

No seu discurso ante o 8º congresso do PCUS, Gorbachev formulou uma questão no mínimo intrigante. Relata o repórter José Arbex (Folha de S. Paulo de 17/11/90) que

Gorbachev disse que as vantagens da economia de mercado foram demonstradas em escala mundial e que a questão é saber se é compatível a justiça social com um sistema de mercado. Não só é compatível, mas é exatamente a economia de mercado que permitirá a riqueza social e a elevação do nível de vida da população.

A realidade parece dar razão a Gorbachev. Os dados empíricos relativos ao sucesso dos países capitalistas desenvolvidos e ao insucesso dos países que tentaram construir o socialismo são tão avassaladores, tão evidentes, que não só os apologetas do capitalismo — o que seria compreensível — mas até muitos daqueles que se declaravam marxistas e que defendiam e ainda defendem o socialismo estão hoje louvando as virtudes do mercado, da livre iniciativa, como o instrumento mais adequado para permitir a elevação do nível de vida de toda a humanidade. Como consequência, a criação de um ambiente social mais propício ao pleno desenvolvimento da liberdade humana.

Tem-se a impressão de que a esquerda se sentiu acuada ante o fracasso das tentativas socialistas. Parece reconhecer que se enganou ao querer construir o socialismo suprimindo o mercado e menosprezando a democracia. Penitencia-se deste seu erro, elaborando o conceito de socialismo democrático, significando, de maneira muito ampla, uma articulação entre formas econômicas mercantis e socializadas e a preservação das liberdades democráticas. Como diz Francisco Weffort (Folha de S. Paulo, fevereiro de 1991):

Há uma noção que iguala a socialização dos meios de produção à estatização. Esta idéia está em crise. Mas há o socialismo de autogestão ou o socialismo de tipo democrático, que acabou dando na social-democracia, que sempre admitiu a idéia de conviver com o mercado.

Ao nosso ver, esta forma com que a esquerda enfrenta os problemas atuais está marcada por um profundo empirismo. Pois, ao invés de retomar as questões pela raiz, estabelecendo os parâmetros a partir dos quais se poderá falar em sucesso ou insucesso, ao invés de explicar os sucessos do capitalismo e os insucessos do socialismo, simplesmente toma determinados fatos como ponto de partida, extraíndo deles ilações de caráter universal.

Esta forma de pensar já foi criticada por Marx ao referir-se à economia política. Diz ele (1989:157):

A economia política parte do fato da propriedade privada. Mas não o explica. Traduz o processo material da propriedade privada como este ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida considera como leis. Mas não compreende estas leis ou, dito de outro modo, não demonstra como derivam da propriedade privada.

Exatamente assim se procede. Tomam-se os dados empíricos — sejam eles o mercado, a democracia, os acontecimentos do leste europeu, os sucessos do capital — como fatos. Mas não se explicam estes fatos, não se apreende o seu real significado à luz do movimento mais profundo da realidade e, no entanto, deles se deduzem afirmações de caráter universal.

Não percebe a esquerda que, com isto, ela está se desfazendo daquela que é a sua maior arma, que é a agudeza crítica do marxismo; que sob a capa da rejeição do dogmatismo, do sectarismo, do autocratismo, está fazendo concessões absurdas aos adversários; que, ao invés de apontar o caminho para o avanço social, representa um retrocesso; que está fazendo sucumbir a razão do trabalho à razão do capital e que esta reflexão empirista é um dos elementos de fundamental responsabilidade pelo desgarramento em que se encontra a luta social da perspectiva do trabalho em todo o mundo.

2. A questão fundamental

* Prof. do Dep. de Filosofia da UFAL. Doutor em educação pela UNESP-Marília.

A abordagem mais apropriada para a solução das questões postas pela relação entre o mercado e a liberdade deve evitar tomar como ponto de partida o movimento imediato da realidade. Ao invés disto, qual é a grande questão que necessariamente se põe como pano de fundo? Nada mais, nada menos do que o processo de tornar-se homem do homem, o processo de avançar na autoconstrução humana; os parâmetros e os caminhos através dos quais o homem se tornará mais humano. Ou seja, a compreensão de como a humanidade chegou a esta forma de sociabilidade e como poderá ultrapassá-la em direção a uma forma superior. Não por acaso, a mesma questão que foi o fio condutor de toda a obra de Marx. É evidente que, com isto, nem tomamos conhecimento da cretinice da chamada “teoria do fim da história”, que de tão apologética não merece a mínima consideração.

Posto isto, a primeira e fundamental pergunta seria: em que consiste, afinal, o devenir homem do homem? O que caracteriza, essencialmente, a autoedificação humana, quer dizer, que parâmetros universais nos permitem aferir, sem nenhuma pretensão a medidas exatas, quantitativas, mas com todo o rigor — em que medida há uma elevação do nível de vida, não tomado em seu sentido empirista, mas enquanto padrão de ser homem tomado em sua totalidade, como padrão ontológico?

Alguns — e não serão poucos — poderão alegar que estes conceitos são muito relativos, metafísicos até e que jamais se poderá chegar a um consenso sobre o que seja um padrão ontológico de ser humano. Ainda mais hoje, quando a finitude e a diferença roubaram a cena, parecendo tornar as idéias de infinitude e universalidade meros “*flatus vocis*”. Poderia até parecer que estamos querendo estabelecer um modelo, quem sabe um tipo ideal do que é ser homem.

