qual dispunha como pessoa formalmente livre. Agora, ele vende mulher e filho. Torna-se mercador de escravos (MARX, 2013, p. 469).

Tem-se, então, uma análise do processo revolucionário desencadeado pela maquinaria, que dissecas as novas formas de exploração

e elucidada o valor da força de trabalho nesse novo arranjo, em que os membros da família do trabalhador são lançados no mercado. Assim, o autor problematiza o papel do trabalho livre, ou seja, da liberdade jurídica nesse estágio das relações capitalistas. Nessa direção, Marx se apoia na realidade inglesa para destacar o processo de perda da aparência do contrato entre pessoas livres.

A revolução que a maquinaria provocou na relação jurídica entre comprador e vendedor de força de trabalho, de modo que a transação inteira perdeu até mesmo a aparência de um contrato entre pessoas livres, conferiu ao Parlamento inglês, posteriormente, a escusa jurídica para a ingerência estatal no sistema fabril. Toda vez que a lei fabril limita a 6 horas o trabalho infantil em ramos da indústria até então intocados, voltam sempre a ecoar as lamúrias dos fabricantes: que parte dos pais retiraria as crianças da indústria agora regulamentada, a fim de vendê-las naquelas em que ainda reina a “**liberdade do trabalho**”, isto é, onde crianças menores de 13 anos são forçadas a trabalhar como adultos e podem, por conseguinte, ser vendidas a um preço maior. Mas como o capital é um *leveller* [nivelador] por natureza – isto é, exige, em todas as esferas da produção, como seu direito humano inato, condições iguais para a exploração de trabalho –, a limitação legal do trabalho infantil num ramo da indústria torna-se a causa de sua limitação em outro (MARX, 2013, p. 470-471).

É óbvio que essa perda da aparência das relações jurídicas é algo que se coloca datado nos apontamentos de Marx, porém sua validade para se analisarem as relações trabalhistas, na atualidade, é inquestionável. O exemplo é provocativo para se pensar nas particularidades das relações trabalhistas na realidade brasileira e nos demais países latinos de capitalismo dependente, que regulamentam as relações de trabalho, de forma ainda mais precarizada, que o Brasil. O atual estágio de capital mundializado de supremacia imperialista tem se colocado em um contexto de sucessiva regressão de direitos, em que o “charme da liberdade”, fruto da sua essência mistificadora, gera as mais variadas ilusões na forma como se produz e reproduz relações sociais, exigindo sua compreensão como um complexo valor ideológico burguês.

A revolução provocada pela maquinaria também atingirá a questão da jornada de trabalho na forma de seu prolongamento para além dos

limites da natureza humana. Esse fenômeno possibilitará ao capitalista atingir níveis de lucratividade jamais vistos na história dessa forma de organização produtiva, não pelo suposto papel autônomo da máquina, mas sim pela “lei de que o mais-valor não provém das forças de trabalho que o capitalista substituiu pela máquina, mas, inversamente, das forças de trabalho que ele emprega para operar esta última”. Se por um lado, a implementação da maquinaria, no processo produtivo, trouxe a redução de postos de trabalho, por outro, a jornada de trabalho concentrada se intensificou, com isso, “a taxa de mais-valor é determinada pela proporção em que a jornada de trabalho se divide em trabalho necessário e mais-trabalho” (MARX, 2013, p. 479).

Essa equação pode gerar a confusão de que o processo de maquinaria pudesse culminar em uma espécie de libertação do trabalhador. Marx (2013) explora, de forma irônica, essa ilusão quando menciona a passagem que retrata o sonho de Aristóteles com a invenção da máquina, no sonho esse processo revolucionário da maquinaria significava a chegada da liberdade e a extinção da servidão, do escravismo e da exploração da força de trabalho. Entretanto, os rumos da história foram muito mais trágicos para aqueles que possuíam único e, exclusivamente, suas respectivas forças de trabalho, que passam a ser mais explorados dado o prolongamento da jornada de trabalho, que será intensificada “a fim de compensar a diminuição do número proporcional de trabalhadores explorados por meio do aumento não só do mais-trabalho relativo, mas também do absoluto” (p. 480).

Ao contextualizar sobre a “chamada acumulação primitiva, especificamente no tocante a “tendência histórica da acumulação capitalista”, Marx (2013) demonstra como a questão da liberdade, ou melhor, do trabalho formalmente livre continua e se expressa nessa configuração do capitalismo:

[...] A expropriação dos produtores diretos é consumada com o mais implacável vandalismo e sob o impulso das paixões mais infames, abjetas e mesquinamente execráveis. A propriedade privada consti-

tuída por meio do trabalho próprio, fundada, por assim dizer, na fusão do indivíduo trabalhador isolado, independente, com suas condições de trabalho, cede lugar à propriedade privada capitalista, que repousa na exploração de trabalho alheio, mas formalmente livre (MARX, 2013, p. 831).

Ainda que reconheça a questão da exploração como expressão do modo de produção capitalista, Marx tem o cuidado de considerar criteriosamente que essa exploração é desencadeada em um contexto, no qual o trabalhador está juridicamente amparado como indivíduo livre, ou seja, seu trabalho é formalmente livre. É essa concepção de liberdade que Marx irá contestar ao longo de toda sua obra ao buscar conhecer o funcionamento da sociabilidade burguesa, seja nos escritos da sua juventude, nos quais é possível identificar sua tendência radical democrata, seja no momento mais maduro e de vinculação autodeclarada comunista.

Engels (2010), ao se debruçar nos estudos sobre a revolução industrial e seus impactos na condição da classe trabalhadora da Inglaterra⁴⁰, não hesitará em sentenciar que “o operário é, de direito

40 A propósito deste objeto de estudo, cabe elucidar a importância desse rigoroso trabalho de Engels, realizado em 1845. A crítica aplicada para as relações de trabalho e ao misticismo da liberdade liberal será, posteriormente, amadurecida por Marx ao apresentar na Lei da Acumulação Primitiva (O Capital - Livro I) o conceito de exército industrial de reservas. Na Apresentação da obra “*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*”, publicada pela Editora Boitempo, Netto (2010) defende que o texto de Engels “é um clássico pela abrangência com que a pesquisa empírica se articula com a matriz teórica, pela adequação entre o cuidado para com a factualidade e a exigência de generalização”. Netto (2010) reconhece na obra de Engels um ineditismo, em se tratando da literatura europeia e destaca os elementos que a demarcam como inovadora: “a) a *revolução industrial* ganha a centralidade que de fato lhe cabe para a compreensão de como o capital passa a controlar a *produção* de mercadorias (controle que, como se sabe, assinala efetivamente a emergência da circulação *capitalista* que desloca a circulação simples); não se registra, em toda a literatura contemporânea a obra jovem-engelsiana, nenhuma elaboração que tenha apreendido com similar acuidade o fenômeno industrial; b) a solução da “questão social” deixa de ser hipotecada à filantropia, à moralização da sociedade ou à realização de receitas utópicas idealizadas por mentes generosas; porque compreendida como implicação necessária do padrão societário embasado na propriedade privada dos meios de produção fundamentais, sua resolutibilidade é posta como função da supressão desse mesmo padrão societário; c) o proletariado não comparece como massa indiferenciada, sofredora e passiva, tal como o visualizavam os socialistas contemporâneos do jovem Engels; este foi capaz de apanhar, na situação

e de fato, um escravo da classe proprietária, da burguesia”. Sua crítica tem como alvo a concepção de liberdade forjada no pensamento liberal, que já se apresentava cristalizado e internalizado nos valores da sociedade burguesa. Para Engels, a liberdade como condição jurídica, expressa no trabalho livre, não passava de uma maquiagem para uma relação desigual que continuava sendo perpetuada na forma como o operário não passava de um escravo para a burguesia, pois era entendido meramente como uma mercadoria que podia ser comercializada e vendida como tal, tendo seu preço determinado pela relação da oferta e procura. O que estava por trás dessa suposta liberdade formal, que tinha transformado o homem em mercadoria era uma relação econômica que precisava ser denunciada pela própria condição de mazela que esse homem livre se encontrava. Afinal, “se a procura por operários cresce, seu preço sobe; se diminui, seu preço cai; e se a procura cai a ponto de um certo número de operários não ser vendável, eles ficam como que *em estoque* e, como não há emprego [...] morrem de fome” (p. 121).

A desmistificação dessa liberdade aprisionada na própria forma mercadoria, também denuncia o individualismo do processo econômico, que se pulveriza pelo “charme que a liberdade” conota a essa forma de relação de produção, pois no lugar da escravidão a sociedade burguesa cria, em termos jurídicos, e fundamentalmente no imaginário social esse salto civilizatório materializado no trabalho livre. Com isso, está lançado um dos elementos que passam a dar brilho para a grande vitrine liberal capitalista, ao mesmo tempo em que a liberdade serve como produto para cooptação da opinião popular pelo seu caráter eminentemente ideológico, a liberdade também se constituirá em um

operária, a dinâmica criativa que, saturando a rebeldia e o protesto operários, põe o proletário, o trabalhador urbano-industrial, enquanto *classe*, como *sujeito revolucionário*, qualificado para promover a sua *autoliberação*” (p. 32). Contudo, ainda que aponte esse conjunto de elementos, que demarcam o ineditismo apresentado na obra de Engels, Netto tem o cuidado de advertir o leitor que “a obra exsuda um otimismo revolucionário meio ingênuo (mas o autor tinha 24 anos!), paga seus tributos ao ceticismo provindo dos utópicos (nomeadamente Owen) e assenta em uma concepção ainda pouco concreta da nuclearidade da dinâmica social sob o capitalismo (a apreensão do papel das lutas de classes ainda não alcança adequada determinação)” (p. 33).

sólido e necessário pilar para a equiparação dos interesses burgueses e os interesses dos trabalhadores, travestido em um interesse sagrado de uma sociedade que também se apresenta ilusoriamente como uma sociedade de iguais.

Essa ilusão é a base da denúncia de Engels (2010), que defenderá que o processo de opressão sofrido pelos trabalhadores assalariados é ainda mais grave que as relações travadas no antigo escravismo, pois agora essa mercadoria ou escravo passa a se constituir em algo muito mais barato e descartável, cujo investimento de capital é inferior nessa compra da força de trabalho.

Toda a diferença com relação à escravatura declarada da Antiguidade consiste em que o operário moderno *parece* ser livre, uma vez que não é vendido de maneira definitiva, mas pouco a pouco, diariamente, semanalmente, anualmente – e não é vendido por um proprietário a outro, mas vende-se ele mesmo, porque não é escravo de um indivíduo, é escravo de toda a classe proprietária. No fundo, para o operário, as coisas não mudaram; se essa aparência de liberdade, por um lado, oferece-lhe certa liberdade *real*, por outro lhe traz a desvantagem de ninguém lhe garantir a sobrevivência, de poder ser despedido pelo patrão a qualquer momento e ser condenado à morte pela fome a partir do instante em que à burguesia não interesse mantê-lo vivo (ENGELS, 2010, p. 121).

O enfrentamento desse processo de exploração é tratado por Marx em vários momentos de toda sua obra, particularmente na *Miséria da Filosofia*, a luta da classe trabalhadora para superação da sociedade de classe é abordada por meio do papel que as coalizões vão exercer, tanto no pensamento dos economistas como nas posições dos socialistas da época. Marx (2017a) afirma que a coalizão era o único ponto de consenso entre esses dois grupos, pois os economistas e os socialistas se posicionavam contrários a essa prática, ainda que seus motivos fossem distintos.

Marx (2017a) vai se contrapor às posições que negavam o potencial revolucionário das ações de coalizão. Seu referencial naquele período eram as coalizações estabelecidas no âmbito da Inglaterra, o país apresentava naquele momento um cenário industrial do mais alto grau de

desenvolvimento, com uma classe trabalhadora que também conotava as mais amplas e organizadas formas de coalizões. Em sua avaliação, “o grau a que chega à coalização em um país assinala nitidamente o grau que esse país ocupa na hierarquia do mercado do universo” (p. 145). O que demarca esse reconhecimento das coalizões localizadas na Inglaterra é o caráter e o papel das lutas travadas pela classe trabalhadora, naquela ocasião Marx (2017a) reconhece que não se tratavam tão somente de lutas pontuais e coalizões parciais com objetivos restritos e passageiros, já era notável uma organização articulada com concentração numerosa de trabalhadores de todo o país. Esse cenário é determinante para sua avaliação positiva sobre aquele contexto, sua defesa é de que “é na forma de coalizões que sempre ocorrem as primeiras tentativas dos trabalhadores para se associarem” (p. 146).

