

INDIVÍDUO, LIBERDADE E IGUALDADE NO PENSAMENTO LIBERAL E EM MARX

Walquiria Domingues LEÃO REGO*

RESUMO: O presente artigo pretende realizar um breve balanço bibliográfico em torno de algumas categorias do pensamento de Tocqueville, Stuart Mill e Bentham para confrontá-las com o pensamento de Marx e realizar, assim, uma reflexão sobre a política em cada um deles.

UNITERMOS: Liberdade; igualdade; indivíduo; revolução; capitalismo.

Este trabalho pretende realizar um breve balanço bibliográfico em torno de algumas categorias do liberalismo clássico, tendo em vista confrontá-las com o pensamento de Marx. Com isto, conduzir a exposição para uma reflexão sobre o significado da política em cada um desses universos teóricos. Este confronto pretende ser histórico e categorial. O liberalismo de que falo aqui é sobretudo o do século XIX, o de Tocqueville, John Stuart Mill e Jeremy Bentham – autores que, cada um a seu modo, são fundamentais para o tratamento do tema em questão. No caso de Marx, procedi a uma espécie de mapeamento da temática, objetivando apreendê-la principalmente em sua obra fundamental, ou seja, *O Capital*.

Como ponto de partida, parece-me necessário fazer referência à *categoria de indivíduo*. No caso do liberalismo, é sabido que esta se constitui na categoria articuladora de seu discurso. Por isto, as noções de liberdade e igualdade repousam numa concepção individualista de sociedade. O indivíduo como valor em si, o direito (o indivíduo soberano) como instrumento de suas relações sociais.

Estas considerações são evidentemente de ordem geral. Todavia, é mister equacionar alguns problemas, tendo em vista a necessidade de preparar o terreno para que se compreenda a superação que Marx realiza da visão liberal. É sempre bom lembrar que as premissas do liberalismo e as de Marx são inteiramente diferentes. E, para não correr o risco de desfigurar os dois universos, introduzindo arbitrariamente premissas e categorias a eles estranhas, considero primordial esclarecer tanto quanto possível os problemas acima referidos.

Dentro desta perspectiva é que inicio a discussão da *noção de indivíduo* no universo liberal. Antes de tudo, é preciso delimitar as relações entre o liberalismo e a história. O liberalismo constitui um momento grandioso da história da humanidade, como resultado de um longo processo de lutas e conquistas e da emergência de um novo mundo. Nele, o indivíduo deve reinar

soberano. O triunfo do liberalismo como movimento histórico, como corpo doutrinário, só ganha inteligibilidade se o apreendermos no coração da história. O chão histórico de seu nascimento é o mundo feudal, com sua rigidez estamental, os privilégios de nascimento, as restrições ao exercício da política, a coerção das corporações, a não-liberdade de movimento. Tudo isto cimentado juridicamente pela religião católica. As prescrições teológicas gozando fórum de direito público. Neste universo onde a tradição e o costume reinam despoticamente [J. Stuart Mill fala do despotismo do costume (17:136)], não existe lugar para a pessoa, o indivíduo, o sujeito, a inovação individual. De um modo geral, todos estão submersos no mundo das tradições e das uniformidades. Diante desta imensidão, destas incontáveis cadeias que aprisionam as pessoas, é que emergirá a própria noção de indivíduo. É bom sublinhar que uma genealogia de idéias não possui um desenvolvimento em linha reta. No caso do liberalismo, seu desenvolvimento se entrecruza com idéias, doutrinas de diferentes origens, assim como as revoluções e as guerras estiveram presentes no seu parto. Lembro aqui o humanismo da Renascença, as revoluções teológicas, a Reforma e especialmente o utilitarismo individualista presentes já no puritanismo inglês (26:passim). Sem poder mencionar em profundidade, impõe-se, entretanto, pelo menos referir o papel do jusnaturalismo na preparação de terreno à construção do princípio da cidadania política.

Isto posto, cabe ainda considerar que o liberalismo, tomado em sua generalidade – sem levar em conta seus diferentes matizes e suas diferentes circunstâncias –, consagra num corpo doutrinário a questão dos direitos individuais à liberdade de movimento, à liberdade de associação, à liberdade de pensamento. Assim como cuida de estabelecer limites à autoridade dos governos ao livre jogo das atividades individuais.

De um modo geral, o liberalismo encarna o princípio da razão na história. Esta última não está mais predeterminada, não é obra da vontade providencial, mas obra da razão dos homens. Com isto, o racionalismo liberal pretende libertar os homens do medo, livrando o mundo da tirania, transformando os homens em senhores de sua própria vontade. O princípio da “racionalidade demolidora” de que falam M. Horkheimer e T. Adorno (1:90-91) ao se referirem ao racionalismo iluminista, de algum modo nutre o liberalismo do século XIX.

Todavia, a razão demolidora do liberalismo apropria-se também da idéia abstrata de homem em geral. Por isto, as categorias gerais de indivíduo, liberdade, igualdade aparecem sem predicativos históricos determinados.

É no campo da predicação destas noções que se travará a vigorosa crítica de Marx ao liberalismo.

Devo ainda circunscrever mais precisamente os autores liberais que selecionei para a discussão, pois, a despeito das diferenças existentes entre eles, há um ponto que os une e este é fundamental: todos são homens do século XIX, que rompem com o contratualismo (o contrato originário de direitos) para postular a construção de instituições políticas que assegurem a liberdade individual, onde a lei, o direito, se consubstanciam como os instrumentos fundamentais das relações entre eles. De outro lado, faz-se mister sublinhar o caráter anti-revolucionário que permeia o liberalismo do século XIX, que se encontra dividido entre a admiração pelas revoluções sociais e o temor a elas. A revolução – e sobretudo a francesa – converte-se então numa espécie de “paradigma do mal” a ser sempre evitado. Afinal, a tirania havia feito a sua mais terrível aparição na modernidade, vestindo as perucas empoadas do jacobinismo francês, ou os andrajos dos *sans-culottes* das seções parisienses (penso especialmente no atormentado liberalismo do Tocqueville).

Afinal, o povo, já na revolução inglesa de 1640 e depois na francesa de 1789, havia tomado em suas mãos a tarefa de executar o “trabalho sujo” de destruir os símbolos do antigo regime – a execução pública dos monarcas reinantes (19:passim). Desta maneira, o terror revolucionário, que no caso francês assegurou as fronteiras da nação francesa, encarna o momento da “explosão das paixões revolucionárias” (Tocqueville), mas também o momento da anarquia subversiva, da irracionalidade. Um mundo de instituições políticas estáveis, atravessado pelo princípio da liberdade de ação individual, deveria sobrepor-se com veemência a toda e qualquer veleidade revolucionária. É neste sentido que o liberalismo triunfará hegemônico, pelo menos até meados do século XIX, precisamente até as revoluções de 1848. Entretanto, as ameaças de conspiração e revolução pairam como fantasmas que, de tempos em tempos, realizam suas assombrações por todo o século. É preciso sublinhar que 1848 também se consubstanciará num momento paradigmático para o liberalismo, pois os fantasmas deixam de apenas assombrar e adquirem materialidade corpórea na figura do proletariado industrial. Este irrompe no palco da história no país-berço do liberalismo e do capitalismo, como coadjuvante do livre-cambismo inglês, mas realizando a ampliação da cidadania, ao universalizar a questão dos direitos políticos, reivindicando o sufrágio universal. E, no bojo desta luta, impõe-se a conquista da redução da brutal jornada de trabalho. No caso da França, o proletariado irrompe na cena histórica insurgindo-se contra a monarquia de julho e clamando pela república. Não mais a “república das simpatias gerais”, nas palavras de Marx, mas a não menos vaga “república social”. Se os princípios da liberdade e igualdade de indivíduos proprietários haviam inflamado os espíritos de 1789, agora (1848) é o princípio da propriedade privada – princípio fundante do liberalismo – que é posto à prova. A argúcia do liberal Tocqueville já desvendava a natureza da tempestade que se avizinhava:

“... Olhai o que se passa no seio dessas classes operárias, que hoje eu o reconheço estão tranqüilas. É verdade que não são atormentadas pelas paixões políticas propriamente ditas, no mesmo grau em que foram por elas atormentadas outrora; mas não vedes que as suas paixões, de políticas, se tornaram sociais? Não vedes que pouco a pouco se propagam em seu seio opiniões, idéias, que de modo nenhum irão apenas derrubar tal lei, tal ministro, mesmo tal governo, mas a sociedade, a abalá-la sobre as bases nas quais repousa? Não ouvis que entre elas se repete constantemente que tudo o que se acha acima delas é incapaz e indigno de governá-las? *Que a divisão dos bens feita até o presente no mundo é injusta? Que a propriedade repousa em bases que não são equitáveis?* E não credes que, quando tais opiniões tomam raízes, quando se propagam de uma maneira quase geral, quando penetram profundamente nas massas, devem cedo ou tarde, não sei quando, acarretar as mais temíveis revoluções?”