É engano pensar que com os argumentos do caráter relativo, metafísico ou da dificuldade de chegar a um consenso se resolva a questão. O uso destes argumentos apenas escamoteia o problema, não o soluciona. E mais, deixa as portas abertas a soluções de tipo quantitativista, tais como renda per capita, indicadores sócio-econômicos, tão a gosto de uma ciência de caráter neopositivista.

E quanto aos modelos, esclarecemos que, quando falamos em padrão de ser, não temos em mente nenhum modelo prévio, empírica ou especulativamente estabelecido. Pensamos, sim, em determinações decisivas, em traços essenciais, mas não rígidos, que norteariam todo o processo de autoconstrução humana. Nada disto é fixo e definido de uma vez para sempre. São parâmetros que ao mesmo tempo configuram e são configurados. Ancorados na efetividade do ser social, mas não abstraídos do seu movimento fenomênico.

É verdade que esta questão é muito complexa e que o exame de situações concretas dará margem a muitas polêmicas. Mas o que inviabiliza a discussão e faz desaparecer essa questão quando se discute a crise do mundo atual não é tanto a sua complexidade, mas um pressuposto não explicitado e, no entanto, muito conveniente. Referimo-nos ao fato de que ao qualificar essa questão de metafísica, relativa, insolúvel, na verdade está-se dizendo que o único padrão válido de mensuração são os dados empíricos e que qualquer outra tentativa está fadada ao insucesso. A conveniência é mais do que evidente. Basta ver a eterna apresentação dos países desenvolvidos — em especial os escandinavos — como exemplo do patamar superior do desenvolvimento humano.

Com tudo isto, queremos apenas frisar que a discussão sobre essa questão é de capital importância. Que ela pode e deve ser feita, com o máximo de rigor, sob pena de reduzir o homem a pouco mais do que um animal. A racionalidade fenomênica, própria do capital, — em suas mais variadas formas — desqualifica essa questão porque tem por suposto, não conscientemente assumido, que o objetivo fundamental não é o pleno desenvolvimento humano, mas a própria reprodução do capital. Que sobre este elemento norteador, decisivo e indiscutido, se derramem piedosos votos de desenvolvimento do homem integral, de melhora de vida para todos, de elevação do nível de vida, é perfeitamente coerente com esta lógica que, ocultando o fundamento, permite a discussão inócua de formas fenomênicas.

Mas retomemos a nossa primeira e fundamental questão sobre o que é tornar-se homem.

Não seremos ingênuos a ponto de pensar que a colocação em pauta desta questão como ponto de partida garantirá o consenso acerca do seu conteúdo e dos meios para atingi-lo. Não pela existência da diversidade de opiniões, coisa que sempre existirá, mas por um fato muito simples — cuja morte, não por acaso, foi cantada em prosa e verso e cujo funeral foi mil vezes celebrado: a famosa luta de classes. Numa sociedade de classes antagônicas — mas olha aí outra coisa que já não existe aos

olhos da academia — não é possível haver consenso sobre o conteúdo e os meios de elevar o padrão de ser da humanidade. Pelo contrário, só pode haver o dissenso. Forte, radical, antagônico. Porque se trata de projetos sócio-humanos essencialmente diferentes. Que haja ou não consciência disto é outra questão. A consciência mistificada também faz parte — e como — da processualidade histórica.

Isto posto, quem decidirá qual o conteúdo e quais os meios que prevalecerão? Nada mais, nada menos do que a força, velha conhecida de toda a história da humanidade.

Os democratas, os adeptos do diálogo, os humanistas de muitos gêneros, os partidários da razão comunicativa ficarão estupefatos e vivamente indignados com uma tal afirmação. Mas que culpa temos nós se a realidade é esta? Por que esta recusa categórica em encará-la de frente?

É evidente que, quando falamos em força, não nos referimos necessariamente à força bruta, explícita, material — que também não é excluída, será preciso exemplos? — mas à força do poder econômico, do poder político, do poder ideológico, das mil formas sutis de poder. Tudo isto é o famoso jogo da luta de classes, que tudo perpassa sem que tudo a ele se reduza, no qual as classes dominantes, utilizando inteligentemente a coerção e o consenso, fazem passar os seus valores particulares como valores universais. Tudo isto não é especulação. É o que acontece ante os nossos olhos vinte e quatro horas por dia.

Onde, pois, buscaremos tais parâmetros, que permitirão aferir a elevação do ser da humanidade? Na transcendência? Num tipo ideal? Nada disto. No próprio homem. Na imanência do seu pôr-se, do seu ir-sendo. Partindo — e nisto nada mais fazemos do que apoiar-nos em Marx — do dado mais imediato e mais fundamental que é o trabalho. Nele descobriremos os traços essenciais, as potencialidades decisivas que balizam o caminho da humanização.

Agnes Heller (1972:4), fazendo referência ao livro de G. Markus, *Marxismo y Antropologia*, resume assim esses traços essenciais: “Segundo essa análise (de G. Markus - I.T.), as componentes essenciais da essência humana são, para Marx, o trabalho (objetivação), a sociabilidade, a universalidade, a consciência e a liberdade”. E, comentando, continua: “A essência humana, portanto, não é o que “esteve sempre presente” na humanidade (para não falar mesmo de cada indivíduo), mas a realização gradual e contínua das *possibilidades* imanentes à humanidade, ao gênero humano”.

O tratamento detalhado destas determinações requereria algo mais do que um simples artigo e não julgamos que se faça necessário para o fim particular deste texto. Procuraremos apenas pincelar os contornos fundamentais.

