

IVO TONET

DEMOCRACIA OU LIBERDADE

Democracia e cidadania são incompatíveis com o socialismo? É possível advogar a extinção do Estado, da democracia e da cidadania sem cair na anarquia ou na ditadura? Defender a possibilidade e a necessidade da revolução, no sentido de uma radical superação da ordem social regida pelo capital, será ainda razoável nestes dias de neoliberalismo e pós-modernidade? E serão o mercado e a livre iniciativa condição e sinônimo de liberdade? É ainda razoável falar hoje em esquerda e direita? Emancipação política ou emancipação humana: qual o horizonte para uma humanidade realmente autêntica? Que sentido tem a conversão democrática da esquerda e será este o melhor caminho para uma sociedade mais justa? Por que o pluralismo metodológico, tido hoje como a postura mais correta para a produção do conhecimento científico, é um equívoco? Por que há, no limite, uma incomensurabilidade entre as concepções gnoseológica e ontológica de ciência e quais as suas implicações sociais?

Estas e muitas outras questões, centradas na reflexão sobre a superação da atual ordem social são discutidas nos textos reunidos neste livro.

Ivo Tonet é professor do Departamento de Filosofia da UFAL, mestre em filosofia pela UFMG, membro da editoria da revista *Praxis* e membro do Conselho de Colaboradores da revista *Crítica Marxista*.

Sumário

- *Prefácio à primeira edição*
- *Prefácio à segunda edição*
- Revolução Francesa: de 1789 a 1989
- Do Conceito de Sociedade Civil
- Mercado e Liberdade
- Utopia Mal Armada
- A Propósito de *Glosas críticas*
- Socialismo e Democracia
- Cidadão ou Homem Livre?
- A Crise das Ciências Sociais
- Pluralismo Metodológico: Falso Caminho
- Ciência: Quando o Diálogo Se Torna Impossível
- *Referências Bibliográficas*

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Este livro foi publicado, pela primeira vez, em 1977. Suas idéias fundamentais eram: 1) A defesa da razão como instrumento privilegiado de compreensão do mundo e, portanto, do norteamento de sua transformação. 2) A defesa da idéia de que a atual forma de sociabilidade, regida pelo capital, aí incluídas a democracia e a cidadania, não só não tem como resolver os grandes problemas postos hoje para a humanidade, como ainda os está agravando enormemente. Impõe-se, portanto, como meta maior, não o aprofundamento da democracia, mas a superação integral da sociabilidade capitalista e a retomada do ideário socialista. Deixando claro, porém, que socialismo, entendido como o controle consciente e coletivo dos homens (trabalhadores associados) sobre o processo de produção e, com base nisto, sobre o conjunto do processo social, é um patamar de liberdade e de humanidade muito superior àquele que se expressa na democracia e na cidadania.

A atualidade e a relevância das idéias expressas neste livro saltam aos olhos. Por um lado, a defesa da razão continua a ser uma tarefa importantíssima, dada a intensificação dos ataques de toda ordem contra ela. Por outro lado, a intensificação da crise do capital, com todas as suas perversas conseqüências para a humanidade, e o abandono cada vez mais significativo do objetivo revolucionário-socialista pela esquerda em favor da “humanização” do capital, tornam mais imperiosa ainda a defesa da idéia de que não a democracia e a cidadania, mas a emancipação humana deve ser o grande objetivo da nossa luta.

Maceió, fevereiro de 2002

Ivo Tonet

PREFÁCIO

A tônica do debate social contemporâneo é bem definida por E. Hobsbawn quando diz que, atualmente, as divergências entre liberais e socialistas não dizem mais respeito ao socialismo, mas sim ao capitalismo. O que significa afirmar que está fora de cogitação a possibilidade de superar a ordem do capital. Trata-se, apenas, de aperfeiçoá-la.