Tal é, senhores, minha convicção profunda; creio que dormimos no momento em que estamos sobre um vulcão, disso estou profundamente convencido” (24:582).

E o vulcão irrompe violentamente: em seis meses, praticamente a Europa toda foi abalada por insurreições populares, quase todos os governos caíram ou foram severamente abalados. As bandeiras de 1848 contêm tanto o democratismo radical de inspiração rousseauiana ou até mesmo Babeuf, quanto um liberalismo parlamentar. Este último muito matizado evidentemente, mas unido no princípio da nação organizada constitucionalmente. A afirmação da nação passa necessariamente pela luta contras as forças sociais restauradoras da velha ordem, desde que, adverte Cavour – o arquiteto da unificação italiana –, o princípio da propriedade sobre o qual repousa a sociedade não seja profanado (8:35). O amplo espectro de alianças entre diferentes forças sociais que se efetua no início dos acontecimentos de 1848 modifica-se substancialmente no curso do movimento revolucionário. De um modo geral, o proletariado urbano das grandes capitais européias, que ergue barricadas em quase todas elas, sofre pesada derrota.

Muitos de seus aliados iniciais, tal qual profetiza Cavour, o abandonam, na mesma medida em que a república social – principal bandeira dos revolucionários – ameaça efetivamente a nação. Tronos são restaurados em quase todos os lugares. O ano de 1848, tanto para liberais como para o ainda incipiente movimento socialista, é marcado a ferro e sangue. O frágil liberalismo político alemão desembarca nos poderosos portos dos Junkers prussianos, selando um compromisso de classes profundamente antidemocrático. Tanto que 1848 é designado na historiografia alemã como o “ano louco” (9:passim). De maneira geral, 1848 revela mais uma vez que os pobres podem se converter em sujeitos da “anarquia e da subversão”, que encarnam durante muito tempo os demônios a serem exorcizados da esfera política. Sobre isto, rios de tinta serão derramados pelo liberalismo europeu.

Será sobre este terreno histórico que o liberalismo conseguirá, nos anos que se seguem a 1848, seus grandes triunfos doutrinários, assim como dominará a maior parte dos grandes espíritos do século. Entretanto, é importante assinalar que, principalmente nos vinte anos que se seguem a 1848, fundamentalmente de 1850 a 1870, o capitalismo industrial conhece seu apogeu (a grande expansão). Praticamente todo o planeta se incorpora ao capitalismo pela via do mercado mundial. De uma maneira ou de outra, o mundo do capital se universaliza. Na Europa, os trabalhadores urbanos se fazem cada dia mais presentes na cena política; não é mais possível ignorá-los. São derrotados em 1848, mas ampliam seu espaço político, conquistando, ampliando e redefinindo o princípio da cidadania. Sua participação crescente na política alarga o universo institucional: passa-se das coligações operárias episódicas, descontínuas, à organização de instituições permanentes como os sindicatos, à emergência dos grandes partidos políticos trabalhistas.

Em suma, “as revoluções de 1848 deixaram claro que a classe média, o liberalismo e a democracia política, o nacionalismo e mesmo as classes trabalhadoras eram, daquele momento em diante, presenças permanentes no panorama político” (8:46). De certo modo, excluindo a “república social”, as reivindicações políticas são realizadas na maioria dos países capitalistas desenvolvidos. O novo ciclo expansivo do capitalismo pós-1848 traz uma euforia geral no mundo dos negócios. A Inglaterra exhibe sua condição de “oficina do mundo”. Os tempos são de construção de instituições políticas sólidas, dispostas a consolidar essa “era de progresso”. A política revolucionária hiberna; instala-se nos corações e mentes uma nova perspectiva de fazer política, percebida como caminho seguro para a conquista das liberdades civis e dos direitos sociais. Todavia, de diferentes maneiras e fundamentalmente de premissas teóricas conflitantes, os grandes espíritos do século percebem que, não obstante a grande prosperidade, a questão democrática, ou seja, o problema da igualdade, permanece sendo o grande desafio do pensamento na história. A ordem social que sucede ao feudalismo e que triunfou com pompa e tragédia na revolução de 1789 converte-se numa sociedade onde os homens se encontram profundamente divididos. O conservador e penetrante Balzac já punha nos lábios de seu personagem de *Os camponeses*, o velho camponês Fourchon: “... vocês não perceberam ainda que os burgueses serão piores do que os nobres?” Sobre esta nova divisão que cindia profundamente o tecido social é importante registrar, *en passant*, que o pensamento socialista tentará articular algumas respostas. Não pretendo resumir a trajetória deste pensamento e suas diferentes respostas aos novos problemas advindos do desenvolvimento da sociedade moderna.

O UTILITARISMO BENTHAMIANO

Como se sabe, o pensamento de Jeremy Bentham constitui-se na formulação teórica mais influente do século XIX. Toda a construção repousa no individualismo e sua proposta dirige-se

à construção da maior felicidade possível para os indivíduos. Tal felicidade é a substância do princípio da utilidade. O que vem a ser este princípio? Seu objetivo, diz Bentham, é “construir o edifício da felicidade através da razão e da lei”. O próprio Bentham explicita que o princípio da maior felicidade é mais preciso que o da utilidade, pois “a palavra ‘utilidade’ não ressalta as idéias de prazer e de dor com tanta clareza como o termo ‘felicidade’ (happiness, felicity)” (4:3).

Quais as categorias que fundamentam o pensamento benthamiano? A de “gênero humano” sem “senso histórico”, como lembra C. B. Macpherson (10:passim), pois, diz Bentham, nas primeiras linhas de sua obra: “A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é certo do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos” (4:3).

A ação humana preconizada por Bentham será, portanto, a *ação utilitária*, por isto podendo-se entender uma conduta finalista motivada. O motivo da ação configurará sua localização no campo do certo e do errado. A conduta humana encontra sua razão de ser nas relações dor/felicidade. A própria utilidade da ação humana está referida ao efeito de benefício, vantagem, prazer, bem, felicidade, que determinada ação pode proporcionar aos indivíduos de per si ou à comunidade. A infelicidade, a dor, o mal possíveis na conduta humana devem ser impedidos, pois seus efeitos só serão danosos se contrariarem “a parte cujo interesse está em pauta: se esta parte for a comunidade em geral, tratar-se-á da felicidade da comunidade, ao passo que, em se tratando de um indivíduo particular, estará em jogo a felicidade do mencionado indivíduo” (4:4).

O que é a comunidade para Bentham? “A comunidade constitui um *corpo fictício* composto de pessoas individuais que se consideram como constituindo os seus membros. Qual é, neste caso, o interesse da comunidade? A soma dos interesses dos diversos membros que integram a referida comunidade” (4:4).

Por sua vez, o interesse da comunidade só será inteligível se, antes, for compreendido o interesse do indivíduo. Várias questões se impõem e quase se atropelam umas às outras. O que Bentham define como interesses individuais? E mais, “interesses em pauta”? É evidente quando lemos Bentham que sua concepção de sociedade é individualista. Isto salta aos olhos do mais benevolente leitor. Se, entretanto, o indivíduo é o centro de seu sistema, qual a função da lei e do governo? Como estes papéis se definem em relação à questão dos tais “interesses em pauta” e, mais ainda, da ação utilitária (princípio da maior felicidade)?

Quanto à função de governo, Bentham é extremamente vago mas coerente com seu princípio da utilidade. Governar é para ele “apenas (...) uma espécie particular de ação, praticada por uma pessoa particular ou por pessoas particulares” (4:4). Ele não discorre sobre quais as formas específicas de governo que possam assegurar a realização da “maior felicidade” do maior número de indivíduos na comunidade. Todavia, Bentham é incisivo: “A missão dos governantes consiste em promover a felicidade da sociedade, punindo e recompensando” (4:19). Logo, a lei desempenha um papel decisivo no sistema benthamiano porque “o objetivo geral que caracteriza todas as leis – ou que deveria caracterizá-las – consiste em aumentar a felicidade global da coletividade; portanto, visam elas em primeiro lugar a excluir, na medida do possível, tudo o que tende a diminuir tal felicidade, ou seja, tudo o que é pernicioso” (4:60).