Percebemos, primeiramente, que o homem é um ser natural. Um ser que participa da natureza, pois acolhe em si, como parte integrante do seu próprio ser, elementos orgânicos e inorgânicos, sem os quais não poderia subsistir. Ainda que, no decorrer do processo de humanização, esta simbiose e até dependência da natureza, venha a ser flexibilizada, mediatizada, profundamente alterada, jamais poderá deixar de existir, pois somente um ser puramente espiritual pode prescindir dela.

No entanto, o homem não é apenas um ser natural, mas um ser natural-humano, natural-social. Pois a sua especificidade como ser humano consiste precisamente em que, a partir desta base natural, ele se configura como um ser cada vez mais social, mais afastado da natureza (ganhando a própria base natural um caráter cada vez mais social). O processo natural criou este ser com determinadas potencialidades, cuja atualização tem como núcleo decisivo o ato do trabalho. Trabalhar significa objetivar-se, isto é, criar objetos que, por um lado, satisfarão as necessidades e, por outro lado, explicitarão, em graus sempre mais complexos e diversificados, as suas potencialidades, permitindo ao homem ver naquilo que ele produz a sua auto-realização. Por isso, Marx diz que a história é o livro aberto das faculdades humanas. Um homem que não criasse objetos simplesmente não existiria e, em princípio, tanto mais rico é o homem em humanidade quanto mais multiforme for a sua criação.

Trabalhar significa, também, propor conscientemente fins a serem atingidos. Para isto faz-se necessária a captura da objetividade, que permita atuar sobre ela, transformando-a e adequando-a à consecução dos fins pretendidos. Significa, além disso, a capacidade de fazer perguntas e de realizar escolhas entre alternativas diversas, escapando, dessa forma, do determinismo genético imposto aos outros seres. Por esse processo, o homem demonstra o seu caráter ativo, ou seja, a sua capacidade de superar as imposições da natureza — tanto natural quanto social —, de apreender as leis que a

governam e de intervir para modificá-la e torná-la apta à satisfação de necessidades cada vez mais diversificadas. Deste modo, crescer em humanidade consiste em expandir sempre mais o grau de autodeterminação, de liberdade.

Mas o trabalho também revela que o homem é um ser social e universal. Como mostra muito bem Lukács, o ser social é um composto de dois pólos em união indissolúvel: o pólo da genericidade e o pólo da individualidade. Ser genérico significa ter a capacidade de tornar seu tudo aquilo que é produzido pela totalidade da humanidade — quer material, quer espiritual — e de contribuir, pelo exercício das suas faculdades, para o enriquecimento comum. Disso resulta que o homem é um ser eminentemente social, que nenhum homem pode tornar-se homem isoladamente, mas apenas através da interatividade social. Tornar-se homem, então, implica um constante vai-vem entre o pólo genérico e o pólo individual. Tanto mais rico é o gênero quanto mais ricos, densos e multiformes são os indivíduos e vice-versa.

Sendo assim, o homem só se afirma como ser propriamente humano, na medida em que desenvolve livremente suas potencialidades físicas e espirituais; sente-se bem naquilo que faz; realiza algo voluntariamente e não premido pela necessidade natural ou por coação social; tem o domínio daquilo que faz enquanto processo e enquanto produto; quando a sua atividade é uma expressão de uma vida física e espiritual rica e multifacetada; quando pode desfrutar do produto do seu trabalho; quando ele se reconhece na realidade criada como a sua realidade, expressão da sua liberdade; quando as relações com os outros homens são relações de mútua edificação, de mútuo enriquecimento; enfim, quando o conjunto do processo social é dominado, livre e conscientemente, pela totalidade dos indivíduos que socializam suas energias e vêem satisfeitas as suas necessidades.

Afirmar — como muitos fazem — que isto é utópico, especulativo, impossível, requer, pelo menos, se a tentativa for séria, um rigor e uma solidez de argumentação dos quais não se vê vestígio algum naqueles que a isto se abalançam.

Por mais que tudo que dissemos acima seja discutível e necessariamente aprofundável, uma coisa salta aos olhos de imediato: o homem concreto, o homem todo, com suas carências e potencialidades, é que assume a centralidade do processo, e não a coisa, o produto. Todo o processo é visto sob a ótica da autoconstrução humana e não da produção da riqueza. Riqueza, tecnologia, desenvolvimento, forças produtivas, relações de produção têm como referência central o homem em seu devenir concreto. Este processo de autoedificação humana é que se torna o divisor de águas entre o que promove e o que impede o pleno desenvolvimento humano. A coisa é tão cristalina que, se a questão fosse meramente racional, a maioria dos problemas básicos da humanidade já estaria resolvida. Veja-se, por exemplo, a questão da fome. Sabe-se que existe tecnologia suficiente para, em pouco tempo, erradicar a fome no mundo inteiro. Não cremos que exista discordância quanto ao fato de que o homem se vê ferido em sua dignidade humana quando não tem sequer o alimento de que necessita. O que impede, então, que a fome seja eliminada? Simplesmente relações sociais perversas, que privilegiam, apesar de todo discurso em contrário, a reprodução do capital e não a realização efetiva e plena do homem.

Criticando a noção de riqueza própria da economia política, Marx (1989:202) diz o seguinte:

Estamos a ver como, em lugar da riqueza e da pobreza da economia política, aparece um homem rico e a plenitude da necessidade humana. O homem rico e ao mesmo tempo o homem que necessita de uma totalidade de manifestações humanas é aquele cuja realização existe como urgência natural interna, como necessidade.