Que os liberais assim pensem, compreende-se. Afinal, não se pode pedir aos liberais que tomem posição contra o capitalismo. Mas os malabarismos que os socialistas “moderados” têm que fazer para distinguir-se dos liberais depois de ter aberto mão — sob as mais variadas formas — da superação da exploração do homem pelo homem, são realmente extraordinários. Aceito como ponto de partida o aperfeiçoamento gradativo desta ordem social — ainda quando isto seja visto como um passo para ultrapassá-la — todo o raciocínio se torna dicotômico: ou socialismo (dito real) ou capitalismo (com “controle social”); ou reforma ou revolução (segundo o “modelo” leninista); ou ditadura ou democracia; ou monolitismo ou pluralismo; ou igualdade ou liberdade; ou dogmatismo ou pluralismo; ou o utópico ou o “possível”. E então, toda tentativa de defender a superação radical da atual ordem social é rotulada de utópica, romântica, ortodoxa, fechada, sectária, etc. O que implica, também, em extraordinários esforços para desqualificar o marxismo como o método mais adequado — e, por sua própria constituição, um método necessariamente crítico e aberto — para pensar o mundo e orientar a sua transformação.

Uma concepção de socialismo que oscilava entre o idealismo e o determinismo, às vezes combinando ecleticamente os dois, foi responsável pela melancólica situação a que se encontra reduzido, em sua expressão majoritária, o pensamento socialista atual. Com a debâcle do que era tido como socialismo e sua correspondente teoria, aquele pensamento ficou sem ponto de apoio e se viu compelido a abraçar aquilo que antes criticava: a perenização da ordem do capital.

É nossa convicção que não é preciso ser dogmático, sectário, utópico, romântico, fechado ao debate, partidário do socialismo (dito real), da ditadura ou da igualdade contra a liberdade para defender o marxismo como o método mais adequado — o que, de modo nenhum, exclui o debate com outras metodologias — para capturar o processo social e para defender o socialismo como o patamar superior da existência humana, possível, mas não inevitável.

Os textos aqui reunidos, que cobrem o período de 1989 a 1996, pretendem contribuir para mostrar, com argumentos e não apenas com profissões de fé, que a superação integral da ordem do capital é uma possibilidade real — ainda que só uma possibilidade — e uma necessidade indeclinável para que a humanidade possa elevar-se a um nível superior de existência. Pretendem também mostrar que não é necessário optar por qualquer uma das alternativas propostas pelos dilemas acima referidos, para sustentar uma mudança radical na sociabilidade humana. E que o método marxiano, ontologicamente entendido, é o instrumento mais produtivo para esta empreitada.

REVOLUÇÃO FRANCESA: DE 1789 A 1989

A comemoração do bicentenário da Revolução Francesa é um momento muito oportuno para fazermos algumas reflexões sobre as perspectivas do mundo atual.

Estas três palavras — liberdade, igualdade, fraternidade — trazem à nossa mente, de um ou de outro modo, uma outra idéia, que é a da emancipação da humanidade. Esta idéia, que poderíamos caracterizar, genericamente, como sendo a aspiração dos homens de escapar do domínio das forças da natureza, pondo-as ao seu serviço e, ao mesmo tempo, eliminar os males sociais tais como a fome, a pobreza, a miséria, as guerras, a escravidão, a exploração e a dominação, é muito antiga.

Desde a lenda do Paraíso Terrestre bíblico, passando pelas diversas sociedades utópicas criadas ao longo da história do pensamento ocidental, sempre esteve presente esta vontade de construir uma sociedade que funcionasse harmoniosamente e na qual a abundância de riquezas permitisse a satisfação das necessidades de todos.

O processo revolucionário francês, cuja gestação levou décadas e cujo ápice foi atingido em 1789, foi um momento de extraordinária importância na perseguição deste objetivo.

Com efeito, durante centenas de anos e até de alguns milênios, a idéia da emancipação foi, de fato, muito mais uma idéia do que uma possibilidade real. Faltavam as condições objetivas para que ela pudesse tornar-se realidade. Atraso, pobreza, miséria jamais permitiriam nem permitirão a construção de uma sociedade de homens livres, iguais e fraternos.