A realidade inglesa é o ponto chave para Marx (2017a) reconhecer que é no âmbito da grande indústria, que se desencadeiam a ambivalência dos interesses da classe trabalhadora, por um lado o reconhecimento do outro como concorrente e, portanto, como inimigo, por outro lado, a possibilidade de coalizão como mecanismo de resistência para garantia do salário, que passava a ser compreendido como interesse comum. Dessa forma, Marx compreenderá que a coalizão pode se expressar através de dois objetivos, por meio de forma pontual e localizada na luta pela garantia do salário, e em um contexto mais amplo por meio do fortalecimento dessa articulação como mecanismo de resistência às respostas repressivas dadas pelos capitalistas, fazendo com que a coalizão transcenda à necessidade de respostas exclusivamente imediatas, nesse caso “a manutenção da associação se torna mais importante para elas que a manutenção do salário”. A passagem dessa coalização pontual para uma luta organizada e associada é o salto qualitativo que a colocará em um patamar político, esse caráter político da luta da classe trabalhadora é o movimento que Marx (2017a) identificará como transição da “classe em si” à “classe para si”⁴¹. Nas palavras do autor:

41 O movimento que faz com que, particularmente, a classe trabalhadora da Inglaterra consiga

As condições econômicas primeiro transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim, essa massa já é uma classe em relação ao capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta, da qual assinalamos apenas algumas fases, essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política (MARX, 2017a, p. 146).

A dimensão política representada nesse movimento da consciência da classe trabalhadora, que passa a se reconhecer como classe para si, é um dos elementos imprescindíveis para a realização do que Marx chama de “batalha futura”, ou seja, o processo de luta para a construção do “reino da liberdade”. A existência real dessa liberdade, que coloca a condição humana em um outro patamar, consiste na destruição da propriedade privada, na eliminação da sociedade dividida em classes, e no fim da exploração da força de trabalho. Tais determinantes são condições vitais para a existência das diversas formas de opressões, que se apresentam no modo de produção capitalista, independente do seu estágio, tanto no tempo em que Marx desenvolveu suas ideias quanto na atualidade. Em outras palavras, a existência de uma classe oprimida é condição de existência de uma classe dominante.

A questão da liberdade toma outra dimensão, jamais vista nas diversas formas de organização que envolvem a história da humanidade,

na avaliação de Marx, dar o salto qualitativo da “classe em si” à “classe para si”, é rebatido por Lukács (2013), quando o filósofo húngaro apresenta suas elaborações sobre o processo de estranhamento. Lukács acredita que a afirmação de Marx é decorrente da concreta resistência que a coalizão dos trabalhadores impõe ao capital, porém problematiza os limites das organizações da classe trabalhadora na Inglaterra. Para Lukács, “essa resistência nunca chegou a abranger a classe em sua totalidade. Porém, a escala que vai dos heróis abnegados da luta de classes até os que se submetem apaticamente e os fura-greves pode, naturalmente, ser exposta em termos estatísticos por meio de uma descrição técnica, mas jamais poderá produzir uma média efetiva. Com efeito, trata-se de uma sumarização social e de um agrupamento de pessoas que, individualmente, reagem de modo qualitativamente distinto, muitas vezes, até mesmo antagônico, ao modo das suas alienações individuais no trabalho. O fato de toda reação individual ter uma base social que a determina amplamente e ter também as suas consequências sociais naturalmente não consegue abolir essas diferenças individuais, mas, ao contrário, confere-lhe um perfil marcadamente individual (e simultaneamente histórico, nacional, social etc.) (p. 584).

a história do ser social. Essa liberdade, que nega a liberdade jurídico-formal, exige a libertação da classe que é oprimida pelos interesses do capital, sendo assim, exige a criação de uma nova sociedade, que só será reconhecida como nova se o capital deixar de existir. O processo destrutivo das relações de classe e do próprio capital, ou seja, “para que a classe oprimida possa se libertar, é preciso que os poderes produtivos já adquiridos e as relações sociais existentes não possam mais existir lado a lado” (p. 146).

Marx (2017a) não tem como objetivo propagar ilusões em torno do que ele está apontando como a classe revolucionária, que detém o maior poder produtivo e que pode criar condições de existência de todas as forças produtivas para a libertação de todos e, assim, a construção de uma liberdade verdadeiramente universal. A exposição e a defesa apresentadas pelo autor estão localizadas em uma dada realidade empírica, nas relações concretas que se apresentavam naquele determinado contexto no da classe trabalhadora inglesa. Não se intenta aqui demarcar que essa reflexão buscou abranger a totalidade da classe trabalhadora, mas a situação analisada se constitui em um fenômeno construído pelos sujeitos históricos daquele tempo e que muito pode ensinar, seja pelos acertos ou pelos equívocos.

A honestidade intelectual e o rechaço a meras fraseologias fazem com que Marx, ao analisar a condição de coalizão da classe trabalhadora na Inglaterra, não se isente de apontar a complexidade que reveste os processos revolucionários, tanto que sua análise aponta para o longo processo de criação e desenvolvimento da burguesia como classe, processo que possibilitou a destruição do feudalismo e a superação da monarquia. Esse movimento que implica o reconhecimento de coalizões, de densas negociações, de domínio e controle das forças sociais, foi o que possibilitou que a classe burguesa fundasse a sociedade burguesa. Assim, munido do reconhecimento das questões que envolvem o processo revolucionário, Marx (2017a) defende que “a condição de libertação da classe laboriosa é a abolição de toda classe, assim como a condição

da libertação do terceiro Estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os Estados e de todas as ordens” (p. 147). Cabe à classe trabalhadora reconhecer seu protagonismo como classe histórica e construir seu novo reino, o reino da liberdade.

Posto isso se tem o contraponto da concepção burguesa de liberdade. Assim, a construção de uma nova liberdade implica na negação dessa concepção restrita de liberdade. Isso será esboçado por Marx na forma como contestará a liberdade formal, por meio da elaboração expressa entre o que ele conceitua como “reino das necessidades” e “reino da liberdade”. Para Marx, a liberdade só existe, só é real e completa em uma sociedade verdadeiramente emancipada. Essa emancipação é a consequência da destruição do trabalho como trabalho explorado e alienado, que limita o homem de suas faculdades humanas e que retira sua humanidade.

Antes de se adentrar na forma como essa relação é tratada na obra mais madura de Marx (2017b), é fundamental resgatar o que Marx & Engels (2007) apresentaram no tocante à questão das necessidades vitais do homem. Essa questão é tratada na crítica feita a Feuerbach e a sua suposta tese materialista, que diverge o materialismo da história, colocando assim, água no moinho do pensamento alemão, que defendia a isenção de pressupostos para pensar na condição e na existência do homem, ou melhor, do ser social. Marx & Engels, não só tecem a crítica em relação a essa divergência promovida por Feuerbach, mas também apresentam sua tese sobre a complexidade dessa relação entre a materialidade da vida social e a história que se constrói como movimento e como expressão das ações humanas. Essa ideia está amparada no reconhecimento dos pressupostos necessários para se compreender o desenvolvimento da existência humana e, consequentemente, da história.

[...] o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta

e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX, 2017a, p. 32-33).

Marx & Engels (2007) articulam o materialismo com a história, expressam essa inseparável convergência ao apontarem o pressuposto da existência do ser social e da sua própria história. O pressuposto das necessidades primárias para a existência vai desencadear outras necessidades, a produção dessas outras necessidades é o que irá se configurar como o "primeiro ato histórico". No movimento de criação e recriação de novas necessidades e do desenvolvimento da sua história social, o ser social também se renova e se reproduz, se relaciona uns com os outros, cria outros homens, se reproduz enquanto espécie natural e, também, social na figura dos filhos e da instituição familiar, "essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades" (p. 33).

As reflexões dos autores apontam para algo que já havia sido sinalizado por Marx (2010c) nos *Manuscritos* de 1844, o homem é um ser sensível e objetivo, o homem é um ser de necessidades. Ao desvendar que, para viver, os homens precisam saciar suas necessidades até então básicas, as necessidades são colocadas em seu devido lugar, como pressuposto materialista da história. As necessidades se constituem como tal por conta da sua relação com o trabalho humano, que é trabalho criativo, diferentemente das necessidades biológicas, que outros animais também possuem, mas que não se reproduzem e não se recriam em outras necessidades.

Essa análise dialética sobre o materialismo e a história foi o que possibilitou a interpretação das variadas formas sociais que revestem a história do ser social, ou seja, da humanidade. Esse movimento, que demarca o salto qualitativo de Marx, por meio da aplicação aos proble-

mas da economia as categorias da dialética. Nas palavras de Lukács (2009, p. 180), com o objetivo de “descobrir na dialética real do ser econômico as leis da vida humana, do desenvolvimento social dos homens, a fim de lhes dar uma formulação conceitual”. O giro da dialética para os termos materiais da vida concreta, realizado pelo filósofo alemão, vai requalificar o seu emergente acúmulo teórico e, por um lado, possibilitar a revelação das “leis da sociedade capitalista e, com isso, o segredo do desenvolvimento histórico; e, por outro, ela indica a essência do socialismo, não mais como abstrata exigência ideal”, mas sim, “como resultado necessário do desenvolvimento histórico da humanidade”.

As elaborações altamente refinadas, que aparecem em *O Capital*, apresentam sua face embrionária nos *Manuscritos Econômico-Filosófico* e, como o próprio título já aponta, é do qual também se pode extrair a retroalimentação entre a dimensão econômica e filosofia, ainda que sejam tratadas de maneira separada, são nessas duas orientações que Marx enfatiza a similaridade histórica que possibilitou reconhecer “a expressão burguesa ideologicamente mais elevada da sociedade capitalista em suas contradições” que, em diferentes níveis, são dissimuladas pelo pensamento burguês para minimizar ou mascarar as contradições inerentes ao modo de produção capitalista.

Desse modo, são lançadas as bases de uma crítica dialético-materialista dos precursores imediatos do materialismo histórico, crítica que distingue nitidamente o que há de verdade e que há de erro nas teorias anteriores, mas que também, ao mesmo tempo, explica estes dois momentos a partir da dialética de seus fundamentos histórico-sociais (LUKÁCS, 2009, p. 181).

A análise dos fundamentos histórico-sociais, vai possibilitar a elaboração da dialética das necessidades, o homem enquanto ser social que transforma a natureza e, também, se transforma, ocupa no capitalismo a figura do trabalhador, e enquanto sujeito que detém única e exclusivamente sua força de trabalho, precisa não apenas “lutar pelos seus meios de vida físicos, ele tem de lutar pela aquisição de trabalho, isto é, pela possibilidade, pelos meios de poder efetivar sua atividade”

(MARX, 2010c, p. 25), não se trata tão somente de saciar sua fome, mas saciar sua fome em um modelo de produção em que até mesmo sua fome é tratada como mera mercadoria.

É nesse pressuposto da necessidade que funda o que Marx denomina como “reino da necessidade”, pois nas relações de trocas travadas no modo de produção capitalista, o trabalho deixa de ser uma mera atividade humana para que se possa saciar necessidades, e passa se configurar em uma servidão involuntária, mistificada e mistificadora. As relações de trabalho constituídas, nessa forma de organização, passam a se delinear a própria perda da humanidade dos homens. Quanto mais o homem se apropria da natureza e do mundo externo, através das ações do seu trabalho, mas ele se perde de si e da sua humanidade. Ao se constataremos esse fato através da leitura marxiana, precisamos expor seus motivos, afinal, por que o homem se perde de si? Como responder essa questão sem gerar ainda mais mistificações em torno da existência humana?