O objeto exterior, portanto, só é efetivamente riqueza humana, quando é a objetivação, a confirmação, a explicitação da riqueza multilateral das potencialidades humanas. Quando o processo de trabalho representa a degradação, a perversão, o estranhamento, a supressão das possibilidades humanas — e isto acontece neste sistema, sob formas diferentes, tanto para os ricos como para os pobres — então a riqueza não é de fato riqueza, mas pobreza. E veja-se que não há, em tudo isso, um grão de moralismo ou de humanismo cristão. Não se trata de deplorar que os ricos sejam ricos à custa dos pobres. Nem sequer de fazer referência ao ridículo conceito de “função social” da propriedade privada. Trata-se apenas de perceber o que acontece de mais profundo no interior da objetividade do processo de trabalho. A riqueza produzida sob a forma de mercadoria, pelo processo da livre iniciativa, por maior que seja, é pobreza humana, porque é a expressão de um homem mutilado, degradado, interiormente empobrecido. Daí a monumental perversão que significa dizer que um país é rico quando a maioria da população nem sequer tem acesso aos bens

básicos necessários.

Esta é a questão decisiva, o parâmetro com o qual deve ser examinado o processo social, e não os conceitos reificados de desenvolvimento, per capita e nem sequer o conceito de nível de vida, conceito este empirista, que não atinge as raízes mais profundas da entificação social. Um nível elevado de vida pode também ser profundamente alienado. Já dizia Marx que a diferença da alienação entre os ricos e os pobres está em que os ricos se sentem bem dentro dela, estão no seu meio, ao passo que os pobres se sentem mal. Muito antes da pobre economia política gorbatcheviana e da aparentemente progressista economia atual, Marx reconheceu a capacidade do sistema de mercado de revolucionar permanentemente o sistema produtivo e de ampliar a produção material. Mas ao contrário destes senhores, também reconheceu que ele só pode fazer isto contraditoriamente, ou seja, produzindo ao mesmo tempo a riqueza e a miséria. Como diz J. Chasin (1987), não é pelos seus defeitos mais conhecidos que o capital ainda não conseguiu atender as necessidades de toda a humanidade. É pelas suas maiores virtudes, ou seja, pelo imenso desenvolvimento tecnológico, mas levado a efeito sob relações sociais contraditórias que lhe são próprias, que acumula os benefícios em poucas mãos e a carência apavorante nas mãos da maioria.

3. Mercado e liberdade

Postos estes parâmetros decisivos, voltemos à relação entre mercado e liberdade.

Façamos uma precisão inicial. É evidente que não estamos aqui a discutir se, em determinado momento histórico ou em determinado país, é preciso combinar formas de produção mercantis com outras de caráter socializante. Estas questões não se decidem ao nível filosófico, mas ao nível da condução do processo histórico. O que está em discussão, aqui, é apenas se, em princípio, o sistema de mercado, de livre iniciativa e, por extensão, o Estado, temperado com quantas preocupações sociais se quiser, é a melhor forma, apesar dos seus inevitáveis defeitos, de permitir o pleno desenvolvimento humano.

Os que defendem uma resposta afirmativa não são, evidentemente, um todo homogêneo. O espectro, aí, vai desde os neoliberais mais convictos, passando pelos social-democratas até os socialistas democráticos.

Deixando de lado os neoliberais, que defendem a vigência da lei da selva nas relações sociais, o que há de comum na diversidade dos outros democratas? Cremos que a idéia de que o mercado, com uma dose adequada de intervenção do Estado, é a melhor forma de criar a riqueza e de, ao mesmo tempo, distribuí-la o mais equitativamente possível. Deste modo se evita — assim se pensa — a estatização burocratizante e tolhedora das liberdades individuais e, ao mesmo tempo, se coíbe a existência de desigualdades sociais muito intensas. Teríamos, então, um sistema moderado: nem liberal *avant-la-lettre*, nem socialista ortodoxo. Pelo expurgo das piores qualidades de cada um, obteríamos um sistema composto pelo que há de melhor nos dois. Que isto seja dito sob as formas mais rudes ou sofisticadas, não altera a essência da questão.

Segundo esses pensadores, tanto o sistema de mercado puro, quanto o sistema socialista têm o seu lado bom e o seu lado mau. O lado bom do primeiro está em que favorece a liberdade, a criatividade, a iniciativa pessoal dos indivíduos, o desenvolvimento das qualidades particulares de cada um, providencia estímulos materiais e ideológicos (sucesso, respeito, consideração, etc.), para a atividade das pessoas. Além disso, favorece, quando plenamente desenvolvido, a existência das liberdades civis. Mais ainda, através da concorrência, equilibra os preços, estimula o aumento da produção, em quantidade e qualidade, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, propiciando, com isso, melhores condições para resolver os problemas da humanidade. Seu lado mau está em que, como o homem é um ser egoísta, o mercado, entregue a si mesmo, tenderá a se guiar pela lei do mais forte, pelo interesse particular e daí a descambar para o que Hobbes já tinha denominado como o “*bellum omnium contra omnes*”.

Por sua vez, o lado bom do socialismo está em que suas preocupações sociais o levam a dar ênfase à distribuição mais equitativa das riquezas, a prestar mais atenção ao conjunto da sociedade, a se voltar para aquelas camadas da população menos privilegiadas. Mas ele também tem o seu lado mau. O planejamento estatal centralizado tende a enrijecer todo o funcionamento da economia, cria uma série de problemas burocráticos, impede a formação dos preços pelos custos de produção, desestimula a produção, rebaixa o nível de qualidade, leva à estagnação e ao atraso científico e

tecnológico, favorece o absentéismo do trabalho pela falta de estímulos. Além disso, tende a criar um Estado todo-poderoso, restringe a participação política, o livre desenvolvimento dos indivíduos, a iniciativa pessoal e suprime as liberdades civis.