As condições materiais para que esta idéia pudesse tornar-se real somente começaram a configurar-se quando o capital passou a ser a força propulsora do processo histórico. Não que ele já não estivesse presente de longa data. Antes, porém, de apoderar-se da direção do conjunto da sociedade, ele era um componente entre outros, cada vez mais importante, mas cercado em seus movimentos pelos laços do sistema feudal.

A revolução burguesa, em especial o seu momento francês, representa o rompimento definitivo — o que não quer dizer total — das barreiras econômicas, políticas, sociais e ideológicas que impediam a caminhada universalizante do capital. Desnecessário dizer que se trata de um processo complexo e de modo nenhum linear.

Como sabemos, desde as análises feitas por Marx, o capital é algo que tende a expandir-se constantemente, alargando cada vez mais os seus domínios e subsumindo a si mesmo todo o processo social.

Na sua obra *Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse)*, Marx dá uma bela descrição deste movimento revolucionário do capital. Diz ele (1978, v. 1:362):

Assim como a produção fundada no capital cria por um lado a indústria universal (...), por outro cria um sistema de exploração geral das propriedades naturais e humanas, um sistema de utilidade geral. (...) O capital cria assim a sociedade burguesa e a apropriação universal tanto da natureza quanto da própria relação social pelos membros da sociedade. Daí a grande influência civilizadora do capital; sua produção da sociedade num nível tal, face ao qual todos os anteriores aparecem como desenvolvimentos meramente locais da humanidade e como idolatria da natureza. (...) O capital, conforme a esta sua tendência, também passa por cima das barreiras e preconceitos nacionais, assim como sobre a divinização da natureza, liquida a satisfação tradicional, encerrada dentro de determinados limites e satisfeita consigo mesma, das necessidades existentes e a reprodução do velho modo de vida. Opera destrutivamente contra tudo isto, é constantemente revolucionário, derruba todas as barreiras que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades, a diversificação da produção e a exploração e o intercâmbio das forças naturais e espirituais.

Ora, neste momento, a classe burguesa, carro-chefe da revolução, tinha a possibilidade real de apresentar um projeto global para a sociedade, capaz de unir ao seu redor todos aqueles que aspiravam por uma sociedade mais igualitária. Não era simplesmente um oportunismo chamar à revolução todos os oprimidos pelo sistema feudal. Era uma proposta real, progressista como se diria hoje, ainda que, por sua própria natureza, limitada.

Além disso, o processo revolucionário francês significava uma aposta na *Razão*, contra tudo aquilo que desejava limitar a sua potência na apreensão do mundo e na *Ação* humana como instrumento capaz de intervir decisivamente nos rumos da história. A revolução demonstrava a possibilidade de dissipar as trevas do obscurantismo e de modificar profundamente as velhas estruturas. Portanto, a possibilidade de o homem ser sujeito da história, não apenas objeto, ser ativo e não apenas passivo diante de estruturas que independessem de sua vontade.

Contudo, é preciso não esquecer que o projeto burguês, apesar de todos os seus aspectos positivos, é um projeto intrinsecamente limitado. Com efeito, trata-se de um projeto de uma classe particular por sua própria natureza, cujos interesses, a longo prazo, não poderiam coincidir com os da totalidade da humanidade. Quando acentuamos a limitação intrínseca do projeto burguês, queremos enfatizar que se trata de uma proposta que não é indefinidamente aperfeiçoável, porque é de tal natureza que traz no seu interior limites inultrapassáveis a não ser que ela mesma seja superada.

O capital, cujas *personnae* são os burgueses, é uma relação essencialmente contraditória. A apropriação da riqueza socialmente produzida por um pequeno número de pessoas que, deste modo, hegemonomizam em seu benefício todo o processo social, é inseparável de sua existência. Nenhum projeto social fundado nesta estrutura poderia pretender satisfazer, a não ser num momento histórico determinado, a totalidade da humanidade.