A perda de si é decorrente de uma série de complexos que se desencadeiam quando Marx reconhece o mérito e importância da economia política clássica, mas se sobressai ao compreender que essa não possibilitava a compreensão das leis do trabalho alienado. Essa incapacidade de responder à questão da alienação, é avaliada por Lukács (2009, p. 185) como problema e déficit brilhantemente encarado e realizado por Marx, que conseguiu deixar suas digitais naquilo que a economia política clássica havia ignorado ao não ter sido “capaz de formular nem uma dedução histórica nem uma dedução conceitual das categorias que utiliza, tomando-as simplesmente como algo dado”. Não se trata de reportar à economia política clássica uma espécie de incapacidade, pois a dimensão filosófica do próprio método, elaborado por Marx, evidencia que tal lacuna representa única e exclusivamente a necessidade da burguesia se sustentar por meio de uma ideologia que remeta ao capitalismo uma forma de organização eterna amparada em leis que legitimem essa eternidade. É por isso que o acúmulo da teoria política, registrada parcialmente no primeiro capítulo, através do papel

central de alguns contratualistas, será amplamente explorado pela ideologia burguesa, afinal, ao recorrer “à ficção de um estado de natureza, não vai além da teologia com seu pecado original” (LUKÁCS, 2009, p. 186).

O que é desvendado por Marx (2010c) nos *Manuscritos* e que responde à questão que se levantou anteriormente sobre o movimento desencadeado pelas relações de trabalho no modo de produção capitalista que coisifica o homem e faz ele perder de si mesmo, está relacionado ao que Marx elaborou e conceituou como “objetivação” (*Vergegenständlichung*), “estranhamento” (*Entfremdung*) e “alienação” (*Entäusserung*). Veja-se como tais categorias são definidas:

[...] o objeto que o trabalho (*Gegenstand*) produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*). A efetivação do trabalho tanto aparece como *desefetivação* que o trabalhador é *desefetivado* até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como *perda do objeto* que o trabalhador é *despojado* dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como *estranhamento* (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital (MARX, 2010c, p. 80-81).

A condição do trabalhador diante do produto do seu trabalho como algo *estranho*, se amplia na medida em que a relação do trabalho desgasta ainda mais as condições de vida do trabalhador, na contramão dessa condição, o mundo objetivo se engrandece na medida em que apequena e empobrece o criador do objeto, que resume a própria condição do objeto, deixando de se pertencer a si mesmo em decorrência da humanização que se aplica à condição que o objeto, fruto do seu trabalho, passa a exercer. Esse movimento, que explica a questão que foi

lançada, tanto do ponto de vista econômico quanto filosófico, também é apontado por Marx (2010c), como fenômeno real que se opera na religião, afinal, “quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo”. Dessa forma, o trabalhador não pertence a si mesmo, mas sim ao objeto, por sinal, fruto da sua criação e do seu trabalho. O indivíduo religioso também não pertence a si, mas ao fenômeno sobrenatural que ele criou, nomeado como Deus.

Todo desmascaramento promovido pela dialética de Marx em relação aos processos, que envolvem as relações sociais no mundo burguês, possuem tamanha vitalidade, que possibilita pensar na forma como essas questões se aplicam na realidade do século XXI. Problemas de ordem econômica e filosófica, que se retroalimentam, para forjar um tipo de liberdade que se reveste de tanto charme e sedução, que tem proporcionado um cenário de acirramento da barbárie, cujo enfrentamento parece ter se alimentado, exclusivamente, no individualismo de sujeitos, de grupos e nações, uma liberdade demarcada por contratos que passam a exigir, cada vez mais, a criação de muros e gaiolas, que ao invés de libertar, tem gradativamente aprisionado. Não só dentro das próprias cercas, mas dentro da capacidade teleológica que as pessoas têm de se transformar e dar novos rumos para a história social e coletiva.

Essa reflexão, assim como a exposição realizada por Marx (2010c) nos *Manuscritos*, pode e deve ser estendida para a crítica da religião e para a forma como a instituição religiosa explora os antagonismos inerentes ao modo de produção capitalista, fazendo com que as respostas para essa perda do homem sejam buscadas na teologia vulgar, cada vez mais mercadológica, dado o número de instituições religiosas serem maiores que os números de escolas, hospitais, instituições culturais e etc.

Em uma das várias “*Histórias do sr. Keuner*”, Brecht (2013) narra uma situação que demonstra como a literatura crítica pode contribuir para se pensar a vida concreta, nesse caso, um ótimo exemplo para reforçar o que se está analisando sobre os *Manuscritos*, particularmente da relação estabelecida por Marx entre a perda do homem trabalhador e

também da perda identificada por meio da crítica a religião. A história do sr. Keuner, apresentada por Brecht, recebe o seguinte título: “A questão de existir um Deus”.

Alguém perguntou ao sr. K. se existe um Deus. O sr. K. respondeu: “Aconselho refletir se o seu comportamento mudaria conforme a resposta a essa pergunta. Se não mudaria, podemos deixar a pergunta de lado. Se mudaria, posso lhe ser útil a ponto de dizer que você já decidiu: você precisa de um Deus” (BRECHT, 2013, p. 24).

A provocação lançada por Brecht, através do episódio vivido pelo seu suposto *alter ego*, traz o incômodo sobre o sentido que se dá para a religião, independente dos anunciados avanços civilizatórios oportunizados pela modernidade. Na busca de respostas fáceis e imediatas, o recurso à religião se cristalizou como alternativa viável e não questionadora sobre as contradições que atravessam as vidas, reconfiguram as necessidades e os afastam da construção de uma sociabilidade verdadeiramente livre.

A base da religião é alicerce da forma mercadoria e se retroalimentam nesse movimento dialético a favor do pensamento burguês, da produção e reprodução da vida social. Distantes de respostas sobre esse mundo mistificado, entregam-se vidas para um ser imaginário, que se afirma ser a imagem e semelhança, para dar sentido para aquilo que não possui sentido, pois tanto no campo religioso como no econômico-filosófico, ou melhor, no mundo material, esse indivíduo é um indivíduo perdido de si e do que criou, quanto maior for a atividade do trabalho e a devoção aos seres celestiais, tanto mais “sem-objeto” é o trabalhador, sem alma e sem liberdade.

Na articulação da crítica à religião com o salto da crítica a economia política, Marx (2010c, p. 83) oportuniza desvendar que a “autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é sua autoatividade”. Desvenda-se assim, que nessa forma de relação estabelecida pelo trabalho livre e assalariado, a autoatividade do traba-

lhador pertença a outro, promovendo assim, “a perda de si mesmo”, nas palavras de Marx.

O autor denomina isso como privação dos “meios de vida”, que se manifestam em um duplo sentido: “primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um meio de vida do seu trabalho”, ou seja, passa a se constituir em algo estranho ao próprio homem; “segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador”, pois não se constitui, exclusivamente, em uma ação para suprir suas necessidades imediatas, o trabalho toma uma outra dimensão (p. 81).

Essa outra dimensão coloca o trabalhador em uma condição estranhada, pois ele se torna “um servo do seu objeto”, do objeto que é fruto do seu próprio trabalho, por outro lado, é através dessa atividade que o coloca na condição de servo que o trabalhador receberá os “meios de sua subsistência” para suprir suas necessidades. Essa relação estabelecida, no modo de produção capitalista, faz com que a condição de trabalhador, portanto, de mercadoria, predomine em um primeiro plano, a condição do sujeito físico que demanda necessidades é uma condição secundária. O que prevalece não é sua condição humana e humanizada, mas sim, sua condição de coisa, sua condição de força de trabalho, que nada mais representa que mera mercadoria. O que se observa é que “o auge desta servidão é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (p. 82), ocorrendo assim, o que Marx vai chamar de “*estranhamento*” (*Entfremdung*):

O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado ou seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (MARX, 2010c, p. 82).

A condição de sujeito coisificado é tratada por Marx (2010c) quando ele desenvolve sua formulação sobre o significado do “estranhamento”, que se processa no movimento do seu trabalho dentro das normas capitalistas, que em um primeiro momento se manifesta na “relação imediata do trabalho com os seus produtos”, ou seja, a relação do trabalhador abastado dos objetos advindos da sua própria produção, tratado por Marx como a exteriorização⁴² do trabalho humano e a perda de si mesmo, mas também no próprio movimento, no ato que se processa a relação do trabalhador com sua própria atividade. Essa condição elimina as possibilidades humanas da condição de liberdade, do ser social livre, promovendo o que Marx denomina como “reino da necessidade”, que é o reino da inversão do significado das necessidades e, também, do significado do trabalho humano do homem como ser genérico, como ser universal, porém com sua liberdade comprometida pela própria concepção de liberdade burguesa, que se desencadeia dessa relação de trabalho, força de trabalho que é coisa, e homem também que se coisifica. Decorrente de um trabalho que não lhe pertence, pois constitui-se em mercadoria, é comercializado, tendo no produto e resultado desse trabalho outra mercadoria que não é sua, que lhe é estranha.

A relação do trabalhador com o trabalho, aqui problematizada, é uma relação de trabalho que implica também a relação do capitalista

42 Marx (2010c) define que a exteriorização do trabalho no modo de produção capitalista, consiste em um trabalho que “é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) se evidência aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexistia coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Ausserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro” (p. 83).

com o trabalho. Essa relação é determinada pela propriedade privada, consequência cabal do trabalho exteriorizado, ou seja, da relação que o trabalhador externa com a natureza e consigo mesmo. Portanto, a propriedade privada é resultado desses complexos, “do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, do homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado” (MARX, 2010c, p. 87). Tem-se, então, que no modo de produção capitalista a propriedade privada é o fundamento e a consequência do trabalho exteriorizado.

Entre as riquezas da obra marxiana, uma dessas é a possibilidade de se fazer uma excursão cronológica, cujo roteiro não se constitui em um ponto de partida e em um ponto de chegada. O movimento dessa viagem bibliográfica coloca a fascinante possibilidade de ir e voltar, ainda que seja necessário demarcar que nesse roteiro alguns pontos precisam ser reconhecidos como centrais e indicadores da maturidade intelectual do autor. Esse reconhecimento foi aqui demarcado, para convocar o Marx da última parte/livro de O Capital, quando o mesmo trata sobre o “desenvolvimento das contradições internas da lei”. No contexto desse debate, ele retoma a ideia de coisificação, mas agora, não mais para se referir, exclusivamente, ao trabalhador, mas também ao capitalista.

Essa afirmação vai aparecer no momento em que ele está tratando da produção capitalista e do movimento realizado no interior de uma antítese, ou seja, na forma como a própria produção capitalista é geradora de crises, pois essa produção não é, de forma alguma, uma espécie de “forma absoluta para o desenvolvimento das forças produtivas e a geração de riqueza, mas uma forma que, ao contrário, tão logo atinge certo ponto, entra em colisão com esse desenvolvimento”, fazendo com que os trabalhadores se constituam em uma população supérflua.

Dessa forma, “a limitação da produção capitalista é o tempo excedente dos trabalhadores. O tempo excedente absoluto que a sociedade ganha não lhe importa de modo nenhum”, o que importa para o desenvolvimento da força produtiva é o aumento do “mais-trabalho da classe trabalhadora”, e não essa quantidade de redução do trabalho para a

produção. Com isso, tem-se uma crescente acumulação e concentração do capital que o coloca na condição de figura humana como controlador das vidas, que será personificado na figura do capitalista e na forma como essa condição passa a se configurar como um poder social, mistificado e não apreensível como força superior controladora dessas relações entre os homens. Nas palavras de Marx (2017b, p. 103):

[...] O capital se mostra cada vez mais como um poder social, cujo funcionário é o capitalista, e que já não guarda nenhuma relação com o trabalho de um indivíduo isolado possa criar – mas se apresenta com um poder social estranhado, autonomizado, que se opõe à sociedade como uma coisa, e como poder do capitalista através dessa coisa. A contradição entre o poder social em que se converte o capital e o poder privado dos capitalistas individuais sobre essas condições sociais de produção desenvolve-se de maneira cada vez mais gritante e implica a dissolução dessa relação, na medida em que implica ao mesmo tempo a transformação das condições de produção em gerais, coletivas, sociais. Essa transformação está dada pelo desenvolvimento das forças produtivas sob a produção capitalista e pela maneira como se opera esse desenvolvimento.