Frente a tudo isso, manda a sensatez que, não podendo criar o melhor dos mundos, como seria desejável, se procure construir o melhor dos mundos possível. E isso consiste em eliminar os lados maus tanto do sistema de mercado como do socialismo e preservar os seus lados bons, fazendo uma síntese destes últimos. Teríamos, assim, o sistema de mercado, desbastado dos seus vícios e temperado com as preocupações sociais próprias do socialismo. Que os liberais puxem mais para o lado do mercado e os socialistas democráticos para o lado das preocupações sociais, com propostas de distribuição mais equitativa, autogestão da produção e democratização do Estado, não altera a essência da questão, apenas a sua forma externa.

Quem conhece Marx, dificilmente terá deixado de lembrar de sua crítica a Proudhon. Pois, segundo Marx, a dialética proudhoniana consiste exatamente em constatar que todas as coisas têm um lado bom e um lado mau; donde concluía que o melhor dos mundos resultaria da supressão do lado mau e da conservação do lado bom.

Aliás, parece que nessa trilha nada se está criando de novo. Simplesmente, está-se recorrendo ao baú da vovó, dando uma roupagem nova a velhas idéias. Seria muito instrutivo, coisa que não podemos fazer aqui, revisitar os clássicos da economia e da política. A história se repete...

Pena que a realidade não vista esse figurino. Esses senhores esqueceram que a realidade social não é feita de coisas manipuláveis arbitrariamente. Que o liberalismo de todos os matizes faça isto, compreende-se: é da sua natureza. Mas, que se queira fazer passar essa velharia por socialismo, só depõe contra aqueles que assim pensam e sempre tem uma vítima: o pleno desenvolvimento dos homens concretos.

Opondo-se aos que consideram o mercado como o medium mais adequado para o desenvolvimento humano, Marx endereça-lhes uma crítica certa. Segundo ele (1978:v.II,169):

...é inépcia considerar a livre concorrência como o último desenvolvimento da liberdade humana e a negação da livre concorrência=negação da liberdade individual e da produção social fundada na liberdade individual. Não se trata, precisamente, nada mais do que do desenvolvimento livre sobre uma base limitada, a base da dominação do capital. Enfim, esse tipo de liberdade individual é ao mesmo tempo a abolição mais plena de toda liberdade individual e a submissão cabal da individualidade a condições sociais que adotam a forma de poderes objetivos, inclusive de coisas poderosíssimas, de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam entre si.

A crítica é radical. O sistema de mercado não só não é o meio mais apropriado para o desenvolvimento do homem, como é a forma mais plena da negação da liberdade. Mais plena porque, quando o capital atinge a sua maturidade opera de forma tão sutil e astuciosa que aqueles a quem a liberdade é roubada não só não percebem como ainda lhe agradecem por torná-los “livres”.

Bem se faria em aprender de Marx, em vez de desfazer-se dele apressadamente, o que é o movimento filosófico-científico que permite superar o empirismo e apreender a realidade como totalidade concreta. Não há, em Marx, nenhum meio termo, nenhum tempero, nenhuma moderação. A simples radicalidade. Não política, nem ética, apenas ontológica.

Afinal, o que é o mercado, a livre iniciativa? Uma forma de relação entre os homens onde dominam a compra-e-venda da força de trabalho, a propriedade privada e a divisão social do trabalho. Ora, força de trabalho nada mais é do que as energias físicas e espirituais dos homens, a sua vida, a sua humanidade, o seu próprio ser. Ao alienar estas suas energias e ao permitir (sem outra opção que a morte) que sejam apropriadas privadamente e que, como trabalho acumulado (capital), se transformem numa força estranha, poderosa e hostil ao seu próprio desenvolvimento, o trabalhador — nesta sua relação com o capitalista — está dando origem a um sistema que rouba ao homem o que ele tem de mais precioso, a sua liberdade e, com ela, a possibilidade de realizar-se de muitas maneiras, de criar objetos adequados à satisfação das suas necessidades, de ter acesso aos produtos necessários à sua existência, de estabelecer relações sociais fraternas; enfim, de construir um mundo, no qual o valor mais importante, não apenas no plano do discurso, mas no plano da efetividade real, seja a sua plena realização.

O que o homem está perdendo neste processo é o domínio consciente sobre a sua própria objetivação. Não perde apenas o acesso aos bens por ele produzidos — acesso permitido em parte e a pequena parcela da humanidade. Ele se vê expropriado de muito mais: de reger, com consciência

e liberdade, o processo de autoconstrução. É como se — e é isto que de fato acontece, enquanto o processo é regido pelo capital — sua entificação fosse dirigida por outro ser, por outra vontade que não a sua. As conseqüências disto são brutais: a mais plena perversão do seu próprio ser, do mundo por ele criado e das relações entre os homens. Não por acaso, o mundo atual está em crise: econômica, política, social, ética, religiosa, epistemológica. Crise levada ao extremo, quando a sobrevivência do sistema exige a destruição da riqueza por ele mesmo produzida, quando o cinismo, mais do que expediente ocasional, se tornou o padrão normal de comportamento na vida pública e na vida privada, nas relações entre os países e entre os homens.

Na verdade, o que está em jogo nesta polêmica, como núcleo fundamental, é a questão da liberdade, cerne da autoconstrução humana.