Os próprios Direitos Humanos, proclamados pela Revolução Francesa, expressam claramente esta limitação estrutural. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1793, em seu artigo 2º dizia (apud Marx, *A Questão Judaica*, 1991:41) “Estes direitos etc. (os direitos naturais e imprescritíveis), são: a igualdade, a liberdade, a segurança, a propriedade”.

Não por acaso a propriedade comparece como um direito natural. Porque ela, de fato, é o fundamento e a configuração de todos os outros direitos.

Comentando estes direitos, diz Marx em *A Questão Judaica* (1991:44):

Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade

E referindo-se à liberdade, assim se expressa ele nos *Grundrisse* (1978:v. II, 169):

Daí, por outro lado, a tolice de considerar a livre concorrência como o último desenvolvimento da liberdade humana e a negação da livre concorrência como igual à negação da liberdade individual e da produção social fundada na liberdade individual. De forma mais precisa, isto nada mais é do que o desenvolvimento livre sobre uma base limitada, a base da dominação do capital. Deste modo, este tipo de liberdade é ao mesmo tempo a abolição mais plena de toda liberdade individual e a subsunção cabal da individualidade a condições sociais que adotam a forma de poderes objetivos e até de coisas poderosíssimas; de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam entre si.

O esmagamento das revoluções proletárias de 1848, na Europa, é o momento em que a burguesia deixa cair definitivamente a máscara e em que são expostos a nu os limites da sua proposta: liberdade, igualdade, fraternidade eram, na raiz, o nome do movimento do capital. Por isso mesmo, foram impiedosamente massacrados aqueles que queriam aprofundar o movimento revolucionário, atacando os próprios fundamentos da desigualdade social.

Entre 1789 e 1989, muitas foram as tentativas feitas pela classe trabalhadora para realizar efetivamente aquilo que a burguesia, por limitações essenciais de sua natureza, não poderia levar a termo. Desde a Comuna de Paris, passando pelas revoluções russa, chinesa, cubana, etc., até os nossos dias, todas elas foram sistematicamente derrotadas e isso ajudou a fortalecer a idéia de que aquelas aspirações não passavam de um sonho que se esfumou no confronto com a dura realidade.

Dois séculos depois, até a idéia de revolução, que agora deveria significar não apenas a realização parcial e limitada dos ideais da Revolução Francesa, mas sua radical e ilimitada efetivação, foi simplesmente banida do horizonte.

Pensar a revolução, hoje, como projeto, isto é, como um reordenamento radical das formas da sociabilidade humana a partir da sua matriz, que é a materialidade das condições de existência, faz a fina flor da intelectualidade torcer o nariz ou, no máximo, lançar um olhar complacente para estes pobres-diabos, utópicos, românticos, messiânicos, presos ao século XIX, que não conseguiram acertar o passo com a história. Pensar em revolução num século romântico como o século XIX, estava bem, mas em pleno século XX, quando até os países “socialistas” estão “retornando” ao seio do capitalismo! Pura perda de tempo!

Mas o que a fina flor da intelectualidade oferece em troca do projeto revolucionário? Umhas poucas idéias: as idéias da limitação da razão, da morte do sujeito e do aperfeiçoamento do existente através da democratização do Estado e do capital.

Vejamos, muito rapidamente, em que consistem estas idéias.

Quanto à limitação da razão. Tomando a razão reificada como parâmetro da racionalidade, afirma-se que ela é incapaz de apreender o mundo na sua integralidade e até a sua raiz, limitando-se a apanhar determinadas parcelas ou determinado nível da realidade. Quando não se afirma simplesmente que o mundo é relativo ao sujeito.

Quanto à morte do sujeito. A idéia de que os homens podem intervir conscientemente para dirigir o seu processo social de autoedificação é declarada ultrapassada. A história não é mais do que o movimento de estruturas, ora econômicas, ora lingüísticas, ora do inconsciente, sobre cuja lógica a ação humana não tem nenhum poder decisivo.