Esse desenvolvimento vai se desencadear e culminar nessas configurações que se assiste na atualidade e que demarcam a história da produção capitalista do século XIX até o século XXI. No Brasil, em função de suas particularidades, no movimento do século XX e sob a dependência do capital imperialista se tem, assim, a concentração dos meios de produção e da riqueza em poucas mãos, geograficamente localizados nos países centrais, que detém os mais avançados recursos tecnológicos e científicos, determinando o funcionamento do mercado mundializado, no qual o processo de exploração acaba se concentrando, fundamentalmente, nos países periféricos e dependentes do capital, cujo “poder social” toma proporções ainda não mensuradas pelos analistas das diversas perspectivas teóricas, em que se podem encontrar apostas em uma revitalização desse atual estágio, como também as tendências que apontam um caráter autodestrutivo, em decorrência nefasto papel exercido na destruição dos bens naturais, cada vez mais escassos e comprometidos pela sede de expansão desse “poder social”.

Cabe localizar algo que já foi tratado anteriormente, mas que exige sua retomada para a devida articulação dessa questão com o debate sobre a liberdade. Trata-se da relação desse avanço produtivo e da forma como esse será desencaminhado para perpetuação das práticas capitalistas viáveis como proposta para barrar outras alternativas, particularmente a socialista. É aqui que se precisa localizar o papel das necessidades e da sua condução ideológica para reprodução do capital, em linhas gerais “as necessidades historicamente criadas, que substituem as naturais sob as pressões da produção generalizada de mercadorias, são extremamente problemáticas e devem por isso ser radicalmente questionadas”. É isso que levará Mészáros (2011) a problematizar o que ele afirma não ter sido previsto por Marx, ou seja, o “deslocamento radical da produção genuinamente orientada para o consumo destrutivo” (p. 678), através do superdimensionamento do significado mistificado das necessidades.

É na contramão desse cenário e dessas relações, que Marx vai demarcar a necessidade da construção do “reino da liberdade”, que perpassa justamente pela superação do “reino da necessidade”, que se fundamenta na constituição da propriedade privada e da produção capitalista. Dessa forma, a construção e a luta pela liberdade estão atreladas à irrestrita necessidade de destruição da propriedade privada e das relações que se derivam e a retroalimentam, a luta contra esse “poder social”, que mistifica as relações e própria concepção de necessidades humanas. O fundamento dessa luta que se deve travar contra a propriedade privada está ancorada em todos elementos e determinantes que foram expostos até aqui, e na compreensão marxiana de que a realização da emancipação humana só é possível mediante a eliminação da propriedade privada, como assevera Marx (2010c, p. 109):

A suprassunção da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho humano, da mesma forma como o seu objeto se tornou

um objeto social, humano, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornaram teóricos. Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento humano objetivo consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza egoísta e a natureza a sua mera utilidade (*Nützlichkeit*), na medida em que a utilidade (*Nutzen*) se tornou utilidade humana.

Eliminar a propriedade privada é um dos passos necessários e imprescindíveis para a construção do “ser do homem liberto”, mas não se trata exclusivamente desse elementar processo. Lukács (2013) discorre sobre essa questão chamando atenção para o fato de que não se trata simplesmente do desenvolvimento das habilidades reconhecidas como mais elevadas e superiores, em especial, no plano do conhecimento, do pensamento e etc., “com a simultânea repressão da sensibilidade “inferior”, mas precisa expressar-se no complexo total da existência humana, portanto, também – no plano imediato até: antes de tudo – em sua sensibilidade”. A superação das barreiras, que deformam vidas na sociabilidade burguesa, precisam ser compreendidas nas complexidades que a envolvem, entre essas, o reconhecimento do impacto exercido pela “divisão cada vez maior do trabalho” na vida do homem singular, que alteram “as relações sociodinâmicas entre a necessidade econômica, social-universal, e o decurso dos processos de vida singulares, que vão se tornando cada vez mais individuais” (p. 590). Fundamentalmente, as necessidades econômicas passam a se configurar como um sistema de leis, que será denominado por Lukács (2013, p. 591) como “*reino da necessidade*”, dessa forma, “quanto maior for a vigência do afastamento da barreira natural no metabolismo da sociedade com a natureza, ou seja, quanto mais puramente sociais forem se tornando as próprias categorias econômicas”.

O entendimento de Lukács (idem) em relação à possibilidade de constituição desse ser do homem livre, que exige não só a superação da propriedade privada, mas também a superação das questões que

potencializam o individualismo dos indivíduos nesse “reino das necessidades”, que perpassa pelas questões que envolvem a subjetividade no processo de desenvolvimento social. Tem-se, então, uma abordagem sobre o fator subjetivo, tratado quando se reporta para o conflito que se processa entre o desenvolvimento das capacidades humanas pelas forças produtivas e a conservação (ou o esfacelamento) da personalidade humana, esse conflito dependerá igualmente do desenvolvimento da capacidade e do desenvolvimento da personalidade, que reportam para um falso dilema que busca dissociar a subjetividade da objetividade. Lukács (2013, p. 588) chama atenção e se atém às questões da subjetividade, mas não no sentido de dissociá-la da dimensão objetiva, ao contrário, rechaça essa dissociação, pois, para ele, não existe “subjetividade que não seja social, nas raízes e determinações mais profundas do seu ser. A mais simples análise do ser do homem, do trabalho e da práxis mostra isso de modo irrefutável”.

Nessa direção, a vida social só pode se constituir em algo verdadeiramente humanizado, sem os complexos que determinam e envolvem a exploração do homem pelo próprio homem. O enfrentamento e a eliminação dessa exploração desencadeada pela relação de compra e venda da força de trabalho envolvem complexos, que se procura abordar neste esboço que procura identificar a concepção marxiana de liberdade, porém inúmeras lacunas são identificadas, que se buscará preencher conforme as necessidades demandadas pelo objeto de investigação, mesmo reconhecendo que outras permanecerão abertas. Na tentativa de apresentar elementos que amenizem esse problema, recorre-se aos esforços de Lukács (2012, p. 417) quando procura fechar, sem maiores prejuízos, o esboço apresentado por ele sobre a ontologia de Marx sem deixar de relacioná-la com a perspectiva de desenvolvimento socialista, para isso ele enfatiza a diferenciação entre socialismo científico e socialismo utópico. Partindo do ponto de vista ontológico, o socialismo para Marx “se apresenta como produto normal e necessário da dialética interna do ser social, da autoexplicação da economia com todos

seus pressupostos e resultados, da luta de classes”, constituindo, assim, o chamado socialismo científico. A concepção do socialismo utópico buscava “corrigir através de medidas, experimentos, exemplos etc. um desenvolvimento essencialmente pleno de múltiplos defeitos”. Posto isso, para melhor compreensão e exposição se lança a seguinte questão: de que forma essa distinção contribui para se compreender a questão da liberdade, ou melhor, da dialética entre “reino da necessidade” e “reino da liberdade”?

O desenvolvimento socialista, iluminado pela ontologia do ser social de Marx, preconiza que “não apenas o papel ontologicamente central da economia pode fazer nascer o socialismo, mas que sua importância e função ontológica não desaparecem nem mesmo no socialismo realizado” (idem). Lukács (2012) afirma que, para Marx, “a esfera da economia, mesmo no socialismo, continuará a ser um “reino da necessidade” para a vida humana”. O papel exercido pela economia na produção da socialidade faz com que as categorias sociais sejam cada vez mais acentuadas, particularmente nas sociedades classistas, em que “a economia se objetiva diante dos homens como uma segunda natureza. Esse caráter fundamental, essa objetividade independente dos atos individuais alternativos continua a ser irrevogável”, por isso a nomeação dessa esfera como “reino da necessidade”. A transposição do “reino da necessidade” para o “reino da liberdade” somente se realiza quando a “segunda natureza” é dominada pela humanidade, em um contexto em que a sociedade não seja dividida em classes sociais.

Ao apresentar sua análise, Lukács estava em um contexto europeu da segunda metade do século XIX, naquele tempo ele já sentenciava que o capitalismo fazia “da esfera do consumo uma “segunda natureza”, que dominava os homens de um modo jamais ocorrido”, imagina se vivo estivesse para verificar os resultados dessa imensurável esfera do consumo em tempos de trabalho realizado pelo proletariado de serviços digitais, *online* e intermitente.

O significado do trabalho e a forma como se realiza, na esfera objetiva e subjetiva da vida do trabalhador, vai se constituir em elemento central para esse movimento dialético entre “reino da necessidade” e “reino da liberdade”.

A riqueza efetiva da sociedade e a possibilidade de ampliar constantemente seu processo de produção não dependem, desse modo, da duração do mais-trabalho, mas de sua produtividade e das condições mais ou menos abundantes de produção em que ela tem lugar. Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa esse trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino de necessidades natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerando como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é condição básica (MARX, 2017b, p. 882-883).

Sabe-se dos riscos em se apoiar em citação tão longa, porém se entende ser impossível desmembrar síntese tão rica e complexa na forma de apresentar a questão central buscada, ou seja, o significado e a realização do “reino da liberdade” e sua relação com “reino da necessidade”, de forma a compreendê-la como a efetivação da emancipação humana, em uma sociedade sem classes e constituída por produtores associados. Para tal transformação, é imprescindível a redução da jornada de trabalho, mas não é somente essa condição que culminará na cons-

trução de um novo homem e um novo mundo, outras mediações são necessárias e dadas conforme a dinâmica da história. Enfatiza-se que essa nova forma de organização social é denominada como socialismo/comunismo, não se trata de uma definição abstrata, sem nomenclatura e conteúdo, como corriqueiramente se identifica em algumas afirmações, através de definições que nada dizem, tal como a defesa de uma “nova ordem social”.

A clareza e rigor da definição marxiana, ao revelar o conteúdo da liberdade nos termos do socialismo/comunismo, ou se preferir do “reino da liberdade”, coloca a economia como eixo central para tamanho desenvolvimento da humanidade. Ao analisar a dialética da necessidade-liberdade, na ontologia marxiana do ser social, Lukács (2012) reafirma aquilo que está presente nos escritos do velho Marx em relação ao papel da economia e da socialização do ser genérico, “a economia é e continuará a ser indispensável para essa definitiva autoconstrução do homem, não só enquanto caminho, mas enquanto base ontológica permanente” (p. 417).

Na literatura marxista que dá prosseguimento honesto e cuidadoso para a vasta produção de Marx, seja essa individual, seja essa em parceria com seu fiel camarada Engels, é possível encontrar espaço e atenção criteriosa para o problema da liberdade, ou de forma mais completa e rica, para o que Marx apontava como “reino da liberdade” e sua relação com o “reino da necessidade”, nas obras do filósofo György Lukács, apontado por inúmeros marxistas e até não marxistas como o mais criativo e completo intelectual no século XX. Já se apoiou anteriormente em sua literatura, assim, se pretende agora voltar para a particularidade do problema da liberdade, em sua obra, visto que foi especialmente por meio do filósofo húngaro que foram analisados os escritos marxianos, tendo em Lukács um excelente guia e contribuinte para a compreensão da concepção marxiana de liberdade e para a crítica da concepção de liberdade defendida pelo ideário liberal.

É vasta e complexa a produção lukacsiana que atravessa a história e seu trabalho intelectual, que assim como Marx, tem início muito jovem e se constitui em um arcabouço teórico que pode ser compreendido como um conjunto de elaborações, cuja maturidade lhe possibilita dar um giro ou um salto para seus escritos da maturidade, fazendo com que alguns intelectuais tentem divorciar sua produção entre aquelas cuja vinculação marxista não está demarcada e aquelas nas quais o filósofo procura explicitar, de forma contundente, essa vinculação estreita com a monumental produção marxiana. Como já anunciado em relação a Marx, também com Lukács não se entrará nessa polêmica e nesse jogo de enquadramento geracional, ainda que a separação entre as ideias da juventude e sua distinção com a produção da maturidade – entre o jovem e o velho Lukács –, seja considerável do ponto de vista qualitativo, mas se entende a produção como um conjunto que expressa o reconhecido sacrifício intelectual de quem está comprometido com o desvelamento das contradições da sociabilidade burguesa e com a construção de novas relações livres de complexos alienantes, explorações, opressões, verdadeiramente humanizada e emancipada.