Do lado liberal, a liberdade é entendida como a autonomia do indivíduo face aos excessos do poder do mercado e do Estado. Para o liberal, a questão é de forma, não de conteúdo. Se o Estado for moderado e o mercado disciplinado, estará criado o melhor ambiente para que floresça a liberdade humana. Ele não se dá conta — e não é por acaso, mas por causa do seu ângulo de visão socialmente gerado — que, mesmo que a forma externa mude, a essência permanece inalterada. O que anula a liberdade humana não é a maior ou menor intervenção do Estado, a maior ou menor selvageria do mercado. Isto pode tornar a situação mais ou menos brutal, mais ou menos agressiva. O que anula a liberdade é a própria existência do mercado e de sua expressão política que é o Estado. Onde o mercado, mesmo disciplinado, rege a vida social, é o capital que comanda e onde manda o capital, quem é livre não é o trabalho vivo, o homem concreto, mas o trabalho morto.

Livre da excessiva intervenção do Estado e da selvageria do mercado, o homem tem apenas a ilusão da liberdade, mas não a liberdade efetiva. Ele continua escravo do trabalho morto, que comanda e perverte toda a sua vida, só que, agora, de forma sutil, astuciosa, cheia de gentilezas e com o consentimento do próprio escravo. Livres da excessiva intervenção do Estado e da selvageria do mercado, os homens continuarão opostos uns aos outros, egoístas, centrados em si mesmos, voltados para os seus interesses particulares, e isto não apenas nos países periféricos, mas em qualquer país do mundo.

A razão liberal é uma razão míope. Ela não consegue ver para além dos países europeus, em especial dos escandinavos: ali está o socialismo realizado democraticamente, o mais é questão de aperfeiçoamento. É impressionante o desgarramento da razão neste final do segundo milênio. Ela só vê o movimento fenomênico, superficial. Por isso, é capaz de pensar que o indivíduo pode ser livre, solidário, fraterno, embora suas relações mais decisivas, aquelas que configuram o núcleo mais profundo do seu ser, sejam de oposição, de competição, de antagonismo.

O processo social, para o liberal, é constituído pela interação de indivíduos pré-existentes à sociedade, autônomos, dotados de uma natureza natural. O caráter social dos indivíduos deriva simplesmente do fato de viverem em sociedade e de se influenciarem mutuamente. Estes indivíduos serão tanto mais livres, quanto mais puderem fazer o que quiserem, desde que não prejudiquem os outros. Mas, o que é “prejudicar” os outros é estabelecido pela lei. Logo, o respeito aos direitos legalmente estabelecidos e ao ordenamento jurídico — incluindo aí a possibilidade de modificá-lo, sempre dentro da lei, — é que torna o indivíduo livre. Se, por suma conveniência, a lei estabelece que a propriedade privada, a livre iniciativa são direitos e que, ainda mais, possuem um caráter de direitos fundamentais, inalienáveis e intocáveis — a não ser para aperfeiçoá-los, — então teremos a exploração e a dominação do homem pelo homem sancionadas como parâmetro inultrapassável da liberdade humana.

É exatamente por isso que o conceito liberal de liberdade tem uma forte conotação jurídico-política, mesmo quando fala em direitos sociais, os tão falados direitos sociais, tais como o direito ao trabalho, à saúde, à educação, etc. Tais direitos não são mais do que a expressão jurídico-política da liberdade. De fato, a consagração da falta de liberdade.

Tomemos, por exemplo, o direito ao trabalho. Em que consiste ele? Imediatamente, em poder dispor de um emprego que garanta uma renda capaz de satisfazer as suas necessidades. De fato, ele significa a possibilidade de vender a sua força de trabalho, através de um contrato sancionado pela lei. Que esta venda seja feita sob as condições brutais dos países do 3º, 4º, 5º mundos ou do 1º mundo, e especialmente dos países escandinavos, faz certamente muita diferença para as concretas situações de vida das pessoas, mas não altera a essência da questão: em ambas se realiza a

apropriação não social das energias físicas e espirituais do trabalhador, com todas as suas conseqüências.

Do lado marxiano, a liberdade é entendida como um processo eminentemente social. No preciso sentido de que nem o indivíduo nem o gênero humano existiriam sem a interação dos homens. Basta ver a diferença entre o ser social e os seres naturais. Cada animal é apenas o representante individual de um gênero mudo, quer dizer, não há o enriquecimento do indivíduo pela espécie e vice-versa, a não ser em termos genéticos. Com o homem o que acontece é diferente. O indivíduo constrói-se como indivíduo (livre, racional, social) e a humanidade se torna algo mais do que a simples soma de átomos, pela interatividade que se realiza entre os homens. Individualidade e universalidade são dois pólos de um único ser social. O vai-vem entre estes dois pólos, complexo, contraditório, mas indissolúvel é que dá origem, ao mesmo tempo, ao indivíduo e ao gênero humano. Nesta perspectiva é que se entende a afirmação de Marx (1981:104) de que “o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos”.

Mas é de suma importância acentuar que, quando se pretende aferir se a forma concreta da interatividade é produtora de liberdade e de que liberdade, é preciso tomar em consideração a concretude da vida humana e não apenas o seu momento jurídico-político. Tomar como ponto de referência este último, é o erro que sempre comete o liberal, seja ele neo, social ou socialista. As relações que se originam entre os homens a partir da produção constituem o solo ontológico, a raiz da totalidade social. Nem se diga que quando as máquinas substituírem praticamente os homens na produção, esta não mais será o fundamento do ser social. Continuará a sê-lo exatamente por ser realizada de uma forma que permita aos homens desenvolver aquilo que mais os caracteriza como homens, que é a sua espiritualidade. Por isso mesmo, a possibilidade de participação na comunidade política, o exercício da cidadania, mas a exclusão da comunidade social (e por comunidade social entendemos a concretude da vida real), jamais poderá criar homens plenamente livres.