[15]

Como decorrência, se não dá para apanhar o mundo como totalidade pela sua raiz e se não é possível intervir para reordená-lo também pela raiz, sobram, para além do desespero ou da pura acomodação, apenas duas alternativas: ou forçar a mão pelo entesamento da vontade, que se atira a uma tarefa que a razão não sustenta, ou resignar-se a aperfeiçoar o existente, uma vez que superá-lo é impossível.

Esta última é certamente a alternativa mais difundida. Não por acaso! Já que não é factível a superação do capital e do Estado, resta democratizá-los. A participação de todos os cidadãos, no interior do ordenamento político democraticamente estabelecido, é o caminho através do qual serão eliminadas as desigualdades sociais e será criado um mundo de paz e de fraternidade.

Mas voltemos à Revolução Francesa. É de capital importância entender que o horizonte que parietrou a sua realização foi o horizonte da emancipação política. Para compreender a emancipação política, precisamos reportar-nos à natureza da sociedade civil, tal como era concebida por Marx. Na esteira dos pensadores do século XVIII, Marx entende a sociedade civil como o espaço onde têm lugar as relações econômicas. Fundada na propriedade privada, regida pelo capital, ela é atravessada por conflitos radicais entre capital e trabalho, pela concorrência, pelos interesses privados, pela anarquia da produção, pelo individualismo. Nas palavras de Marx (1991: 98-99)

...assim, a sociedade burguesa, em sua totalidade, é a guerra de uns contra os outros, somente delimitados entre si por sua individualidade, o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das amarras dos privilégios.

Para evitar o contínuo dilaceramento do tecido social, que poria em perigo a própria sobrevivência da humanidade, surge, então, o Estado, cuja atribuição fundamental seria a de compatibilizar os interesses particulares com o interesse geral. A constituição do Estado moderno, um dos momentos cruciais da revolução burguesa, é exatamente a proclamação de todos os indivíduos como livres e iguais, sujeitos dos mesmos direitos e regidos pelas mesmas leis. Eis aí a emancipação política: transformar o indivíduo, centrado nos seus interesses particulares e por isso contraposto aos outros homens, em cidadão, em homem público, cujo centro de gravitação é o bem comum.

Contudo, o indivíduo não foi eliminado. Pelo contrário, agora o homem está dividido em dois. A emancipação política simplesmente manifesta a cisão que se operou no homem entre vida pública e vida privada. Como diz Marx (1991:26):

Onde o Estado político atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular.

A emancipação política, portanto, é a expressão do dilaceramento vigente na esfera das relações econômicas. Por isso, por mais plena que ela seja, é sempre parcial, limitada e contraditória. Os indivíduos se tornaram formalmente iguais, formalmente livres, mas as bases mais profundas da desigualdade não foram destruídas. A estrutura da sociedade civil, que é a matriz dos males sociais, não foi substancialmente alterada. Por isso mesmo, no interior do horizonte da emancipação política, os homens não poderiam ser nem livres, nem iguais, nem fraternos.

[16]

Apesar disso, o próprio Marx reconhece, ainda em 1843 em *A Questão Judaica* (1991:28), que

... a emancipação política representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual.

Isto é, do mundo regido pelo capital.

Este horizonte, hoje, já não representa um progresso, mas tão-somente a reiteração da limitação, um entrave a que a humanidade aceda a um nível superior de autoedificação.

A mesma classe que outrora desfraldava a bandeira da liberdade, da igualdade e da fraternidade, hoje é a sua mais ferrenha inimiga. A burguesia empenha-se por todos os meios, dos mais sutis aos mais violentos, em impedir que estas idéias se tornem realidade, porque sabe que isto equivaleria à sua morte. Basta ver que dois terços da humanidade passam fome, hoje, num momento em que estão disponíveis as condições materiais para satisfazer as necessidades de todos os homens. Em vez de resolver os problemas sociais, no mesmo momento em que há um imenso avanço tecnológico, num pólo se acumula a riqueza e no outro, o da maioria, se acumula a miséria.

Tudo o que a perspectiva do capital pode oferecer, neste momento, consiste apenas no aperfeiçoamento das cadeias de ouro que escravizam a humanidade.