Aqui se quer verificar como o tema da liberdade vai se colocar como elemento de problematizações para o filósofo húngaro. Dessa forma, inicia-se esse processo de reflexão e exposição por via da sua obra mais divulgada e também criticada, o polêmico texto de *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. O Lukács (2003), que se apresenta nessa obra, é um Lukács crítico do marxismo mecanicista e dos defensores do socialismo democrático, que acreditava que a revolução se tratava de um resultado natural e pacífico da evolução do capitalismo. A polêmica⁴³ está alocada na influência de Hegel e Weber em algumas das elaborações apresentadas por Lukács nessa obra, o que Mészáros (2011) denominou como “os limites de ser mais hegeliano que Hegel”.

43 É consensual, no campo marxista, a influência problemática de Max Weber na obra *História e Consciência de Classe*, assim como de Hegel, fazendo com que o conceito marxiano de consciência de classe sofra distorção idealista “tornando o conceito de consciência de classe “atribuída” ou “adjudicada” maleável a ponto de poder substituir as manifestações históricas

Lukács (2003) apresentará, ainda, sua postura assentada nas questões que envolvem o debate sobre a questão ideológica e sua relação com o direito e o Estado, e sua contundente crítica da alienação/estranhamento, que se processa no modo de produção capitalista.

As críticas denunciadas contra *História e Consciência de Classe* não eliminam seu mérito⁴⁴ e o salto qualitativo de Lukács (2013) rumo ao encontro com Marx e sua ontologia, tanto que o próprio Lukács desenvolverá um acerto de contas com sua própria obra na autoavaliação que realiza em 1967. O filósofo reconhece que, ao tratar a questão da alienação como “questão central da crítica revolucionária do capitalismo”, recorreu à dialética de Hegel. Porém ainda que as “raízes histórico-teóricas e metodológicas remontam” (p. 15) ao modelo hegeliano, é

reais da consciência de classe por uma matriz de imperativos idealizada, minimizando assim a importância das primeiras por suas alegadas contaminações “psicológica” e “empírica”. Da mesma forma, [...] a mistificadora fusão weberiana dos aspectos funcional e estrutural/hierárquico da divisão social do trabalho – sob o uso legitimador a-histórico que o próprio Weber faz da categoria da “especialização” no seu esquema – tem um impacto negativo na estrutura conceitual de *História e consciência de classe*. E a avaliação da “racionalidade” e do “cálculo” capitalistas se mostrou a mais danosa das influências weberianas” (MÉSZÁROS, 2011, p. 405).

44 O mérito de Lukács e de sua obra é reconhecido por Mészáros (2011) que, apesar de apontar críticas e os limites de *História e Consciência de Classe*, denuncia a forma como o filósofo foi injustiçado, especialmente, nas críticas tecidas por Merleau-Ponty e Theodor Adorno. Mészáros condena a forma como negaram a Lukács “o direito elementar de assumir uma posição crítica em relação ao próprio trabalho à luz do seu desenvolvimento intelectual posterior”. Para Mészáros (2011), a condenação pontual e limitada à Lukács é injustificável, pois “*História e Consciência de Classe* é uma obra de transição, na qual o autor está engajado em sua primeira tentativa, sistemática de ir além dos limites metodológicos que uma vez compartilhou com seus famosos contemporâneos filosóficos, incluindo Simmel, Lask, Dilthey, Husserl, Scheler e Weber. As primeiras obras filosóficas de Lukács – da *Cultura estética* e *A alma e as formas* até *Filosofia da arte de Heidelberg*, a *Teoria do romance* e a *Estética de Heidelberg* – testemunham abundantemente a sua completa identificação com a abordagem geral da tradição filosófica, da qual tenta se libertar após 1918. Não é, portanto, difícil de explicar que os princípios metodológicos desta tradição, aceitos por Lukács não como uma questão de exercício acadêmico, mas como um compromisso existencial profundamente sentido muito cedo em sua juventude, continuaram a assombrá-lo, não apenas em *História e consciência de classe*, mas também por muitos anos após a publicação da famosa obra de transição. Esta é uma das principais razões por que Lukács dedica tanto espaço à discussão das questões metodológicas tanto em *História e consciência de classe* como nos seus escritos posteriores de até meados dos anos 30, em um autêntico esforço de autoexame crítico e distanciamento de seu próprio passado filosófico” (p. 406).

preciso considerar e reconhecer que a questão da alienação do homem foi denunciada e reconhecida como um problema central do período tratado pela obra. Lukács (2003) reconhece ainda seu descuido ao não tratar a categoria trabalho como central para conceituação da práxis, fato que o remeteu para uma concepção idealista da práxis. Em suas palavras, as "imprecisões filosóficas servem de punição para a *História e Consciência de Classe* que, ao analisar fenômenos econômicos, busca seu ponto de partida não o trabalho, mas simplesmente em estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida" (p. 23). Fazendo com que, em sua própria autoavaliação, a relação entre teoria e prática fique comprometida e aprisionada em uma concepção pouco clara sobre a questão do método, ou seja, da relação sujeito e objeto.

Na referida obra, Lukács aponta que o papel exercido pelo Estado seria uma espécie de reprodução ideológica das funções econômicas e sociais dos interesses da classe dominante projetadas "no pensamento e no sentimento dos homens envolvidos no campo dominado pela força" (p. 466). Esse movimento de reprodução ideológica dos interesses burgueses, que culmina no poder e no domínio exercido pelo Estado, acaba sendo tratado como fenômeno natural e intrínseco desse modelo de organização social, com isso se constitui a naturalização do consenso, ou melhor, a submissão voluntária e a cristalização dessa ordem social como a única possível.

A desconstrução e superação dessa paralisia dos sujeitos dominados será apontada por Lukács (2003) como uma transformação da consciência dos trabalhadores quando os mesmos passam a compreender as contradições existentes entre os fundamentos econômicos da sociabilidade burguesa e o poder exercido pelo Estado legitimador desses interesses. Essa elevação da consciência para identificação e desnaturalização das contradições postas é o elemento desencadeador para a revolução, pois "essa reforma da consciência é o próprio processo revolucionário, pois a conscientização só pode se realizar lentamente no proletariado, após graves e longas crises" (p. 470).

A questão da liberdade é colocada por Lukács (2003) como algo a ser analisado pelo viés da sua funcionalidade para o processo revolucionário, não se tratava de ser contrário ou não às liberdades individuais requisitadas pelos teóricos filiados ao “socialismo democrático”, mas sim identificar se essa suposta “liberdade (e tudo que essa implica) consegue manter uma função revolucionária e não contrarrevolucionária” (p. 519). Trata-se de uma leitura e defesa da liberdade como elemento tático para realização e desenvolvimento da revolução e a serviço do proletário como classe revolucionária, tendo na figura do Partido Comunista a possibilidade e tarefa da regulação dessa liberdade que deveria transcender os interesses individuais. A liberdade não poderia ser tratada como um valor em si e autônomo das questões que estavam colocadas nesse processo, essa deveria ser uma das dimensões a serem exploradas na luta para manutenção do poder do Estado proletário.

A liberdade dos homens que vivem atualmente é a liberdade do indivíduo isolado pela propriedade reificada e reificante: uma liberdade contra os outros indivíduos (igualmente isolados). Uma liberdade do egoísmo, do isolamento; uma liberdade para a qual a solidariedade e coesão contam no máximo como ‘ideias reguladoras’ ineficazes. Querer instaurar hoje essa liberdade significa renunciar na prática à realização da verdadeira liberdade. Desfrutar essa ‘liberdade’ que a situação social ou constituição interna oferece aos indivíduos isolados, sem se preocupar com as outras pessoas, significa, portanto, eternizar na prática a estrutura não livre da sociedade atual, tanto quanto isso depender do indivíduo (LUKÁCS, 2003, p. 555).

A crítica realizada à concepção da liberdade individual é oportuna e, principalmente necessária, não só para o contexto em que Lukács estava inserido, mas também para o tempo presente. Entretanto, observa-se aqui o “*charme da liberdade*” sendo utilizado como elemento meramente tático, a abordagem da liberdade como barganha a ser controlada pelo partido se distancia do significado ontológico que o filósofo defenderia em suas obras posteriores. O conteúdo da liberdade expresso, nesse contexto da *História e consciência de classe*, é o mesmo dos moldes liberais já sinalizados anteriormente, sendo somente a sua

gestão que muda de mãos, sendo controlada pelo partido para manutenção do suposto poder proletário.

Tal afirmação não anula a responsabilidade em se tratar os meios e os fins dessa liberdade, que foi anteriormente julgada, em possuir o mesmo conteúdo da liberdade individual defendida pelo liberalismo. Cabe reconhecer que seu uso tático traz como objetivo a libertação da humanidade dos homens explorados e alienados, porém nesse momento essa relação estratégica não aparece de forma depurada, apesar de apresentada como a possibilidade da construção do “reino da liberdade” via direção do partido.

O querer consciente do reino da liberdade só pode significar, portanto, o avançar consciente daqueles passos que efetivamente levam em sua direção. E o discernimento de que a liberdade individual na sociedade burguesa atual só pode ser um privilégio corrupto e corruptor, já que baseado na falta de liberdade do outro e na falta de solidariedade, significa exatamente a renúncia à liberdade individual. Implica a subordinação consciente àquela vontade conjunta que está determinada a instaurar na realidade a verdadeira liberdade, que hoje tenta dar seriamente os primeiros passos, difíceis, incertos e hesitantes em direção a ela. Essa vontade conjunta e consciente é o Partido Comunista” (LUKÁCS, 2003, p. 556).

Lukács (2013) seguirá a direção da grandiosa obra de Marx e da sua ontologia do ser social, que aponta e defende o trabalho como categoria central para passagem do ser natural para o ser social, cujo caminho metodológico possibilitou desenvolver a crítica da economia política. Filósofo húngaro e responsável pelo que foi denominado como “renovação do marxismo”, sua relevância é tamanha que muitos dos intelectuais o reconhecem como o maior pensador marxista do século XX. Lukács ocupa lugar de destaque no tocante às elaborações teóricas sobre a liberdade, com destaque para o que ele define como “germe ontológico da liberdade”. Para o autor, a liberdade “cumpriu e ainda cumpre um papel tão importante nas disputas filosóficas acerca do homem e da sociedade”, porém chama atenção para as disputas existentes em torno da sua caracterização, seja no campo teórico, seja nas singularidades

dos seres sociais, assim como no próprio movimento do desenvolvimento sócio-histórico.

A investigação – do ponto de vista metodológico geral – da liberdade é particularmente difícil pelo fato de que ela se constitui num dos fenômenos mais multiformes, multilaterais e cambiantes do desenvolvimento social. Poder-se-ia dizer que cada âmbito singular do ser social que chegou a desenvolver, relativamente, uma legalidade própria produz uma forma própria de liberdade que, além disso, sofre mudanças significativas na mesma medida do desenvolvimento histórico-social da esfera em questão. Liberdade no sentido jurídico é algo de substancialmente diferente do que no sentido político, moral, ético etc. Por isso mesmo, de novo, só na Ética será possível dar um tratamento adequado à questão da Liberdade. Tal diferenciação é muito importante no plano teórico, pelo fato de que a filosofia idealista procurou, a todo custo, um conceito unitário-sistemático de liberdade e algumas vezes pensou tê-lo encontrado (LUKÁCS, 2013, p. 137).

Lukács (2013) critica a forma como a liberdade acaba sendo tratada pela tendência de abordar e analisar as questões ontológicas com “métodos lógico-gnosiológicos”, pois as análises desencadeadas por essa proposta acabam gerando uma falsa homogeneização de complexos de ser heterogêneos. Essa proposta metodológica acaba se enquadrando em um único modelo de análise de formas mais complicadas, que passam a ter inviabilizadas a compreensão de sua gênese, e as formas mais simples, distorcendo a análise correta do seu valor. Posto isso, o autor aponta que o caráter alternativo dos poderes teleológicos existentes no trabalho, enquanto gênese ontológica da liberdade é que possibilitará o fenômeno da liberdade, ou seja, a liberdade se coloca quando a consciência escolhe entre as alternativas a forma como guiará a transformação das cadeias causais correntes em cadeias causais postas, conforme apontamento abaixo.