Em suma, o governo e as leis regulam a natureza humana que por si mesma criou os *motivos* necessários à vida dos homens, por exemplo, o medo da morte pela fome como estímulo natural ao trabalho produtivo que assegura a reprodução da vida. Neste sentido, o motivo na-

tural das ações deriva dos castigos e recompensas naturais e, por isto, conduz os homens a garantir sua própria subsistência sob pena de perecerem. Estas contingências que brotam da própria natureza precedem a própria idéia das leis. Então, por que a necessidade das leis? Elas podem pela sua própria natureza punitiva prevenir a "conduta danosa" (J. Stuart Mill retornará isto depois), além de, como já vimos, garantir a felicidade geral. Esta possui uma referência na "ética privada" (o máximo de felicidade individual possível) – a arte do auto-governo –, uma ética pública – a arte da legislação – e porque a ação individual não pode ser danosa à coletividade dos indivíduos. Daí a melhor legislação ser aquela que prevê a melhor distribuição dos direitos e deveres. "Esse fim mais geral das leis podia, segundo Bentham, ser dividido em quatro fins subordinados: 'garantir a subsistência, ensinar abundância, favorecer a igualdade, manter a segurança'" (10:32).

Um conjunto de questões pode-se fazer ao sistema benthamiano. Vejamos: se o fim último das ações humanas (sejam elas comuns, legislativas ou governativas) é construir "o edifício da felicidade", o suposto individualista é óbvio. Entretanto, mesmo definindo a felicidade como o máximo de prazer e o mínimo de dor, as considerações são abstratas, metafísicas, supõem um "ser no mundo" desprovido de historicidade. De que indivíduo fala Bentham? Qual é o seu predicativo? É um sujeito abstrato? A que tempo histórico ele está se referindo? Portanto, cabe indagar sobre o conteúdo histórico real do "edifício da felicidade", da liberdade individual e da igualdade. É claro que a lógica circular de Bentham contém uma coerência interna perfeita. Quando se indaga, por exemplo, sobre liberdade de quem e para quem, a resposta é clara: liberdade de todos os indivíduos que compõem a comunidade, ou seja, todos são livres para lutar pelo máximo de felicidade possível. Quanto à igualdade, a mesma coisa: todos são iguais – nos "motivos naturais" – na sua liberdade de satisfazer-se com o mínimo de dor e o máximo de prazer. Mas, o indivíduo benthamiano é predicado sim, é o proprietário, é o burguês moderno e triunfante. "A civilização é impossível, diz Bentham, *sem a segurança da propriedade dos frutos do próprio trabalho*. Ninguém faria um plano de vida ou empreenderia qualquer tarefa cujo produto não pudesse imediatamente tomar e utilizar. Nem mesmo o simples cultivo da terra seria empreendido se alguém não estivesse seguro de que a colheita seria sua. *As leis, portanto, devem garantir a propriedade individual*. E, dado que os homens diferem entre si em capacidade e energia, alguns obterão mais propriedade que outros. Qualquer pretensão da lei de reduzi-las à igualdade destruiria o incentivo à produtividade. Daí, na alternativa entre igualdade e segurança, a lei não pode ter hesitação absolutamente alguma: 'A igualdade deve ceder'" (4:38). O argumento é poderoso enquanto tal, mas Bentham transige com ele quando, como lembra Macpherson, "prossegue com uma proposição bem diferente: *deve ser garantida aquela segurança de qualquer espécie de propriedade existente*, inclusive aquela que talvez não seja dos frutos do trabalho de cada um" (4:36).

É notório o endosso de Bentham à propriedade privada burguesa – que supõe, necessariamente, a apropriação dos frutos do trabalho alheio – e, por conseguinte, à sociedade burguesa, desde que dotada de um sistema de leis e de governo que assegurem a maior liberdade possível aos proprietários, no livre jogo do mercado. É necessário sublinhar enfaticamente que a premissa sobre a qual se ergue a construção utilitarista é o de uma natureza humana imutável e imperativamente voltada para "maximizar seu prazer, e daí seus bens materiais sem limite, e em detrimento de outros" (4:36) (quase o estado de guerra hobbesiano?)

As conseqüências de tais premissas são por demais conhecidas. Só para plagiar Macpherson, lembremos a crítica que ele faz a Bentham por este não possuir "senso histórico". Macpherson também demonstra os limites que o sistema benthamiano coloca à própria realização da democracia liberal (10:passim).

Entretanto, no nível dos princípios gerais e abstratos, as formulações benthamianas são extremamente sedutoras. Afinal, ele postula um governo das leis que “ensina como uma coletividade de pessoas, que integram uma comunidade, pode dispor-se a empreender o caminho que, no seu conjunto, conduz com maior eficácia à felicidade da comunidade inteira, e isto através de motivos a serem aplicados pelo legislador” (4:68). Afóra a ausência de “senso histórico” já referida anteriormente, salta aos olhos do leitor mais complacente a velha metafísica. O universo benthamiano se move no mundo das abstrações mais gerais, o princípio da felicidade, do indivíduo. A empiria mais vulgar é o fundamento do seu sistema. Ao se enredar na imediatez dos fatos, só pode confundir o particular com o universal. Isto é, aquilo que é singular, fruto de um determinado tempo histórico – o indivíduo, o burguês proprietário e seus “motivos” –, portanto, uma realização particular, é pensado e projetado como universalidade. O passo seguinte pode ser o discurso apoloético de uma determinada “ordem do tempo” – a ordem burguesa da livre concorrência.

O LIBERALISMO ATORMENTADO: ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Discutir a obra tocquevilliana no cenário do liberalismo europeu do século XIX constitui tarefa difícil e (por que não dizer?) temerária. Seu pensamento se move em várias direções: de um conservadorismo quase romântico a um liberalismo no qual a liberdade é um valor absoluto. Esta mescla de conservadorismo e liberalismo faz de Tocqueville um pensador singular no quadro político e intelectual da França em meados do século XIX. A ele devemos um dos mais penetrantes estudos sobre a revolução de 1789, *O antigo regime e a revolução*, onde a revolução é examinada não só como momento de “explosão das paixões revolucionárias”, mas como resultante de um longo processo histórico em que se forjam pouco a pouco as instituições políticas e administrativas centralizadoras, sob a égide do absolutismo (25:passim). Entretanto, essas instituições adquirem seu caráter definitivo e mais trágico com o triunfo da grande revolução. Na análise de Tocqueville, percebe-se por vezes um tom extremamente crítico para com a revolução, e especialmente para com o terror, a república jacobina, ao lado de uma profunda compreensão da natureza do processo revolucionário. Podemos mencionar, por exemplo, suas belíssimas páginas sobre a questão camponesa, os privilégios aristocráticos e, sobretudo, a questão dos sentimentos e paixões que animaram o terceiro estado. Dentre as paixões, ele destaca “a paixão pela igualdade”.

É no terreno da questão democrática que o discurso tocquevilliano tentará resolver o dilema da igualdade, articulando-o de uma forma dramática com o princípio da liberdade. Para ele, um princípio absoluto. É claro que se nos coloca de imediato a questão: qual a natureza da igualdade e da liberdade para Tocqueville? É a categoria de indivíduo que articula os dois princípios (liberdade e igualdade)? Qual é o indivíduo tocquevilliano?

Como é sabido, para Tocqueville, a contemporaneidade (como época histórica) veio ao mundo e instaurou a “era da igualdade”; essa tem a força de uma “paixão irresistível”. Tal tendência, todavia, traz em suas entranhas o germe da servidão. O igualitarismo crescente pode constituir uma temível ameaça à liberdade dos homens. Muito embora a liberdade seja um ato volitivo, depende da vontade e da ação humanas e, principalmente, do seu amor por ela. Esse é fruto de um duro aprendizado. Em suma, para serem livres, os homens precisam lutar penosamente. Somente assim a liberdade se plantará nos corações humanos, encarnará em instituições políticas e sentimentos, e, fundamentalmente, constituir-se-á em *costume*. A liberdade jamais nasce de corações apáticos e gelados: “ela nasce em geral no meio de tempestades” (21:124).

É no campo da política que se faz o aprendizado da liberdade. A política é o *locus* do aprendizado e do exercício das “virtudes públicas”. Tocqueville, a cada página de *A democracia na América*, não oculta o seu temor pela igualdade como “paixão irresistível” dos novos tempos, e isto constitui o núcleo do seu argumento libertário. Ou seja, o dilema não se resolve na sua formação antinômica. Ou se resolve? A igualdade se estendendo para todo o povo pode engendrar uma sociedade massificada, “homogeneizada”, até amorfa. E daí então constituir-se numa fatal limitação à liberdade, gerando neste processo o fenômeno do *despotismo da maioria*. Entretanto, é este drama quase hamletiano que fascina o leitor de Tocqueville, pois sua escritura é fortemente impregnada do tormento “ser livre ou ser igual?”. É possível a combinação de ambos os princípios na constituição de uma dada ordem social? Vejamos como o drama tocquevilliano se desenrola e quais são os atos necessários ao seu desenvolvimento.