É, pois, falso, ver o mundo atual como um desdobramento, ainda que problemático, dos ideais da Revolução Francesa. Pelo contrário, o que vemos é o mais radical abandono destes ideais e a obstinada oposição a que eles se efetivem. A recusa da revolução é exatamente isto, a recusa em atacar os fundamentos da desigualdade, da oposição dos homens uns contra os outros e do cerceamento do livre desenvolvimento dos indivíduos.

Contentar-se, pois, em 1989, com o horizonte da emancipação política é ficar aquém daqueles que fizeram a revolução francesa. Porque, naquele momento, eles lutavam por algo que estava nos limites do possível. Hoje, o limite do possível não é a emancipação política, mas a emancipação humana. Esta consiste, essencialmente, em construir uma forma de sociabilidade tal que: em vez de as forças humanas objetivadas dominarem o processo social, sejam os homens a regê-lo livre e conscientemente; não haja antagonismos sociais fundados na propriedade não social que levem à exploração e à dominação; que as forças de todos os homens, trabalhadores associados, criem uma riqueza que seja posta a serviço de todos e que permita a cada um o desenvolvimento multilateral de sua personalidade. Nada disto será possível sem a superação do capital, da propriedade não social e do Estado, porque aí estão as raízes dos males sociais. De acordo com o *Manifesto da I Internacional* (In: Ensaio, n. 13, 198:53), isto significa que

... a produção em larga escala e de acordo com os preceitos da ciência moderna pode ser realizada sem uma classe de patrões, que utilizam o trabalho da classe dos trabalhadores; os meios de trabalho não precisam ser monopolizados como meios de dominação e de exploração dos trabalhadores; o trabalho assalariado, assim como o trabalho escravo e o trabalho servil, é apenas uma forma transitória e inferior, destinada a desaparecer diante do trabalho associado, que empunha seus instrumentos com mão voluntariosa, mente viva e coração alegre.

Termino com a transcrição do sonho de Chico Mendes, escrito por ele mesmo (fev/1989:11):

Atenção jovem do futuro,

[17]

6 de setembro do ano de 2120, aniversário ou 1º centenário da revolução socialista mundial, que unificou todos os povos do planeta num só pensamento de unidade socialista e que pôs fim a todos os inimigos da nova sociedade. Aqui ficou somente a lembrança de um triste passado de dor, sofrimento e morte. Desculpem, eu estava sonhando quando escrevi estes acontecimentos, que eu mesmo não verei. Mas tenho o prazer de ter sonhado.

Que a realização deste sonho seja algo muito complexo e difícil; que não seja uma fatalidade que se realiza por si mesma, não há nenhuma dúvida. Mas isto é da essência mesma do fazer humano. O que importa é que isto não é apenas um sonho, mas uma possibilidade inscrita na própria realidade, o horizonte do nosso tempo.

DO CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL

De alguns anos para cá, o conceito de sociedade civil ganhou uma ênfase toda especial quando se trata de analisar a realidade política brasileira. A valorização desse conceito coincide com o período final da ditadura militar, em que os vários segmentos da sociedade, antes reprimidos pelo Estado, começaram a organizar-se para fazer valer os seus direitos. Surgiram, além disso, como expressão de uma problemática nova, inúmeros movimentos sociais, como o dos negros, dos índios, das mulheres, dos sem-terra, dos homossexuais, etc., dispostos a conquistar direitos que até aí lhes eram negados.

Tudo isso, somado à influência gramsciana, da qual falaremos mais adiante, e às mudanças sofridas pelo papel do Estado nas últimas décadas, faz com que o conceito de sociedade civil, agora retomado, tenha um conteúdo profundamente diferente daqueles utilizados tradicionalmente.

O novo conceito parecia prestar-se melhor para expressar uma situação em que, de um lado, se encontrava o Estado, fechado, inacessível, arbitrário e, do outro, o restante dos cidadãos, com espaço cada vez mais limitado de participação.