Deste modo, o acesso do indivíduo aos bens materiais e espirituais gerados pelo conjunto da humanidade, assimilando-os como seu ser e a socialização das energias físicas e espirituais, tornando-as patrimônio de toda a humanidade, é condição indispensável para que se abra um novo patamar, desta vez ilimitado, de autoconstrução do indivíduo e da humanidade. Como diz J. Chasin (1989:11):

... o trabalhador poderá ser um indivíduo livre, entre individualidades livres, *se e somente se* tiver acesso efetivo aos meios de subsistência e em escala crescente, que corresponda à ampliação e à renovação de seu gradiente de necessidades humanas (materiais e espirituais), próprias à construção de sua personalidade, e, simultaneamente — *sine qua non* — se exercer a responsabilidade social da autodeterminação do trabalho. É do que consiste, em seu fulcro, a ‘organização livre dos trabalhadores livres’, ou seja: a sociabilidade ordenada pelo trabalho vivo, ou, como Marx a chamou, “a sociedade humana ou a humanidade social.

A submissão a uma força estranha, socialmente gerada e que rege todo o processo de entificação social segundo a lógica do trabalho morto (capital) e não do trabalho vivo (homem concreto) torna impossível a construção da autêntica e concreta liberdade humana. E por concreto e autêntico entendemos o domínio livre e consciente da totalidade do processo social e não apenas do seu momento jurídico-político.

Para que algum desavisado não pense que estamos propondo o planejamento da vida nos mínimos detalhes, esclarecemos que este domínio significa que não haja alguma força externa regendo este processo, mas que seja apenas a expressão de uma interatividade humana não alienada. Para ilustrar, a existência de fenômenos naturais (terremotos, etc), não inteiramente controláveis, de forma alguma inviabilizaria a regência humana do processo social.

É por isso, pela submissão a uma força estranha, que a sociabilidade regida pelo capital (mercado, livre iniciativa), ainda que constitua um progresso na história da humanidade, é intrinsecamente parcial, limitada, não indefinidamente aperfeiçoável. Relações sociais fundadas na transformação da força de trabalho em mercadoria, na propriedade privada, na concorrência, na oposição dos homens uns aos outros, tiveram seu papel histórico na construção da liberdade humana, mas numa forma essencialmente limitada.

Muitas vezes se confunde — ou por má-fé ou por falta de rigor socialmente determinada — uma forma histórica de liberdade com a liberdade *tout court*. É o caso da liberdade gerada pelo sistema de mercado. Deste modo, apagam-se as diferenças e esta forma específica de liberdade recebe o

estatuto de forma universal. Velho truque de uma razão manipuladora que faz passar por universais interesses que são particulares.

Vale lembrar que o fato de ser parcial e limitada a liberdade sob a regência do capital, não significa que deva ser menosprezada e menos ainda que se advogue — como se acusa a proposta socialista de fazer — a sua supressão para substituí-la pela coerção em nome de um suposto interesse universal. É preciso lembrar mais uma vez: não existe um suposto interesse universal como valor abstrato, para cuja consecução qualquer meio seria legítimo. O que existe é apenas um universal concreto, ou seja, o ser social como esta processualidade que gera, ao mesmo tempo, o gênero e os indivíduos humanos. Nas palavras de Sérgio Lessa (1991:12):

Pois, o desenvolvimento das máximas potencialidades individuais apenas pode se dar em indissolúvel conexão com o desenvolvimento do gênero como um todo. É o desenvolvimento deste que lança as bases, que torna possível e, ao mesmo tempo, exige, a construção social de individualidades cada vez mais complexas, ricas, multifacetadas. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da individualidade é a base sem a qual qualquer desenvolvimento do gênero é inviabilizado.

Portanto, suprimir o livre desenvolvimento dos indivíduos em nome de um suposto interesse universal, pode ser tudo, menos socialismo, menos a propositura marxiana. Segundo Marx (1977:99), uma única coisa deve ser supressa, com todas as suas conseqüências: “... o poder de subjugar o trabalho alheio por meio dessa apropriação (do trabalho)”.

Mas, e a supressão das liberdades civis nos países chamados socialistas? Todos aqueles aspectos negativos que acima enumeramos como sendo o lado mau do socialismo mostram simplesmente que de socialista só tinha o nome. Lamentavelmente, a maioria das discussões que envolvem a questão do socialismo tomam como referência — a favor ou contra — o processo vivido pelos países do leste europeu, como se aquilo tivesse sido realmente socialismo. Um tal pressuposto inviabiliza *in limine* qualquer discussão. Por outro lado, o debate também resulta infrutífero quando se opõe ao processo realmente acontecido, uma idéia abstrata de socialismo, uma doutrina “pura”, da qual os homens concretos se teriam desviado. É ingênuo supor que exista uma teoria prévia do socialismo, como um figurino pré-fabricado, ao qual o andamento da realidade deveria se amoldar. A teoria — enquanto indicação prospectiva — não pode ser mais do que um balizamento, a existência de determinações essenciais e genéricas, abstraídas analiticamente do próprio ser social, que serão convertidas em estratégias e táticas em cada momento histórico concreto. E mais, sujeitas à revisão e ao enriquecimento no interior do próprio processo. Deste modo, os homens poderão se defrontar com situações concretas em que a complexidade e a contraditoriedade da realidade dificultarão ao extremo o prosseguimento na direção indicada por aqueles parâmetros. Teoria e prática continuarão a ser realizadas, então, num intercondicionamento que dará origem a uma entificação cada vez mais afastada das indicações originais. É o que aconteceu com as tentativas socialistas. É por isso que hoje nos vemos na situação de ter que retomar, teórica e praticamente, o caminho a partir daquelas indicações originais só que, evidentemente, tendo que levar em conta as modificações que se operaram na própria realidade.