Como já foi dito anteriormente, a liberdade, para Tocqueville, tem um valor absoluto, é um “imperativo categórico”. A esfera de ação da liberdade refere-se à autodeterminação individual, restringindo o máximo possível a ingerência do poder estatal. De certo modo, esta é a formulação liberal clássica e também o terreno pantanoso da lógica antinômica. Como salvaguardar a liberdade da ameaça igualitarista, que traz em seu bojo o perigo de um Estado tutelar. De outro lado, como a liberdade pode triunfar em meio à desigualdade. A meu ver, Tocqueville tem perfeita consciência da dificuldade de resolver o dilema, como se sabe, clássico do liberalismo. Sua aguda percepção o torna uma espécie de “consciência liberal dilacerada”. As soluções por ele propostas são sempre, no momento mesmo da enunciação delas, carregadas de apreensão quanto à possibilidade de desembocarem em alguma espécie de despotismo. Este é um fantasma sempre passível de ressurreição.

Tocqueville postula a *igualdade de condições* (entenda-se igualdade de oportunidades de participação política). Para ele, “a igualdade na propriedade, na riqueza, a igualdade econômica em geral não configuram necessariamente uma situação de igualdade de condições; esta é assegurada pela igualdade de sentimento. O exemplo mais notável é o dos pioneiros americanos que possuíam a igualdade de condições – despossuídos –, que se combinava com a igualdade de sentimentos – visão de mundo – que lhes era dada pela igualdade religiosa, no caso, puritanismo”. Todavia, “a liberdade não está necessariamente vinculada à democracia”, embora seja “próprio das sociedades democráticas que só nelas a liberdade pode atingir todo o povo. É portanto o processo igualitário que a faz expandir-se para ir atingindo as diferentes camadas da população” (24: 35 e 124). Mas a advertência é sempre reiterativa: “A primeira e mais viva das paixões que a igualdade das condições faz nascer é, não é preciso que o diga, o amor a essa mesma igualdade”. Este amor pode ser muito mais tenaz, mais ardente que o amor pela liberdade. Eis o perigo! A liberdade política exige aprendizado, paixão e, fundamentalmente, cuidado: “para perder a liberdade política, basta não conservá-la, para que ela fuja” (24: 383-384).

Tocqueville enfatiza de diversas maneiras que a tendência dominante nas sociedades democráticas é a igualdade tornar-se o *imperativo categórico* e, enquanto tal, abafar a liberdade. É nos Estados Unidos que ele consegue detectar “a igualdade como princípio gerador da sociedade civil e do governo democrático” (21:35). É esta sociedade que lhe serve também para aguçar a percepção do risco de as instituições políticas livres e igualitárias degenerarem em novas formas de despotismo, como, por exemplo, o despotismo administrativo – este referido à crescente tendência de centralização administrativa que ele já verificava na sociedade americana daquele momento.

“O homem, portanto, não se apega à igualdade apenas porque lhe é cara; aferra-se a ela ainda porque crê que deve durar sempre. Que a liberdade política pode, nos seus excessos,

comprometer a tranqüilidade e o patrimônio, as vidas dos particulares, não se hão de encontrar homens tão limitados e levianos que não o descubram. *Pelo contrário, somente as pessoas atentas e clarividentes percebem os perigos com que a igualdade nos ameaça e, via de regra, evitam assinalá-los.* Sabem que as misérias que temem estão remotas e se gabam de que só atingirão as gerações vindouras, com as quais quase não se preocupa a geração presente. Os males que a liberdade às vezes traz são imediatos; são visíveis para todos, e todos, mais ou menos, os sentem. Os males que a extrema igualdade pode produzir só se manifestam pouco a pouco; insinuam-se gradualmente no corpo social; apenas de longe em longe nos é dado vê-los e, no momento em que se tornam mais violentos, o hábito já fez com que não os sintamos" (24:385).

A valoração absoluta da liberdade é mais de uma vez evidente. Veja-se: "A liberdade manifestou-se aos homens em diferentes ocasiões e sob diferentes formas; nunca se ligou exclusivamente a um estado social e podemos encontrá-la também fora das democracias. Por isso, não poderia formar o caráter distintivo dos séculos democráticos. *O fato particular e dominante que singulariza estes séculos é a igualdade de condições;* a paixão principal que agita os homens em tais ocasiões é o amor por essa igualdade". Em suma, a liberdade é um *valor perene* da humanidade; a igualdade, uma paixão historicamente circunscrita aos "séculos democráticos", isto é, um valor particular de um singular tempo histórico – a modernidade. Em numerosas passagens, Tocqueville argumenta privilegiando a liberdade em detrimento da igualdade. A liberdade política é sem dúvida um valor superior, vivido por pessoas superiores. "A liberdade política dá, de vez em quando, e a certo número de cidadãos, sublimes prazeres. A igualdade proporciona todos os dias uma multidão de *pequenos prazeres* a cada homem" (24: 384 e 385).

Todavia, o próprio Tocqueville demonstra o tempo todo perceber que sua reflexão oscilante pode enveredar por um caminho limitado e até aristocrático. Mas imediatamente tenta resolver esta tensão entre os dois princípios (liberdade e igualdade) em fórmulas belíssimas, porém como máximas apriorísticas, abstratas, generalizantes do tipo: "os homens serão perfeitamente livres, porque serão todos inteiramente iguais; e serão todos perfeitamente iguais porque serão todos inteiramente livres" (24:383). Aquilo que seria necessário acontecer na história, os atos do drama para que este tivesse aquele desfecho, move-se num terreno escorregadio. Ou seja, a igualdade é perigosa, pode suprimir a liberdade. Em suma, as sociedades podem ser democráticas, mas não liberais; podem ser liberais, mas não democráticas. Este sistema de oscilações faz da história o lugar da incerteza e não o domínio de um sentido, de uma necessidade, donde a liberdade não se configurar como tributária da necessidade. A liberdade é um valor perene e absoluto.

O indivíduo, em Tocqueville, é definido de modo muito singular: ele é o centro de suas reflexões. Por outro lado, Tocqueville o cerca de apreensões, sempre no sentido de evitar sua degenerescência no *indivíduo egoísta*. Vejamos como se expressam suas preocupações: "O individualismo é uma expressão recente, que nasceu por causa de uma idéia nova; é um sentimento refletido e pacífico, que dispõe cada cidadão a isolar-se da massa de seus semelhantes e a retirar-se para um lado com sua família e seus amigos, de tal sorte que após ter criado para si, dessa forma, uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a própria grande sociedade". Enquanto "o egoísmo nasce de um instinto cego, esteriliza os germes de todas as virtudes, o individualismo, de início, só faz secar a fonte das virtudes públicas; mas, depois de algum tempo, ataca e destrói todas as outras e vai, afinal, absorver-se no egoísmo". A distinção entre individualismo e egoísmo se faz sempre na "trama do tempo". O primeiro é filho de um tempo histórico – a era democrática; o segundo "é um vício tão antigo quanto o mundo" (24:386). Entretanto, o perigo de o individualismo converter-se em egoísmo – individualismo

pernicioso – está sempre presente nas sociedades democráticas. Poder-se-ia perguntar: em qual campo esta terrível metamorfose poderia ser evitada? A meu ver, a resposta de Tocqueville é: no campo da participação política, da cidadania, por esta entendendo a *prática associativa*. As associações constituem condição da liberdade dos cidadãos e principalmente o lugar do exercício e do aprendizado das *virtudes públicas*. Neste sentido, o melhor antídoto contra o individualismo egoísta, a “mediocridade tumultuosa e sem profundidade” (3:39), é a ação política constante, que, garantida pela liberdade, transformará os *indivíduos em cidadãos*. E cidadania significa o exercício dos direitos políticos. Somente assim a virtude constituir-se-á em componente fundamental do mundo político.

JOHN STUART MILL: A SOBERANIA DO INDIVÍDUO

Desnecessário dizer que muito se escreveu sobre a tumultuada trajetória intelectual e política de John Stuart Mill. Herdeiro do utilitarismo de Bentham e James Mill, ele o redefine à luz dos novos imperativos sociais de seu tempo. John Stuart Mill conheceu uma sociedade capitalista bem mais desenvolvida do que a de Bentham e Tocqueville. Isto não tem um significado meramente econômico, mas sobretudo social e político. O proletariado industrial inglês já havia marcado sua presença definitivamente na sociedade. Os antagonismos sociais se definiam com mais nitidez. Os novos atores sociais há muito já haviam perdido seu perfil nebuloso e se apresentavam à sociedade inteiramente despídos. Tal transparência aterrorizará muitos, que se refugiarão na idealização do passado perdido, “a gloriosa e velha Inglaterra”, e a outros se imporá como desafio tanto da reflexão como da ação política.