O fenômeno da liberdade, pois, só pode ser rastreado aqui em sua gênese ontológica. Numa primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência que dá origem a um novo ser posto por ele. Isso já distancia a nossa concepção ontológico-genérica da concepção idealista. Pois, em primeiro lugar, o fundamento da liberdade consiste, se pretendemos falar racionalmente dela como momento da realidade, em uma decisão concreta entre diversas possibilidades concretas; se a questão da esco-

lha é posta num nível mais alto de abstração que a separa inteiramente do concreto, ela perde toda sua relação com a realidade e se torna uma especulação vazia. Em segundo lugar, a liberdade é – em última instância – um querer transformar a realidade (o que, em determinadas circunstâncias, inclui a conservação das coisas como estão), o que significa que a realidade, enquanto finalidade da transformação, não pode deixar de estar presente mesmo na abstração mais ampla. Nossas considerações anteriores também mostram que uma intenção para uma decisão, que através de mediações está orientada à transformação da consciência de outro homem ou da própria consciência, aponta igualmente para uma tal transformação. Desse modo, o círculo dos pores reais de fins que surgem nesse momento é muito extenso e inclui uma grande multiplicidade; mas em cada caso singular tem contornos determináveis com muita exatidão. Por isso, até que a intenção de transformar a realidade tenha sido demonstrada, os estados de consciência – como as reflexões, os projetos, os desejos etc. – não tem nenhuma relação real com o problema da liberdade (LUKÁCS, 2013, p. 138).

A rigorosa análise lukacsiana provoca a remeter essa contextualização sobre a questão da liberdade para o campo teórico da esquerda, tanto para compreender o seu significado, quanto para defrontar com a forma como segmentos progressistas e de esquerda vem tratando essa questão. Ao destacar a forma como a liberdade pode se expressar como uma “especulação vazia”, quando o nível de abstração sobre a liberdade se afasta completamente do concreto, Lukács coloca uma questão chave a ser avaliada sobre o conteúdo que frações da esquerda têm atribuído a esse valor central.

Outra questão em destaque diz respeito ao fato de a liberdade ser tratada como desejo de transformação da realidade na forma de abstração. O autor aponta que mesmo nesse sentido, a realidade precisa estar presente no nível da abstração, ou seja, o concreto real não pode ser ignorado.

Lukács (2013) aponta que o conteúdo da liberdade, no estágio de abstração, quando o trabalho aparece como mero produtor de valores de uso é diferente do conteúdo da liberdade nas formas mais complexas, pois “quanto mais apropriado é o conhecimento que o sujeito adquiriu

dos nexos naturais em cada momento tanto maior será o seu livre movimento na matéria”, ou seja, os saltos do processo de humanização, via trabalho, possibilitam conhecimento e ampliação da liberdade, que se impulsiona em uma relação dialética com as necessidades. Dessa forma, “quanto maior for o conhecimento das cadeias causais que operam em cada caso, tanto mais adequadamente essas poderão ser transformadas em cadeias causais postas, tanto maior será o domínio que o sujeito exerce sobre essas, ou seja, a liberdade que aqui ele pode alcançar” (p. 140).

Entretanto, é notório e consensual no campo supostamente democrático que as relações sociais do tempo presente não têm oportunizado essa dinâmica das cadeias causais postas, ou seja, não se vislumbra nesse cenário de acirramento da barbárie uma possível expansão da liberdade. Afinal:

Para a satisfação de suas necessidades vitais e imediatas os homens devem estar em condições de adquirir os bens no mercado. Eles devem ter o que vender, e deve haver quem compre a sua mercadoria, para terem condições de adquirir o que necessitam para garantir a sua reprodução. No ato de produzirem e reproduzirem os bens necessários para a satisfação de suas necessidades os homens produzem valores, vinculados tanto ao reino das necessidades quanto ao reino da liberdade. Na sociedade capitalista, apesar da abundância da produção, considerável parte dos trabalhadores não encontra condições para a satisfação de suas necessidades. Outra parcela de trabalhadores vende a sua força de trabalho em troca de ínfimos salários e apenas parcialmente conseguem a satisfação de suas necessidades (COELHO, 2013, p. 267-268).

Lukács (2013) critica a filosofia idealista e a forma como é tratada a questão da necessidade, para ele a filosofia idealista “identifica simplesmente a determinação com a necessidade, que encerra uma generalização e uma exageração racionalista do conceito de necessidade, um desconhecimento de seu caráter autenticamente ontológico de “se... então”. Para o autor, independente do estágio do trabalho, do grau de consciência, a liberdade se conquista através dos mesmos métodos, tendo no trabalho a sua maior expressão.

[...] toda liberdade que não esteja fundada na socialidade do homem, que não se desenvolva a partir daqui, mesmo que através de um salto, é um fantasma. Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho, como entre genérico-social, se a liberdade não fosse fruto da sua atividade do seu autocontrole sobre a sua própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real. A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, puramente natural. Nesse sentido, acreditamos que o trabalho possa ser realmente entendido como modelo de toda liberdade (LUKÁCS, 2013, p. 158).

O entendimento lukacsiano da liberdade, reafirmada e somente realizada através do trabalho, chancela o que já se havia demarcado por meio de Marx (2017b), ou seja, que a liberdade somente se efetiva através da ontologia do ser social como base filosófica e econômica. Outro elemento que exige cuidado, apontado por Lukács, nessa última citação, trata da questão nomeada pelo autor como “liberdade mais alta e espiritualizada”, que em interpretação pode ser aquilo que se pode denominar como concepção da personalidade, cujo fundamento também está atrelado à perspectiva de que “o trabalho enquanto ato criador do mundo humano lança no mundo natural objetivações sociais que põem os homens ante novas realidades” (COSTA, 2012, p. 122) neste caso, a possibilidade do “reino da liberdade”, que não é o reino de um indivíduo ou grupo isolado, mas sim uma condição universal, na qual as singularidades e individualidades também se expressam, não como condição geral, mas como diversidade reconhecida pela própria natureza dessa universalidade, efetivada em patamares, que não são determinados pelo contrato social, e sim pela condição humana livre das amarras que, historicamente, se tem reproduzido nas distintas formas de organização social.

Tal capacidade, inicialmente e embrionariamente denominada por Rousseau como “*perfectibilidade*”, que se alavanca na produção da onto-

logia do ser social em Marx e barganha um refinamento nas elaborações de Lukács, ou seja, a potência exclusivamente humana de desenvolver novas capacidades que, conseqüentemente, acarretam para toda vida individual e social renovadas possibilidades que podem se expandir no “dinâmico e contraditório movimento de evolução do homem como ser histórico-genérico” (COSTA, 2012, p. 122).

A personalidade aparece como elemento fundamental desse debate, como sinalizado anteriormente, quando se apontava o criterioso avanço promovido por Lukács (2013, p. 588) na retomada minuciosa da ontologia do ser social para demarcar as relações intrincadas, ou melhor, unitárias entre objetividade e subjetividade, desenvolvimento da capacidade e desenvolvimento da personalidade. Nas palavras de Costa (2012), “o desenvolvimento da sociabilidade humana no plano da essência em si, ou seja, das forças produtivas, e o da individuação, pelo qual as singularidades se desenvolvem em individualidades e personalidades”.

Costa (2012, p. 121-122) se debruça na relação indivíduo-sociedade para analisar a questão da personalidade, entendendo essa dimensão como categoria social que surge da relação entre o processo de sociabilidade e de individuação fundado no trabalho. Para isso, parte de alguns aspectos apresentados por Lukács (2013), fundamentalmente na *Ontologia II*, tais como objetivação/exteriorização, substância, alternativa, sexualidade e luta de classes, pois defende que se tratam de momentos fundamentais na “apreensão da personalidade que Lukács compreende como decorrência do processo de individuação ao pensar o ser social em seus caracteres essenciais”. A individuação consiste, de forma geral, em “um dos momentos em que, pelo afastamento das barreiras naturais, o homem tende a superar a mudez natural, constituindo a sua humanidade como ser genérico”. A individuação não é e não pode ser compreendida como oposição à sociabilidade, não se trata do individualismo fortemente anunciado e defendido pelo liberalismo (na verdade, um dos fundamentos do liberalismo), ao contrário, a “indi-

viduação e sociabilidade formam um duplo e indissociável complexo de relações que compõem o processo de reprodução social em sua totalidade" (COSTA, 2012, p. 122).

Assim, entender o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular é entender o conteúdo e a potencialidade da liberdade. Nas palavras de Lessa (2012, p. 167):

[...] a liberdade se relaciona e se afirma – portanto, tem sua essência – no desenvolvimento humano-genérico. Implica a plena afirmação do indivíduo, em todas as suas facetas, por meio da explicitação categorial do gênero humano. A realização da liberdade humana significa a superação de todos os constrangimentos que impedem que a contradição ineliminável entre a reprodução do indivíduo e a do ser social se afirme pelo que ela é de fato: a contradição entre duas esferas reprodutivas que são polos de um único processo reprodutivo global, o gênero humano. Requer, enfim, a plena explicitação categorial do gênero humano como a base mais ampla e rica para a plena explicitação categorial de cada individualidade humana.

Ao se compreender a liberdade, na perspectiva da ontologia do ser social, como o reconhecimento da possibilidade da realização de atos alternativos com caráter de resposta, ou seja, a construção histórica de um outro projeto societário como confronto e superação do modo capitalista de produção, a compreensão estará amparada na existência de determinações objetivas da realidade. Tem-se, assim, a compreensão de que a liberdade nesses termos é a possibilidade de escolhas entre alternativas concretas dadas no real para que se possa atender as necessidades humanas. A liberdade é, então, um fenômeno puramente social, que implica a sociabilidade, a subjetividade, a particularidade e individualidade, que se opera na relação dialética entre teleologia e causalidade, inerentes à essência humana, tendo no trabalho o momento fundante desse ser que constrói sua relação com seu semelhante e com o mundo em que vive, um ser de liberdade. Em outras palavras, "as determinações do real estão indissociavelmente articuladas à efetivação da liberdade a cada momento histórico, e que por isso liberdade e necessidade não são antinômicas" (LESSA, 2007, p. 142).

Essa compreensão dialética entre necessidade e liberdade e seu fundamento no trabalho, ou seja, na ontologia do ser social, que serve como fonte teórico-crítica para iluminar o desenvolvimento de outros processos de investigação e análise que se deve enfrentar nesse momento tão complexo e de retrocessos, com intuito de verificar como a concepção da liberdade, sob as bases da ontologia e/ou do liberalismo, opera na realidade concreta desse tempo histórico, e como isso é apreendido pelas trincheiras de luta e resistência dessa realidade dinâmica e em transformação cada vez mais acelerada, pueril e perversa.



| CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de analisar as concepções de liberdade, em seus fundamentos teóricos e políticos, no contexto do projeto da modernidade, com ênfase nos clássicos aqui analisados, não se realizou de maneira descolada da realidade concreta destes dias. São os dados sobre o significado do modo de produção capitalista que impulsiona a buscar respostas e apreensões críticas sobre a unidade dialética entre a exploração e as diversas formas de opressões, que se colocam no cotidiano da sociabilidade burguesa, com incidência mais profunda nos países dependentes, como é o caso brasileiro.

Buscar os fundamentos da liberdade exige assumir a tarefa de serem analisadas as experiências históricas que se colocaram no confronto com a lógica do capital. Na atualidade, esse exercício ultrapassa a circunscrição da queda do muro de Berlim e do “socialismo realmente existente” no percurso do último século, como nomeia Mészáros (2004). Esta tarefa exige considerar o caldo deste fracasso em seus desdobramentos manifestados na cultura do anticomunismo, retroalimentada na atualidade pelas forças da ultradireita, com destaque para a gestão de Trump, nos Estados Unidos, e a desastrosa gestão de Jair Bolsonaro, no Brasil.

A defesa não se filia às ilusões de um socialismo de “um só país”, afinal, o exercício ancorado na perspectiva de totalidade, compreende o significado das “estruturas metabólicas herdadas que, nos últimos dois ou três séculos, foram moldadas no mundo todo pelo capital” (MÉSZÁROS, 2004, p. 472), que fortaleceu uma concepção de liberdade colada nos termos das normas jurídicas, ou seja, a liberdade garantida pela lei, a liberdade como direito constitucional e individual.