E o pluralismo político, onde fica? Eis um outro falso dilema: ou pluralismo ou monolitismo. Mas, na perspectiva marxiana, o que se opõe ao pluralismo não é a existência de um partido único e sim a livre organização dos indivíduos, só que liberada da possibilidade de apropriar-se do trabalho alheio para subjugar os outros homens. Pluralismo político representa, essencialmente, uma forma de dominação de classe. Ao invés de ser a expressão da liberdade, ele é apenas a expressão de uma forma particular, específica, histórica, da liberdade, liberdade gerada pelo capital. Daí a necessidade de superação do pluralismo político, não porém em direção ao monolitismo e sim à efetiva liberdade de todos os homens. O pluralismo funda-se na existência das classes sociais. Inexistindo classes e a exploração e a dominação nelas fundadas, nem por isso deixarão de existir interesses, muito diversificados. Nem poderia ser diferente. E a possibilidade de organizar-se para defendê-los é condição indispensável para a existência de indivíduos livres. A única coisa que estará interdita será a organização com fins de violência armada para instituir uma forma de produção que signifique a apropriação do trabalho alheio, com todas as suas conseqüências. É claro que, se faltarem as bases materiais, de nada adiantará a vontade política e nem sequer uma consciência socialista. A coerção somente se tornará desnecessária se o novo modo de produção for capaz, pelo seu alto desenvolvimento das forças produtivas, de satisfazer o conjunto das necessidades humanas

em grau que permita aos indivíduos sentir o seu efetivo crescimento.

Ao contrário da conveniente ou ignorante oposição entre capitalismo e socialismo dito real, o que se deve opor ao capitalismo é o socialismo efetivo, ou seja, uma forma de sociabilidade em que se conjuguem um grande desenvolvimento das forças produtivas para o atendimento das necessidades de todos e a regência do trabalho vivo sobre a totalidade do processo social. No momento em que se combinarem estes dois elementos, aparecerão a nu todas as limitações e desvantagens do sistema de mercado. Até agora isto nunca aconteceu. E somente se e quando isto acontecer se poderá falar em socialismo, em plena liberdade humana. Vê-se, então, o tamanho do descaminho em que se encontram as forças ditas de esquerda a nível mundial. Pois todo o seu empenho, tanto teórico como prático, está na luta pela democracia, ao passo que o socialismo efetivo implica necessariamente em ultrapassar, e para a frente, a democracia, que é expressão política da plenitude do capital. O problema é que quando se fala em socialismo democrático se estão resolvendo as questões do ponto de vista da política e não da vida real. E o ponto de vista da política é sempre limitado e parcial. Pensa-se em socialismo como a extensão mais plena dos direitos que configuram a cidadania a todos os indivíduos, considerando que muitos são, hoje, excluídos deles. Já vimos que os direitos do cidadão, mesmo os chamados direitos sociais, não desbordam os parâmetros fundamentais postos pelo capital.

A esquerda está extraviada porque a razão que a orienta é uma razão política. E a razão política, por mais aperfeiçoada que seja, é sempre uma razão fenomênica. A esquerda simplesmente perdeu de vista as questões fundamentais que articulam o conjunto da propositura socialista. Ao tomar o caminho da democracia, ela acaba por se situar no terreno do adversário, terreno em que ele detém todas as vantagens.

É um engano monumental e de conseqüências catastróficas pensar que a economia de mercado, desde que expurgada dos seus defeitos pelo exercício da democracia, seja o caminho para a elevação do padrão de ser de toda a humanidade. Como diz J. Chasin (1989:34):

A democracia, não por constituir a forma originária da sociabilidade do capital, mas por ser a *forma acabada da liberdade limitada*, tem de ficar para trás, quando se trata de ampliar, de expandir, de dar prosseguimento à edificação da própria liberdade. Tem de ser ultrapassada como desobstrução da rota que conduz a níveis mais elevados de liberdade ou emancipação. Caminho que não é, nem pode ser, a dilatação da liberdade política, uma vez que esta — a democracia — é a sua forma final. (...) Determinado que a liberdade política é a liberdade restrita em âmbito abstrato, o desafio que se estabelece, em realidade, é o da progressão no sentido da liberdade irrestrita (o que não significa indeterminada e absoluta) em âmbito concreto. Isto é, não mais simples liberdade política, mas a complexa liberdade social.

De tudo o que dissemos até agora resulta clara a incompatibilidade entre mercado e plena liberdade humana. Que é condição indispensável para que o homem possa ser efetivamente livre, a supressão do mercado, da livre iniciativa, da concorrência, enfim, do capital e dos seus corolários políticos, o Estado, a democracia, a cidadania. O mercado foi certamente um instrumento que possibilitou, ainda que à custa de imensos sacrifícios, a criação de muita riqueza. Nada disto o eleva à condição de categoria eterna. Poderá durar muito. A humanidade poderá até não conseguir superá-lo. Mas se e enquanto isto não acontecer, a autoedificação humana, individual e genérica, livre, densa, multifacetada, estará interdita e estacionada na forma da barbárie produzida e reproduzida pela mercadoria.