Será este o campo da disputa entre o liberalismo e um visionarismo romântico como o de Thomas Carlyle, para quem a Inglaterra “está cheia de riquezas de todas as classes (...), mas na Inglaterra se morre de fome. Seus trabalhadores deveriam ser os mais fortes, os mais hábeis, os mais voluntariosos. Entretanto, sobre o fruto de seus trabalhos pesa ‘o nefasto imperativo do encantamento’. Eles não podem tocar, desfrutar daquilo que produzem, pois se trata de um *fruto enfeitado*” (5: 1 e 8).

John Stuart Mill se alinhará, até certo ponto, com aqueles que aceitam o desafio da realidade tão tragicamente exposta por Carlyle, não se conformando com ela, mas acreditando ser possível remediá-la, ou melhor, redimi-la no âmbito da ação política. A solução do drama inglês – que expressava também, em graus variados, o drama das sociedades modernas – poderia então derivar de um *bom governo*. Este deve ser, antes de mais nada, o *promotor das virtudes*, o educador do povo, pois só um povo instruído será capaz de ter uma boa opinião. Portanto, a necessidade de formação e propagação de uma opinião pública virtuosa e iluminada. A opinião é de *per se* um poder, “uma das maiores forças sociais ativas” (18: 15, 16 e 22). Neste sentido, a opinião pública torna-se condição da liberdade, bem como sua guardiã. A liberdade é prerrogativa do progresso: como princípio, ela “não se aplica a qualquer estado de coisas anterior ao tempo em que os homens se tornaram capazes de progredir por meio da discussão livre e igual” (17:69). Somente cidadãos educados podem ser livres, conviver com opiniões diferentes e serem assim iguais na sua condição de civilizados, podendo participar na condução dos negócios coletivos da comunidade. Para Mill, vivia-se numa *sociedade de indivíduos*. E o problema fundamental da liberdade individual estará posto na natureza das relações dos indivíduos com a sociedade, no sentido da compulsão e do controle, quer se lance mão da força física sob a forma de penalidades legais, quer se aplique a coerção moral da *opinião pública*.

O conteúdo da liberdade, para Mill, repousa fundamentalmente na perspectiva da *liberdade de opinião*, que deve “circular livremente pela sociedade”. Entretanto, as ações não podem ser

tão livres como as opiniões: “até mesmo as opiniões perdem a imunidade quando as circunstâncias que lhes presidem à expressão resultem em instigação positiva a algum ato prejudicial”. Tanto a liberdade de opinião como a de ação encontram seus limites no dano que possam provocar a terceiros. Neste caso, Mill admite a interferência ativa da sociedade no sentido do controle, que se realiza através da coerção moral da opinião pública. É na forma desta, e no papel que ela desempenha na vida social, que se medirá o grau de civilidade atingida por uma dada sociedade. Todavia, tal opinião tem por base o indivíduo; este, por direito, deve ser sujeito de uma independência absoluta, bem como “é soberano sobre o próprio corpo e espírito” (17: 69, 11 e 68). Entretanto, sua liberdade não é uma *liberdade de vontade*, mas se consubstancia em *liberdade civil* ou *social*. Daí a importância de se estabelecer os limites do poder que a sociedade pode exercer legitimamente sobre o indivíduo.

O autodesenvolvimento do indivíduo reside essencialmente na liberdade de opinião. Por sua vez, a constituição da “*individualidade*” é um dos elementos do bem-estar social e civil. Neste momento, torna-se imperiosa a pergunta: o que é esta opinião? Qual a sua verdade? Mill dirá: a sua *utilidade*. “Considero a utilidade como o último recurso em qualquer questão de ética”. O recurso utilitário-ético são os interesses perenes do homem como “ser progressista”, isto é, o homem instruído, herdeiro dos mais altos padrões de civilidade conquistados pela humanidade. Isto, para Mill, potencializa um alto nível de moralidade pública. Daí a possibilidade de liberdade e igualdade se tocarem. Este entrelaçamento se fará no âmbito de uma sociedade plural (variedade de situações), onde a única igualdade possível será no campo da cultura e da virtude. Todos os homens civilizados se moverão no mundo como homens virtuosos, capazes de construir o bom governo, o sistema representativo – o governo da lei –, o mais adequado aos “ditames eternos e imutáveis da razão” (17: 69 e 121). O qual consiste no desenvolvimento mais elevado e mais harmonioso das faculdades humanas.

A ênfase de Mill na formação da *opinião virtuosa* como finalidade do governo e, ao mesmo tempo, condição e conteúdo da própria liberdade, o conduzirá a opor radicalmente o princípio do progresso (o autodesenvolvimento humano) ao princípio da *tradição e do costume*. Em suma, o princípio do progresso só poderá triunfar se for capaz de se emancipar do *jugo do costume* (17:136); e a luta entre os dois constitui o principal interesse da história da humanidade. Neste ponto, Mill se conduzirá para um perigoso terreno onde acabará justificando o despotismo e, por conseguinte, o colonialismo e a sua “barbárie civilizatória”.

O despotismo como forma de governo será necessário aos povos que permanecerem imersos e incapazes de resistir ao argumento do costume. Ou seja, que ainda não saíram da barbárie, deste patamar histórico onde não é possível a existência de homens capazes dos deveres da razão. Para estes deserdados da história, o governo despótico tem uma função constitutiva da sociedade – a virtude civilizatória. “Às vezes a virtude indispensável a um governo é fazer-se obedecido. E, neste caso, sua constituição deve ser aproximadamente ou mesmo completamente despótica (a civilização de tribos)”. O despotismo constitui-se na condição necessária para despertar os povos, disciplinando-lhes o espírito “para os hábitos exigidos pela sociedade civilizada” (18: 56 e 51); só então poderá triunfar a verdadeira liberdade, que é nada mais do que a capacidade opinativa para a discussão livre e igual.

E a igualdade? Tanto quanto Tocqueville, Mill teme a tendência igualitária, também identificada como homogeneização e empobrecimento geral. Como se viu, ele a contrapõe à idéia de “variedade de situação”, que significa “a liberdade plena dos produtores e vendedores, sob a única restrição de igual liberdade aos compradores de comprarem onde bem entendam” (18:163). Ou seja, o mercado, a livre concorrência é o âmbito de realização da liberdade e da igualdade dos indivíduos.

Quanto ao indivíduo, qual o limite de sua soberania sobre si mesmo? Como se sabe, o limite esbarra na “conduta danosa”. Uma vez que esta se configure, seja para o indivíduo, seja para o público, a liberdade individual cessa, para o caso (conduta danosa) vir colocar-se no âmbito da moral e da lei. Começa aí a autoridade da sociedade – o reino da cidadania e não de indivíduos egoístas. O que Mill estava impedido teoricamente de perceber é que o mercado – o lugar da liberdade e da igualdade – é exatamente o templo, o santuário do “dano aos interesses de outrem”. Werner Sombart lhe diria que mercado, para o “sujeito econômico moderno”, é o lugar em que se proclama “a superioridade do valor lucrativo sobre todos os demais valores. Já não existem obstáculos, nem escrúpulos de tipo moral, estético ou sentimental”; nele, “o comerciante, o negociante, o industrial, reivindicam o direito de proceder sem escrúpulos na eleição dos meios” (22: 190-191). Em suma, a “conduta danosa” compõe o “espírito capitalista moderno” e, portanto, o universo da moralidade e da lei burguesas.

Entretanto, a biografia de John Stuart Mill demonstra que sua sensibilidade e inteligência o conduziram a tentar superar o “nefasto imperativo do encantamento” de seu tempo histórico. É quando ele não só luta pelo sufrágio universal feminino, mas também propõe e deposita suas esperanças na organização de cooperativas de produtores e na educação da classe operária. Não consegue ir mais longe, mas não se conforma com a profunda divisão dos homens existente na sociedade moderna. Portanto, foi um pensador, e não um apologeta vulgar do “máximo da felicidade possível” como princípio regulador da vida social, este sim a proclamação do individualismo egoísta e pernicioso.

MARX: OS INDIVÍDUOS NUS – O INDIVÍDUO DESNATURADO

O triunfo do capitalismo foi saudado por Max Weber como *desencantamento do mundo*, isto é, inauguração de uma era onde a racionalidade estendia progressivamente seu sentido e sua lógica a todo o devir histórico da humanidade. Por seu turno, Marx saúda o capitalismo (nas palavras quase eufóricas do *Manifesto Comunista*) como um momento especial da história, um período histórico de transformações tão profundas e velozes que revolucionavam de um modo nunca visto todas as antigas formas de produção econômica, bem como todas as velhas concepções sobre o mundo em geral. Agora se podia falar enfaticamente de uma *história universal*. Todos os povos nos mais longínquos recantos do planeta seriam arrastados por esta avalanche irresistível que era o mercado mundial capitalista. Isto tornaria possível a universalização do mundo burguês, no sentido amplo da palavra. Mas, diferentemente de Max Weber, o capitalismo para Marx, se significava de um lado um inusitado progresso e a vitória de uma determinada razão, de outro fazia emergir das profundezas da história um *reino enfeitado e desumano*. Afinal, o capital como relação social (acumulação primitiva) veio ao mundo escorrendo “sangue e sujeira por todos os poros, da cabeça aos pés” (11:879).