A luta em defesa da emancipação humana e do “reino da liberdade”, obrigatoriamente, é a luta contra a barbárie imposta pelo capital em seu atual estágio. Qualquer caminho a ser percorrido na realização desse projeto societário, precisa considerar os erros das experiências, que fortaleceram a hegemonia do modo capitalista de pensar. No confronto

entre capitalismo e socialismo, a disputa tem se caracterizado pelo apelo ideológico dessa suposta batalha, que se apresenta de maneira empobrecida nas polarizações que tomaram conta do cenário político global. No sentido de precaução, a história é a maior aliada, é essa que mostra como a ideologia também foi pautada como questão a ser solucionada pela própria ideologia. Veja-se o alerta de Mészáros (2004, p. 472) para as armadilhas que se devem driblar, tendo como referência a experiência do chamado socialismo real.

À luz da experiência histórica do século XX, ficou claro que essas restrições objetivas não poder ser neutralizadas, no interesse da emancipação, por estratégias voluntaristas e medidas administrativas. Assim como a denúncia pessimista da “consciência social que mente para si mesma” provou-se absolutamente inútil, também os apelos stalinistas diretos à ideologia, ainda que formulados tendo-se em mente premissas e objetivos sociais muito diferentes, não conseguiram causar impacto positivo sobre as questões reais. Os problemas de ideologia, sejam eles grandes ou pequenos, não podem ser resolvidos *dentro* da própria ideologia.

A crítica não está localizada na intenção de descredenciar e banalizar a experiência socialista, essa não anula a importância enquanto expressão de resistência e de luta contra o capitalismo, a crítica está amparada na necessidade de se reconhecer o quão potente e consolidado estão as tramas do capital mundializado nas relações econômicas e sociais. Impondo uma realidade cujas condições concretas não são favoráveis para projetos ensaístas, que se pretende conotar caráter revolucionário. Em outras palavras, a questão da liberdade não se enfrenta com doses ideológicas e pragmatismo administrativo e jurídico, a construção do “reino da liberdade” pressupõe a construção de um novo mundo, de um novo homem.

Na direção do que aponta Mészáros se tem a contribuição de Ivo Tonet (2010, p. 34) sobre o significado do colapso do Leste europeu. Para ele, não se trata de uma comprovação da “falência do socialismo e do marxismo, aqueles fatos são uma prova da atualidade da proposta socialista e da veracidade da teoria marxiana, ou seja, de que *a existência*

do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis". Tonet é enfático ao reconhecer os equívocos de tal experiência, mas não se curva a eles como derrota da tradição marxista e da genuína ontologia do ser social, ao contrário, ao reconhecer os equívocos ele assevera que até mesmo a experiência soviética não se tratava de uma revolução política essencialmente com "alma social", pois apesar do seu significado histórico anticapitalista, nem o socialismo soviético nem as outras experiências isoladas "se realizaram onde a alma social não tinha a possibilidade de ser o eixo organizador", para ele, "a leitura politicista que a esquerda faz daqueles acontecimentos apenas consolida o equívoco". Tonet (2010) afirma que o fracasso do socialismo real é consequência da inviabilidade de instauração da democracia nos espaços, nos quais se pretendeu realizar o socialismo. Sendo a democracia "a forma da emancipação política", que para ele não foi instalada, "porque não havia condições materiais para realizar as transformações sociais capazes de permitir a ultrapassagem da democracia e a construção da autêntica comunidade humana" (p. 35).

Mészáros (2011) defende que as experiências democráticas já demonstraram seus limites, medidos pelos avanços e recuos que marcaram a segunda década do século passado e as duas décadas do século em vigência. Provavelmente, a maior lição do capitalismo que se traveste de democrático, ou que escancara os limites restritivos da democracia romantizada, é a aniquilação da esperança nas periferias econômicas ou nos países historicamente dependentes, ainda que se reconheçam os seus respectivos significados históricos na demarcação de uma postura radicalmente anticapitalista, constantemente solapados pelos interesses imperialistas, que reafirma historicamente a condição de refém, que tais países se inserem ao terem que rezar a cartilha econômica e política do capital mundializado.

O tamanho da força do capital deve ser pensado pelo tamanho da força ideológica, que surge dele e que dialeticamente o sustenta, ou seja, ideologia que o retroalimenta e lhe revigora. Nesse sentido, o caminho

apontado por Mészáros não se encontra no confronto do que ele chama de “ideologia dominante” com a “ideologia emancipatória”, mas sim do poder que se constitui através da dialética de reciprocidade entre a ação da consciência social na “transformação das estruturas reprodutivas materiais básicas em circunstâncias históricas favoráveis”. Portanto, o desafio que se coloca por meio das ideias defendidas pelo filósofo se localiza nos questionamentos sobre a possibilidade de identificação das condições históricas favoráveis para realização de tal movimento e, conseqüentemente, das condições, enquanto classe trabalhadora para produzir tais circunstâncias favoráveis, desafio que esta avaliação o coloca no caminho de volta para as questões do campo da consciência crítica em relação à materialidade da vida social. Movimento caro e cada vez mais distante das possibilidades concretas, ainda que seja o horizonte proposto para os sujeitos individuais e coletivos, que atuam nesta direção. É caro porque esse horizonte não é um lugar existente e estagnado, esse é ponto ideal que também se movimenta, que também se distancia, mesmo quando os passos são acertados.

Na particularidade brasileira, isso precisa ser tratado de maneira articulada com os fundamentos da formação social, econômica e política do país, nos desdobramentos da exclusiva “liberdade branca”, que se transpôs do escravismo para a formação capitalista. No sentido de demarcar que a análise da liberdade mediada pelas relações raciais precisa desnudar que o racismo tem conseqüências, ele não é a conseqüência em si. Isso impacta diretamente nas condições socioeconômicas e na elasticidade da liberdade na vida de pretos e pretas no Brasil. Esse exercício abarca o movimento do século XX e seu caldo histórico manifestado nas tramas das duas décadas do século em vigência, repleta de feridas e traumas, que precisam ser encaradas como dívida.

Não cabe para as páginas conclusivas de um livro a responsabilidade pelo cumprimento dessa complexa tarefa, mas sim para outros estudos e pesquisas que possam arrancar o véu das particularidades que o Brasil apresenta na concepção teórica e política dos fundamen-

tos da liberdade, especialmente, por se tratar de um país marcado pela força de trabalho escrava e pelas feridas incuráveis que envolvem as relações raciais e, conseqüentemente, o racismo estrutural. Entretanto, não se pode furtar da responsabilidade de trazer alguns elementos, que rebatem diretamente na questão da liberdade nos termos da realidade brasileira.

No conjunto dos múltiplos acontecimentos, chama-se atenção para a polarização política no Brasil, que nas duas últimas décadas foram travadas pelas disputas partidárias entre o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), identificado nas três derrotas consecutivas de Lula, duas dessas contra Fernando Henrique Cardoso (PSDB), e nas quatro vitórias consecutivas do Partido dos Trabalhadores (PT), sendo, eleição e reeleição de Lula sucedido pela eleição e reeleição de Dilma Rousseff, ou seja, as quatro vitórias do Partido dos Trabalhadores (PT). Apesar de aparentemente representarem polarizações políticas, essas se localizam muito mais em confrontos partidários. Do ponto de vista de projeto societário, a questão da liberdade não encontra neste chão histórico fundamentos antagônicos. Tanto para o Partido dos Trabalhadores (PT) e sua gestão de conciliação de classe, quanto para o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), a questão da liberdade esteve aprisionada nos termos da liberdade jurídica, da liberdade como direito. Evidentemente, essa concepção de liberdade pode ser identificada com maior elasticidade nos Governos petistas, porém sem nenhum tipo de aceno para as frentes que pautavam a superação da exploração do mais valor, da propriedade privada e do trabalho alienado⁴⁵.

Durante o segundo mandato de Dilma Rousseff, o Estado Democrático de Direito é fatalmente atingido, com fortes rebatimentos nas liberdades jurídicas, amplamente anunciada pelos polos da polarização brasileira como liberdades democráticas. As manifestações das

45 Para aprofundamento sobre a metamorfose do Partido dos Trabalhadores, ver a tese de Mauro Iasi (2012).

jornadas de 2013 deram fôlego para o que se consolidou, em 2016, com o Golpe jurídico-midiático-parlamentar contra a então presidente. A destituição de Dilma Rousseff do poder ampliou a pavimentação para outros golpes que se desenrolaram na gestão de Michel Temer (PMDB), nome que agradava o mercado financeiro e supostamente traria calma para a insaciável sede de expropriação do capital. Temer assumiu a presidência, amparado pela ala mais retrógrada, direitista e conservadora, sob as bases da proposta denominada “Uma ponte para o Futuro”, apresentada pelo Partido PMDB antes mesmo do processo de *impeachment* da presidente. A proposta defendia a desregulamentação dos direitos trabalhistas, ampliação do tempo de trabalho para concessão de aposentadoria, retirada de direitos sociais, e outros.

A ponte que levaria para o futuro arremessou para um passado não tão distante, cujas marcas ainda não foram superadas e se mostram cada vez mais irrecuperáveis em médio prazo. É impossível analisar a atual realidade sem se considerar as heranças que assaltam a sociedade corriqueiramente quando se depara com os ecos deste lastro temporal. As insistentes manifestações em defesa de uma nova ditadura militar, do fechamento do Congresso e do Supremo Tribunal Federal, é a expressão maior do irracionalismo destes tempos, em um cenário de um novo arranjo da polarização político-partidária. A tentativa de apagar da história o significado real do Golpe de 1964 e da Ditadura Militar ignora, sobretudo, as conquistas jurídicas sinalizadas na Constituição Federal de 1988, especialmente, o reconhecimento, ainda que limitado, da Seguridade Social e da Educação. Soma-se a este quadro, uma espécie de convergência entre sexismo, racismo, punitivismo, antipluralismo, anticomunismo e antipetismo, caldo político e cultural expresso nas figuras que compõem as denominadas bancadas da bala, da bíblia e do boi, no parlamento brasileiro. Frentes partidárias que vão na contra-mão das liberdades jurídicas previstas na Constituição Federal de 1988.

A pavimentação dos sucessivos golpes contra os trabalhadores, culminou na eleição de Jair Bolsonaro em 2018. Entre a transição da

gestão de Temer para Bolsonaro, pode-se apontar um *mix* das forças conservadoras, somado ao fortalecimento do fundamentalismo por via da teologia da prosperidade de base neoprotestante, a defesa e aprofundamento do ultraliberalismo, sob o comando de uma equipe governamental majoritariamente militarizada, ou seja, a relação entre passado e futuro se cristaliza como jamais visto desde o processo de redemocratização do Brasil. Para além disso, o país se transformou em um potente produtor de *fake news*, tendo como berçário os gabinetes de políticos, acusados de forte relação com as milícias, que comprometeram e deram o tom do processo eleitoral de 2018. Algo próximo do que Lukács (2012, p. 113) chamou de “enfraquecimento do senso de realidade”, ao examinar o mundo manipulado e as consequências da pressão irracionalista das necessidades religiosas de seu tempo.

Amparado no irracionalismo e no coletivo “enfraquecimento do senso de realidade”, o mercado nadou de braçada e contra os trabalhadores, por meio da elite política conseguiu emplacar a reforma trabalhista, que aniquilou direitos previstos até então na Consolidação das Leis de Trabalho (CLT) e, emplacou em 2019, sob o comando do governo Bolsonaro, a reforma da previdência. Todos esses golpes sob a justificativa de que a flexibilização nas relações de trabalho e as alterações previdenciárias iriam, automaticamente, culminar na geração de inúmeros empregos, promessas para amenizar os ânimos da população e da opinião popular. As reformas não trouxeram empregos, mas já demonstram a insaciável fome do mercado financeiro e dos seus nervos sempre aflorados, que impactam diretamente nas condições de vida dos trabalhadores e na questão da liberdade.

Soma-se, a esse vasto leque de processos destrutivos, a caótica situação global vivenciada pela pandemia do Covid-19, que explodiu no final de 2019 na China e logo se alastrou para todos os Continentes, tendo como principais epicentros da pandemia os Estados Unidos, Espanha, Itália e, no fechamento do 1º semestre de 2020, o Brasil.