Se, na nova ordem social, o indivíduo emergia como sujeito de seu próprio destino, o tecido social que engendraria seria necessariamente produto da trama das ações e vontades individuais. A nova era estava aberta ao talento individual e o mercado seria o *locus* privilegiado de realização e expressão destas *individualidades soberanas*. Assim afirmava o discurso apolo-gético. A ordem competitiva consagrava o livre jogo das ações racionais; essas deveriam ser dirigidas, tudo somado, ao “bem comum”. Estava, então, realizada na história uma espécie de visão panglossiana – o melhor dos mundos possíveis havia enfim chegado. O que era imperativo agora? A sua consolidação e estabilidade. Isto se faria numa específica esfera: a da ação política. O instrumento mais eficaz para a consecução daquelas finalidades residia na capacidade de os indivíduos instituírem o *bom governo*. Esse, de um modo geral, deveria ser o pro-

motor do bem comum, mas, antes de tudo, guardião da propriedade individual e da liberdade a ela referida.

Marx investirá com fúria no desnudamento dessa particular categoria – o *indivíduo*. De um lado ele reconhece sua importância como noção indispensável ao triunfo da nova ordem social. Portanto, o indivíduo como noção e como realidade histórica é uma conquista revolucionária do pensamento e da história. Marx porém indagará: as prerrogativas liberais de “indivíduo livre e soberano” se colocam para quem? Para todos os seres humanos que compõem a nova ordem? Se o homem é portador intrínseco de uma dignidade (um valor interno absoluto), como queria Kant, o que dizer da imensa maioria dos homens que emergem na grande revolução industrial – tanto as originárias como a inglesa, ou as tardias como a alemã – livres e nus? Em que sentido esta “liberdade se entrelaça com a nudez”? Em primeiro lugar, para Marx, o capital é uma relação histórica; na gênese desta relação, vamos encontrar o quê? Um gigantesco movimento de expropriação dos produtores diretos (trabalhadores), que percorreu várias fases em momentos diversos e em épocas históricas diferentes. Constituiu-se, assim, indubitavelmente, uma enorme massa de homens livres, “trabalhadores livres em dois sentidos, porque não são parte direta dos meios de produção, como escravos e servos, e porque não são donos dos meios de produção, como o camponês autônomo, estando, assim, *livres e desembaraçados deles*” (11:830).

A nudez e a liberdade estão, pelo menos para a grande maioria dos homens, configuradas na *destituição da propriedade*. Contraditoriamente, serão os “destituídos de propriedade e direitos” que constituirão a massa de homens livres da nova ordem. Desta feita, “a relação do trabalho com o capital, ou com as condições objetivas do trabalho presentes como capital, pressupõe um processo histórico que dissolve as diversas formas nas quais o trabalho é proprietário ou o proprietário trabalha” (12:76).

As condições inorgânicas e naturais (a terra) se metamorfosearam em capital, isto é, em propriedade privada burguesa, individual, que supõe necessariamente para se reproduzir como capital, como *existência ativa*, a separação do trabalho da propriedade. A liberdade e a individualização do homem moderno pressupõem de um lado sua disponibilidade *como pessoa* – livre das coerções corporativas e servis e da dissolução de todos os seus laços comunitários – para vender seus músculos e nervos a outrem. Daí sua nudez patentear-se, então, como a condição *sine qua non* de sua liberdade como indivíduo.

Convém sublinhar que a propriedade privada burguesa, para Marx, constitui uma forma histórica e, como tal, não configura o espaço livre das vontades individuais: pelo contrário, a propriedade privada supõe a “esfera privativa de uma vontade particular com a exclusão de todas as demais vontades” (11:707). Neste sentido, o caráter privativo de uma vontade – a propriedade privada –, longe de configurar o momento da liberdade, converte-se na sua negação, isto é, no lugar do despotismo do proprietário. Em suma, a propriedade é a antítese da liberdade. Ela não é uma “coisa”, uma cristalização sem vida, mas consubstancia relações sociais. É nesta perspectiva que Marx demonstrava que a “escravidão e a servidão são só desenvolvimentos posteriores da propriedade baseada na organização tribal” (12:70). A propriedade não é, pois, uma categoria abstrata, vazia, mas sim uma categoria histórica porque suporte de relações entre homens historicamente determinados.

A base social do *indivíduo* – a propriedade privada como razão de ser de sua autonomia e independência – de imediato exclui a grande maioria da população que chega à “civilização” destituída de propriedade, mas livre para tornar-se disponível à “livre vontade” de alguns indivíduos, daqueles que possuem, por serem proprietários, um interesse fixo e permanente neste

reino, como dizia o general Ireton, porta-voz dos “grandes”, a um dos líderes dos *levellers*, coronel Rainborough, na revolução inglesa de 1648 (23: 24,25).

De que maneira a questão do indivíduo-sujeito é equacionada por Marx? Se os indivíduos estão nus, como se realiza então sua liberdade e sua igualdade? Em que esfera da vida social os indivíduos se constituem como *sujeitos da sua liberdade e de sua igualdade*? No mundo da troca, na esfera da livre escolha econômica e política. A troca supõe vontades soberanas e iguais, que se defrontam para intercambiar equivalentes. A equivalência é o conteúdo real das vontades soberanas. Isto posto, vejamos o que se passa neste “*reino encantado*” – o mercado. “Cada sujeito é um trocador, isto é, tem com o outro a mesma relação social que este tem com ele. Considerado como sujeito da troca, sua relação é, pois, de *igualdade*, ou (...) as mercadorias que estes indivíduos intercambiam são equivalentes” (13:179).

O suposto histórico é o capitalismo, onde possuidores de mercadorias diferentes mas equivalentes se defrontam como “livres compradores e livres vendedores”, se encontram para trocar onde quiserem (J. Stuart Mill). É no ato da troca, portanto, que os sujeitos estão postos precisamente como *indivíduos, como iguais*. É também no ato da troca que os sujeitos se confirmam ao mesmo tempo como *iguais* e como indiferentes entre si. É pois no âmbito do mercado que se concretiza a relação social, onde aos sujeitos pressupostos como iguais “se agrega a noção de *liberdade*”. “Neste ponto, aparece a *noção jurídica de pessoa* e, na medida em que se acha contida naquela, a de *liberdade* (ninguém se apodera da propriedade do outro pela violência)”. O reconhecimento recíproco da igualdade e da liberdade dos sujeitos constitui a condição natural da troca. “No ato da troca, o indivíduo, cada um deles, se reflete em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante daquele ato. *Com isto está dada a liberdade total do indivíduo*: transação voluntária, nenhuma violência de ambas as partes” (13: 182-183).

De fato, no mundo da troca, no intercâmbio dos valores de troca, a *igualdade dos sujeitos* não é uma ilusão; se afirma como necessidade. O conteúdo, tanto individual como coletivo desta *igualdade*, coloca impositivamente a *liberdade*. “Não só se trata, pois, de que a liberdade e a igualdade são respeitadas, no intercâmbio baseado em valores de troca, senão que o intercâmbio de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade e liberdade*”. Neste momento, Marx chama a atenção para um ponto importante, ou seja, essas noções de liberdade e igualdade são essencialmente referidas a um período histórico determinado. Não são universalidades abstratas. Por exemplo, “a igualdade e a liberdade neste sentido constituem precisamente o contrário de liberdade e igualdade na antiguidade, que não tinham como base o valor de troca desenvolvido” (13:183). (Como se sabe, a pergunta dos antigos versava sempre a respeito do modo de propriedade através do qual seriam criados os melhores cidadãos). Afinal, se a troca é o mundo da propriedade, da liberdade e da igualdade, portanto do indivíduo livre e soberano, em suma, o que é a troca? “Sem a análise dos imperativos das ilusões formais, o comportamento efetivo seria ininteligível” (6:245).

Ultrapassemos, pois, o “imperativo das ilusões formais”. Efetivamente, a troca consagra o *mundo da coerção*. Sua coercitividade impregna e se impõe sobre todas as vontades que a constituem. Esta coerção “é por um lado a indiferença dos outros ante minha necessidade enquanto tal, ante minha *individualidade natural*, por conseguinte, ante sua *igualdade* comigo e sua *liberdade*, as quais, todavia, são o suposto das minhas”. Quem são os indivíduos que intercambiam? Eles existem sob determinações diferenciadas de comprador e vendedor. Um compra uma mercadoria particular, natural, a força de trabalho (músculos, nervos etc.), e o outro vende sua própria pele (sua alma também não?). E a indiferença constitutiva dessa relação está reportada no suposto da equivalência; afinal, o dinheiro (como coisa) circula, ora em umas

mãos, ora em outras. Esta indiferença (o dinheiro como equivalente universal) dá materialidade à igualdade. “Cada um aparece ante o outro como possuidor de dinheiro, como *dinheiro personificado*, se se tem em conta o processo de troca” (13:183).

Enfim, o que sucede com o indivíduo como existência natural na troca? “O indivíduo só existe enquanto produtor de valor de troca, o que implica a negação absoluta de sua *existência natural*”. Configura-se, pois, o momento da *desnaturação do indivíduo*, porque, demonstra Marx, a relação em que isto ocorre “é histórica, sendo que o mundo da mercadoria não é suposto nem da vontade nem da natureza imediata do indivíduo, senão que é histórica” (13:187). Nesta medida, a liberdade e a igualdade postas de um modo geral pelo pensamento liberal, porque não referidas a um tempo histórico particular e a indivíduos históricos particulares (o capitalista, o proletário, o camponês etc.), consubstanciam determinações abstrato-formais porque é assim que primeiro aparecem. Nas profundezas da história, ocorrem processos completamente diferentes. Convém sublinhar que, para Marx, estas aparências não são ilusões, mas sim fenômenos constitutivos do real (donde Giannotti denominá-las de “aparências atuantes”): norteiam efetivamente a prática de todos os agentes sociais envolvidos, e impõem-se ante suas consciências como exterioridades imperativas – reificação de todas as relações sociais.

LIBERDADE E POLÍTICA NO REINO DO FEITIÇO

Como é por demais sabido, Marx, ao analisar o processo de produção do capital (livro I de *O capital*), propõe-se, entre tantos outros objetivos, a desvendar a natureza social do capital como relação social, como forma determinada de sociabilidade entre os homens. Neste momento, ele desvenda o conteúdo das formas sociais que aparecem na superfície da sociedade como dotadas de vontades autônomas, independentes do processo que lhes dá origem. Assim é que Marx, no capítulo XVII do livro I – “Transformação do valor ou do preço da força de trabalho em salário”, demonstra como a identificação do salário com o “preço do trabalho” aparece e atua na sociedade como tal. Todavia, o que é o salário? É uma forma (ele a denomina de *forma transmutada*) que envolve misticamente, e igualmente, seus agentes principais, o capitalista e o proletário – o envoltório que apaga “todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e trabalho excedente, em trabalho pago e trabalho não-pago. Todo o trabalho aparece como pago” (11:622).

Tal forma transmutada, tal categoria fenomênica, possui existência real, ativa. Mas o que ela oculta? Oculta o seu fundo, ou seja, a relação social (capital) na qual ocorre a mais-valia. “Nessa forma aparente que torna invisível a verdadeira relação e ostenta o oposto dela, repousam todas as noções jurídicas do assalariado e do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade” (11:623).

Não será possível nos limites deste trabalho proceder minimamente às reconstituições do pensamento de Marx sobre este assunto. De qualquer modo, é mister assinalar que será nos livros II e III de *O capital* que Marx exporá sua análise da esfera da circulação do capital (não como *coisa*, mas como relação social). Neste ponto, demonstrará como as formas de que o valor se revestirá se movimentam autonomamente, eclipsando todos os nexos causais das relações que lhes dão origem. Das mediações desaparecem para dar lugar à dança das formas reciprocamente autônomas, e daí ser a esfera da circulação o momento de engendramento das determinações formais-abstratas.

Escolhi para ilustrar estas considerações a análise que Marx procede no capítulo XLVIII do livro III, “A fórmula trinitária”. Nesta trindade econômica – capital = lucro do empresário mais juros; terra = renda fundiária; trabalho = salário – encontramos a fórmula “em que se encer-

ram todos os mistérios do processo social de produção” (11:935). Nela, os juros aparecem como produto natural do capital, ou seja, dinheiro que gera mais dinheiro, e isto parece “tão próprio ao capital nesta forma de capital-dinheiro quanto crescer é natural às árvores”. Ora, os juros aparecem como valor de troca autônomo, com origem e movimento próprio, um valor que se autovaloriza. Por isto, Marx vê no capital produtor de juros D-D’ a forma fetichista mais pura, ou seja, a mistificação do capital na sua forma mais contundente, onde a relação social inscrita no capital “reduz-se à relação de uma coisa, o dinheiro consigo mesmo” (11: 450-451).

No caso da renda fundiária, a terra aparece naturalmente como produtora de renda, a mediação – propriedade privada da terra e arrendamento capitalista (mais-valia extra apropriada pelo proprietário territorial sob a forma de renda fundiária) – adquire a forma fantasmagórica de uma renda fundiária brotando do cio da terra. A mesma coisa se dá com o salário: ele aparece como preço do trabalho, assim como o lucro do empresário aparece como salário independente do capital.

Esta fórmula surge tanto mais natural “quanto mais nelas se dissimulam os nexos causais”. Ou seja, trabalho não-pago, valor excedente (mais-valia) capitalizado, configurando a valorização do capital, isto é, a *acumulação capitalista*, colocam-se de certo modo como terra e trabalho, enquanto formas físicas comuns a todos os modos de produção, elementos perenes de todo o processo produtivo, e não como formas sociais historicamente determinadas. A esfera da circulação é o momento privilegiado de ocultamento das relações de produção originárias do valor. Por exemplo, o lucro, que é mais-valia capitalizada, aparece ante a consciência do empresário como produto da “venda lucrativa”, “do logro, da astúcia, do conhecimento técnico, da habilidade e de mil fatores conjunturais de mercado” (11: 939 e 950).

A reificação das relações sociais adquire formas cada vez mais refinadas, mais autônomas, na mesma medida em que se desenvolve e se complexifica o próprio capitalismo e, sobretudo, na relação da sociedade civil com o Estado. Quanto mais avançado é o capitalismo, mais ficam invisíveis os *nexos causais* internos às relações sociais. Equivale a dizer: mais difícil fica estabelecer as *mediações* capazes de recompor, ao nível da reflexão, a unidade do processo real de produção e do processo de circulação do capital.

Capitalismo avançado equivale a forte centralização de capitais e à correspondente transfiguração do Estado, que agora não assume mais o caráter de representante do “interesse geral”. Cada vez mais ele (Estado) invade a arena da sociedade civil como Estado-grande-patrão. “Borra-se a nítida distinção entre o público e o privado, a violência do Estado extravasa as antigas comportas e a luta de classes passa a contar com um novo contendor, os funcionários do Estado, nessa ambígua posição de representantes do todo e agentes do particular” (6:299).

O que vem a ser a liberdade neste mundo (o capitalismo) que Marx detectou como “o mundo enfeitado, desumano e invertido, onde os manipulados, o senhor capital e a senhora terra, *protagonistas sociais e ao mesmo tempo coisas*, fazem suas assombrações”? Onde a reificação das relações sociais, a personificação das coisas, patenteiam-se numa verdadeira *religião do cotidiano* (11: 950 e 953).

A liberdade aqui se inscreve num possível histórico que persegue necessariamente certos passos determinados. Que determinações são estas? São aquelas advindas do próprio desenvolvimento do capitalismo e das necessidades de sua *superação*. Efetivamente, trata-se da emancipação do trabalho e de toda a ideologia que o acompanha (ética calvinista, etc.). Isto coloca de imediato a questão da relação entre *reino da liberdade e reino da necessidade*. Onde começa então o reino da liberdade? “Começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta”. Ou seja, a liberdade, para triunfar, supõe a

superação do reino do imprescindível – a produção e a reprodução da vida. Supõe, portanto, um desenvolvimento das forças produtivas capazes de satisfazer as sempre novas necessidades humanas, como também ampliá-las, alargando ao mesmo tempo os modos de satisfazê-las. “A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, *controlam-na coletivamente, sem deixar que ela seja a força cega que os domina*; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a *natureza humana*”. Este monumental esforço está situado nos limites do *reino da necessidade*. Somente na superação dele “começa o desenvolvimento das forças humanas *como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade*, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade” (11:942).