No Brasil, os efeitos da pandemia ainda são incertos, o presidente Bolsonaro em várias situações menosprezou o impacto do coronavírus na saúde da população, se posicionou contrário ao isolamento/distanciamento social e defendeu severamente o fim da medida de quarentena. Essa postura vai na direção do negacionismo científico, movimento alavancado pela extrema direita, em diversos países, que entre as atrocidades alardeadas se destaca também o terraplanismo.

Ao se propor apresentar elementos da atual conjuntura nacional como movimento necessário para serem lançadas pistas e chaves de análises para novos estudos sobre a questão da liberdade, defende-se que o projeto conservador “capitaneado” pelo bolsonarismo precisa ser analisado sob a luz da lanterna de Florestan Fernandes (2019, p. 88) ao tratar sobre a teoria do autoritarismo e as faces do Estado autocrático burguês periférico, a face democrática, autoritária e/ou fascista. Sob a luz da conjuntura aqui problematizada, não é mero acaso as problematizações em torno do que se estão denominando como retomada do fascismo, do neofascismo, ou protofascismo. O próprio movimento da sociedade, ou melhor, das classes sociais, mostra essa mobilidade inerente ao Estado autocrático burguês, que sob a gestão bolsonarista demonstra um acentuado flerte com o fascismo⁴⁶. Essa face:

46 Os limites editoriais impossibilitam desenvolver uma análise mais depurada sobre o fascismo. Mesmo que esse não seja o objetivo destas considerações, é impossível analisar a realidade sem considerar a incidência direta deste tema. Foi seguindo as pistas de Leandro Konder (2009), que se esboça um panorama da realidade brasileira, compartilhando da definição que entende o fascismo como “uma tendência que surge na fase imperialista do capitalismo, que procura se fortalecer nas condições de implantação do capitalismo monopolista de Estado, exprimindo-se através de uma política favorável à crescente concentração do capital: é um movimento político de conteúdo social conservador, que se disfarça sob a uma máscara “modernizadora”, guiado pela ideologia de um pragmatismo radical, servindo-se de mitos irracionalistas e conciliando-os com procedimentos racionalistas-formais de tipo manipulatório. O fascismo é um movimento chauvinista, antiliberal, antidemocrático, antissocialista, antioperário. Seu crescimento em um país pressupõe condições históricas especiais, pressupõe uma preparação reacionária que tenha sido capaz de minar as bases das forças potencialmente antifascistas (enfraquecendo a influência junto às massas); e pressupõe também as condições da chamada sociedade de massas de consumo dirigido, bem como a existência nele de um certo nível de fusão do capital bancário com o capital industrial, isto é, a existência do capital financeiro” (KONDER, 2009, p. 53).

[...] se implanta “dentro do Estado” e nasce de necessidades ultrarrepressivas e da institucionalização da opressão sistemática (sem ela, seria impossível o próprio capitalismo selvagem e a manutenção da ordem, pois os assalariados e os setores pobres se revoltariam, com apoio de divergentes de outras classes. A principal função dessa conexão é a fragmentação do movimento operário e sindical bem como a neutralização de qualquer potencialidade de protesto popular. Essa face não resulta só da existência do arbítrio e do terror; ela está, estrutural e historicamente, na contradição entre uma constituição “democrática” e os atos institucionais) (FERNANDES, 2019, p. 88).

Nas palavras de Florestan Fernandes se tem então, a síntese da falência da elasticidade democrática do Estado burguês que, neste tempo pode ser observado na truculência militar, na crise das instituições (supostamente) democráticas, na censura que se impôs nas Universidades durante a década que se finda e, na própria postura de Bolsonaro, que apoiou e apoia as manifestações que requisitam a retomada do conteúdo do Ato Institucional nº 5 (AI-5), ao mesmo tempo que se auto define como o retrato da Constituição brasileira e defensor da democracia e da liberdade.

Nesse contexto, cabe demarcar que em razão da instauração e das investigações da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) sobre as *fake News*, supostamente difundidas durante o processo eleitoral de 2018, e sobre a existência do que os parlamentares denominam como “gabinete do ódio” nas salas palacianas, somado aos discursos de ódio propagado por integrantes da equipe ministerial do Governo federal, se desencadeou fortemente por parte dos bolsonaristas a requisição do direito de “liberdade de expressão”. No entanto, a tentativa dessa convocação do direito à liberdade, se configura, de forma proposital, na tentativa de equalizar o direito à “liberdade de expressão”, com o que reivindicam como direito à liberdade de opressão.

Entre as questões norteadoras lançadas na Introdução do presente livro, a última dessas buscava demarcar qual liberdade é possível no marco do modo de produção capitalista? Entende-se que as respostas para essa questão estão localizadas no último capítulo, assim como as

demais questões norteadoras também foram tratadas nos dois capítulos iniciais. Contudo, ao se direcionar essa questão para a particularidade brasileira, cabe reforçar o contexto atual, ou seja, o imensurável desastre econômico, social, ético, político, teórico e cultural, que se avolumam dia após dia em uma velocidade descompassada com o tempo que foi necessário para a construção jurídica dos mínimos sociais previstos na Constituição Federal de 1988. Para alguns, trata-se dos limites da democracia burguesa, para outros a cisão democrática atrelada ao abismo das tentativas de conciliação de classe. Isso exige identificar, nos termos de Antunes (2018, p. 94), que a “nova morfologia do trabalho” também se constitui em um “novo proletariado”, que demanda a necessidade de compreender sua “forma de ser, suas rebeldias e resistências”, para que assim “possa haver uma melhor percepção das múltiplas e polisêmicas lutas anticapitalistas de nosso tempo”, apreendendo também “suas alienações e seus estranhamentos, os seus distintos exercícios de subjetividade”.

Por fim, o horizonte do “reino da liberdade” se distancia a passos largos, assim como ainda são tímidas as lutas no campo da defesa das liberdades democráticas como norma jurídica garantida e cumprida pelo Estado. Tal timidez pode ser verificada no decréscimo das lutas revolucionárias que têm sido massacradas pela lógica capitalista de pensar, e, assim transformadas em meras lutas pela sobrevivência. O momento urge por luta organizada e radicalmente anticapitalista, somente a insistência em resistir podem mover as estruturas.

Referências

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital**. São Paulo: Boitempo, 2018.

BELLAMY, Richard. **Liberalismo e Sociedade Moderna**. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Edipro, 2017.

BRECHT, Bertolt. **Histórias do Sr. Keuner**. Tradução: Paulo Cesar de Souza. 2ª edição. São Paulo: editora 34, 2013.

BRITO, Ari Ricardo Tank. Introdução. In: LOCKE, John. **Carta sobre a Tolerância**. Organização e Tradução: Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2012.

CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. **A liberdade**. Coleção Filosofias: o prazer de pensar. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

CASTELO, Rodrigo. **O Social-Liberalismo – Auge e Crise da Supremacia Burguesa na Era Neoliberal**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

COELHO, Marilene. Valores e a prática profissional do assistente social. In: MONTAÑO, Carlos & BASTOS, Rogério Lustosa. (Orgs.). **Conhecimento e Sociedade: ensaios marxistas**. São Paulo: Outras Expressões, 2013.

COSTA, Gilmaisa Macedo. **Indivíduo e Sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács**. 2ª edição revisada. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

COUTINHO, Carlos Nelson. Pluralismo: dimensões teóricas e políticas. In: ABESS. **Cadernos ABESS n: 4 – Ensino em Serviço Social: pluralismo e formação profissional**. São Paulo: Cortez, 1991.

COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

DURIGUETTO, Maria Lúcia & MONTAÑO, Carlos. **Estado, Classe e Movimento Social**. 2ª edição. Biblioteca Básica do Serviço Social. São Paulo: Cortez, 2011.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Tradução: Nélio Scheneider. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2015.

FALCON, Francisco José Calafate. **Referencialismo**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

FERNADES, Florestan. **Apontamentos sobre a “Teoria do Autoritarismo”**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

GOMES, Claudia. **Em busca do Consenso – Tendências Contemporâneas no Serviço Social: Radicalidade Democrática e Afirmação de Direitos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

GRESPLAN, Jorge. **Revolução Francesa e Iluminismo**. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2017.

HAYEK, Friedrich August. **Os Fundamentos da Liberdade**. Tradução: Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. São Paulo: Visão, 1983.

HAYEK, Friedrich August. **O Caminho da Servidão**. 6ª edição. Tradução: Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 7ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HIMMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a Modernidade: os Iluminismos britânico, francês e americano**. São Paulo: É Realizações, 2011.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da Lei Natural e Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: Ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução: Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2015.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. São Paulo: Edipro, 2016.

HOBBSAWM, Eric. **A era do Capital: 1848-1875**. 12ª edição. Tradução: Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

HOBBSAWM, Eric. **Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

HOBBSAWM, Eric. **A Era das Revoluções: 1789-1848**. 38ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

HONNETH, Axel. **O Direito a Liberdade**. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HUBERMAN, Leo. **História da Riqueza do Homem**. 21ª edição revista. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1986.

IASI, Mauro. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

IASI, Mauro. **As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento**. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

KOFLER, Leo. **História e Dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista**. Tradução: José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

KONDER, Leandro. **Introdução ao Fascismo**. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LESSA, Sérgio. **Lukács: ética e política**. Chapecó: Argos, 2007.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. 3ª edição revista e corrigida. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LOCKE, John. **Carta sobre a Tolerância**. Organização e Tradução: Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2012.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. Tradução: Marsely de Marco Dantas. São Paulo: EDIPRO, 2014.

LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo**. Tradução: Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

LUKÁCS, György. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Organização, Apresentação e Tradução: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

LUKÁCS, György. **Socialismo e Democratização – escritos políticos 1956-1971**. Organização, Introdução e Tradução: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do Ser Social I**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho; Mario Duayer; Nélio Scheneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **Para uma Ontologia do Ser Social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MACPHERSON, C. B. **Teoria Política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução: Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo – Dez Lições**. Lisboa: Edições 70, 2015.

MARX, Karl. **Liberdade de Imprensa**. Tradução: Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2006.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2ª edição revista. São Paulo: Boitempo, 2010a.

- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl. **O Capital: Crítica da economia política**. Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro 3: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- MARX, Karl. **Os Despossuídos – debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017c.
- MARX, Karl. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, Francisco. **Os clássicos da política**, 1. 14ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2006.
- MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. 3ª edição ampliada. Tradução: Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2014.
- MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MÉSZÁROS, István. **Para além do Capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Tradução: Ari R. Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2010.
- MISES, Ludwig von. **Liberalismo – Segundo a Tradição Clássica**. 2ª edição. Tradução: Haydn Coutinho Pimenta. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.
- MISES, Ludwig von. **Liberdade e Propriedade: ensaio sobre o poder das ideias**. Tradução: Evandro Ferreira Silva. São Paulo: LVM, 2017.
- NETTO, José Paulo. **Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal**. Coleção Questões da Nossa Época. 3ª edição. São Paulo, 2001.

NETTO, José Paulo. Introdução. In: ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010.

NETTO, José Paulo. Apresentação à Edição brasileira. In: MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017a.

RIBEIRO, Renato Janine. HOBBS: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco. **Os clássicos da política, 1**. 14ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2006.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social**. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. 3ª edição, 2ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2017.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. Tradução: Modesto Florenzano. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**. 3ª edição. Seleção e Tradução de Norberto de Paula Lima. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

TONET, Ivo. A propósito de “Glossas Críticas”. In: MARX, Karl. **Glossas Críticas Marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social: de um prussiano”**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa: 1789-1799**. Lisboa: Edições 70, 2007.

WEFFORT, Francisco. **Os clássicos da política, 1**. 14ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2006.

WOLFF, Robert Paul. **A miséria do Liberalismo**. Tradução: Fátima Murad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SOBRE O AUTOR

Josiley Carrijo Rafael é assistente social; Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT); Doutor em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É professor do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Política Social (PPGPS), vinculados ao Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFMT. Possui capítulos de livros e artigos publicados em periódicos, com ênfase nos temas: Ontologia do Ser Social; Fundamentos do Serviço Social; Formação e Exercício Profissional; Educação e Meios de Comunicação. É Vice-Presidente da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS - regional Centro Oeste) na Gestão “Resistir e avançar, na ousadia de lutar” (2019-2020).