Esta dialética, pois, entre a liberdade e a necessidade está fundada na história de homens reais e concretos. O início desta longa e penosa travessia pressupõe a *luta política*. Esta luta se inicia, antes de tudo, com a conquista de *direitos sociais* pelos trabalhadores. Efetivamente, e a começar pela condição fundamental desse desenvolvimento humano que é a *redução da jornada de trabalho*. E a esfera da política, para Marx, é o *momento da universalidade*, ou seja, é a passagem e a superação do particular. Pode-se apreender isto quando ele procede à distinção entre o *movimento social* dos trabalhadores como sendo inicialmente particularista, parcial, episódico e descontínuo (do ludismo às primeiras coligações de trabalhadores por lutas salariais) até sua configuração em *movimento político*. Este último configurando o *momento das associações permanentes*, o partido político, por exemplo. Neste momento colocam-se questões político-institucionais que transcendem o movimento operário tomado de *per si*. Refiro-me ao sufrágio universal masculino. O cartismo inglês é referido por Marx como o momento em que uma perspectiva imediatista, particularista, é superada por uma concepção mais universalizante da ação política. Ou seja, o movimento operário redefine o princípio e a prática da cidadania (14: 148-149). Deste ponto em diante, a cidadania alarga-se cada vez mais e redefine seu próprio sentido.

Com isto, impôs-se cada vez mais, e com maior nitidez, a necessidade de ampliar o leque de alianças do movimento operário com outros grupos sociais que, de algum modo, são sufocados nas suas liberdades pela crescente expansão do capital. A propósito, veja-se a áspera crítica de Marx ao quarto ponto do Programa de Gotha, no qual se afirma que: “A libertação do trabalho deve ser obra da classe operária, frente a qual as restantes classes só constituem uma *massa reacionária*”. Marx investe contra a exclusão da dita “massa reacionária”, afirmando: “Acaso durante as últimas eleições se qualificou aos artesãos, aos pequenos industriais, etc., aos camponeses, dizendo-lhes: para nós constituís somente uma massa reacionária, junto com a burguesia e os feudais?” (15: 36, 38). [As eleições a que Marx se refere foram as parlamentares (Reichstag) realizadas em janeiro de 1874.]

O que a história demonstra no seu desenvolvimento posterior é que o crescimento eleitoral, por exemplo, do Partido Social Democrata Alemão acontece na medida em que ele amplia seu programa político, incorporando demandas de outros grupos sociais. Assim, o partido esteve na dianteira da luta por direitos sociais e políticos como a igualdade de direitos da mulher em matéria de direito eleitoral, como também nas lutas por direitos sociais extensivos a uma população trabalhadora que não se inseria exclusivamente nos quadros clássicos do proletariado industrial (2: 45 e seg.).

Não é possível, por motivos óbvios, analisar os dramáticos desdobramentos do Partido Social Democrata Alemão. Mas gostaria de assinalar que em momento algum, para Marx, a reali-

zação histórica do “desenvolvimento humano como um fim em si mesmo” e que supõe o “livre desenvolvimento de cada um no livre desenvolvimento de todos”, poderia ser realizado pelo “aperfeiçoamento das instituições políticas nos marcos do modo de produção capitalista”. Marx fez uma crítica ao capitalismo, tendo no horizonte a revolução que realizaria o início do processo de superação desse “mundo enfeitado e desumano”. Por outro lado, não consigo ver em Marx uma negação da necessidade da luta política pela criação de instituições políticas democráticas, capazes de possibilitarem a formação de uma cultura democrática para o conjunto dos trabalhadores. Aliás, é a ausência desta última na Alemanha (a miséria alemã) que ele tanto lamentou. “O último dos holandeses é sempre cidadão de um Estado em comparação com o primeiro dos alemães” (16:45).

Por isto, nos dias que correm em países em que sequer os direitos civis, políticos e sociais foram conquistados e, mais importante, assegurados e praticados efetivamente, a construção da esfera institucional liberal-democrática constitui um imperativo histórico. Todavia, nesta altura da história mundial do capitalismo, não podemos desconhecer o risco de reificação das instituições. Elas podem nos mergulhar perigosamente no mundo obscuro e invertido das ilusões formais. Habermas nos lembra que “o império da lei assegura a autonomia dos particulares, a liberdade de contrato, de ofício, de testamento, os fundamentos de uma sociedade de proprietários privados autônomos” (7:377).

Informados pela experiência da história sobre os limites e alcances do Estado de Direito na sociedade burguesa, parece-me, entretanto, que pelo menos entre nós a instituição desse Estado se faz imperiosamente necessária. Somente isto poderá potencializar a criação de uma cultura política democrática indispensável à luta pela construção do reino da liberdade.

Não se trata de engalanar o liberalismo. Marx já advertira uma vez: “o traje de gala do liberalismo caiu ante os olhos de todo o mundo e apareceu, em toda a sua nudez, o mais repugnante despotismo” (16:45).

Evidentemente, o “despotismo desnudado” a que Marx se refere diz respeito ao fato de que a tirania da propriedade é imanente à sociedade de proprietários privados. Esta tirania pode potencialmente estender-se às objetivações institucionais derivadas da propriedade. Mais claramente, isto quer dizer o seguinte: o mundo das instituições liberais democráticas podem embaraçar ainda mais os nexos causais que se produzem nas profundezas do sistema capitalista. Entretanto, é importante que se diga que o contrário também pode ocorrer, ou seja, a prática institucional democrática conduzir a uma clarificação maior das relações mais fundas que se produzem nas entranhas do sistema capitalista. Parece-me que o caminho para este *destino transformadoras* voltadas para a construção do futuro. Para isso impõe-se redefinir, repensar os caminhos do devir.

Falar em “restauração da dignidade da Política” só faz sentido pensando em dotá-la, na esfera das instituições, de conteúdos universais e históricos, resgatando também com isto um sentido para a História.

AGRADECIMENTOS

Diversos colegas discutiram comigo o teor desse artigo e colaboraram para a sua elaboração. Um agradecimento especial devo a Marco Aurélio Nogueira pelas sugestões feitas particularmente no momento da redação final.

LEÃO REGO, W. D. – Individual, freedom and equality in the liberal thought and in Marx. **Perspectivas**, São Paulo, 11: 1-19, 1988.

ABSTRACT: *This article pretends to realize a brief bibliographical balance about some categories of the Tocqueville, Stuart Mill and Bentham's thought in order to confront them with the Marx's thought and pretends to make a reflexion about politics in each one of them.*

KEY-WORDS: *Freedom; equality; individual; revolution; capitalism.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. – *O conceito de iluminismo*. São Paulo, Ed. Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).
2. ABENDROTH, W. – *A História social do movimento trabalhista europeu*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
3. ARON, R. – Tocqueville e Marx. In: _____ *Temas da sociedade contemporânea*. Lisboa, Ed. Presença, 1963.
4. BENTHAM, J. – *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo, Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
5. CARLYLE, T. – Midas. In: _____ *Past and present*. London, J. M. Dent & Sons, 1960.
6. GIANNOTTI, J. A. – *Trabalho e reflexão*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
7. HABERMAS, J. – Participação política. In: CARDOSO, F. H. & MARTINS, C. E. – *Política e sociedade*. São Paulo, Ed. Nacional, 1979.
8. HOBSBAWN, E. – *A era do capital*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
9. LUKÁCS, G. – El desarrollo histórico de Alemania. In: _____ *El asalto a la razón*. México, D. F., Grijalbo SA., 1968.
10. MACPHERSON, C. B. – *A democracia liberal (origens e evolução)*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
11. MARX, K. – *O capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.
12. MARX, K. – *Formaciones económicas pré-capitalistas*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1972.
13. MARX, K. – El dinero como capital: intercâmbio simple relaciones entre los que intercambiam; armonias de la igualdad, de la libertad, etc. (Bastiat, Proudhom). In: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1957-1858*. Buenos Aires, Ed. Siglo Veinteuno. Livro I.
14. MARX, K. – *A miséria da filosofia*. São Paulo, Linográfica Editora, s.d.
15. MARX, K. – *Crítica do Programa de Gotha*. Buenos Aires, Ed. Anteo, 1972.
16. MARX, K. & RUGE, A. – *Los anales franco-alemanes*. Barcelona, Ed. Martinez Rocca, 1973.
17. MILL, J. S. – *On liberty*. London, Penguin Books, 1983.
18. MILL, J. S. – *O governo representativo*. Lisboa, Arcadia, s.d.
19. MOORE, B. – *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Barcelona, Ediciones Peninsula, 1973.
20. NISBET, R. – Conservantismo. In: BOTTOMORE, T. & NISBET, R. – *História da investigação sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1980.
21. SANTOS, Célia G. O. dos – *Liberdade e igualdade no pensamento de Alexis de Tocqueville*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1982. (Tese-Doutoramento).
22. SOMBART, W. – *El burgués*. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
23. THOMPSON, E. P. – *La formación histórica de la clase obrera*. Barcelona, Editorial Lara, 1977.
24. TOCQUEVILLE, A. de – *A democracia na América*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1962.
25. TOCQUEVILLE, A. de – *O antigo regime e a revolução*. Brasília, Editora Univ. de Brasília, 1978.
26. WEBER, M. – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1969.