Suspeitamos, no entanto, que esse novo conceito de sociedade civil, ainda que apontando para questões importantes, seja profundamente equivocado, contribuindo antes para desnortear do que para melhor orientar a luta político-social. É o que pretendemos mostrar ao longo deste artigo.

O sentidos tradicionais do conceito de sociedade civil

1. A doutrina contratualista

Ainda que se possam encontrar sensíveis diferenças e até oposições entre autores como Hobbes, Locke, Kant e Rousseau, todos eles, ao procurar explicar o surgimento da sociedade atual, partem da mesma dicotomia: estado de natureza x estado de sociedade. No primeiro, o homem encontrar-se-ia numa situação primitiva, regido unicamente por leis naturais, sem governo e sem outras normas que aquelas ditadas pela satisfação das necessidades imediatas. No entanto, o aparecimento de inúmeros conflitos que ameaçavam a paz, a segurança, a liberdade e a propriedade dos indivíduos que viviam nesse estado, teriam tornado imperioso o estabelecimento de um pacto pelo qual, alienando cada um a sua liberdade irrestrita, criava-se um conjunto de instrumentos capazes de impedir a guerra generalizada e garantir de forma mais adequada os interesses de cada um. Surgia, assim, o Estado, com seu aparato jurídico, político e

[19]

administrativo, oriundo do consenso dos indivíduos e com finalidade bem definida de assegurar o livre exercício dos direitos naturais desses mesmos indivíduos.

Passavam, deste modo, os homens, do estado de natureza para o estado de sociedade. Não importa aqui o fato de que cada autor interpreta de forma diferente tanto o estado de natureza quanto as etapas de constituição e o sentido positivo ou negativo do estado de sociedade. Importa o reconhecimento de que, como diz Kant (in Bobbio, 1986:1207):

O homem deve sair do estado de natureza, no qual cada um segue os caprichos da própria fantasia, para unir-se com todos os outros (...) e submeter-se a uma pressão externa publicamente legal (...), quer dizer, que cada um deve, antes de qualquer outra coisa, entrar num estado civil.

Sociedade civil, portanto, aqui se opõe a sociedade natural, recobrando tanto o conteúdo de sociedade civilizada como o de sociedade política, isto é, um estado regido por normas às quais todos se submetem voluntariamente e no qual existem determinadas instituições encarregadas de velar pelo seu cumprimento.

2. Hegel

Com Hegel, o conceito de sociedade civil sofre uma grande modificação. Segundo ele, equivocam-se os contratualistas ao verem no Estado o resultado do consenso dos indivíduos. Pelo contrário, o Estado é um momento superior de racionalidade, que se impõe mesmo contra a vontade dos indivíduos, porque só ele pode fazer aceder a massa informe e anárquica da sociedade civil a um nível superior de existência que é a sociedade política. A distinção que Hegel faz, então, não é entre estado de natureza e estado de sociedade, mas entre sociedade civil e sociedade política, ou Estado.

Para Hegel, a sociedade civil é o momento que sucede à família como lugar da satisfação das necessidades. Da dissolução da unidade familiar surgem as classes sociais e uma multiplicidade de oposições entre diferentes grupos, todos eles tendo por base os interesses econômicos. Na medida em que cada um desses grupos tem por objetivo principal a defesa dos seus interesses, a tendência é estabelecer-se uma anarquia generalizada, um “bellum omnium contra omnes”, que põe em perigo a própria sobrevivência da sociedade. A necessidade do Estado como princípio superior de ordenamento racional põe-se exatamente porque a sociedade civil, por si mesma, não tem condições de superar esse estado de anarquia. Como diz Hegel (in Leclercq, 1977:46):

Os grandes proprietários, tal como todos os que exercem uma profissão ou possuem um bem ou uma indústria qualquer, têm certamente interesse na manutenção da ordem burguesa, mas o seu fim direto em tudo isto continua a ser a sua propriedade privada.

O Estado representa, pois, um momento superior da existência social, uma vez que nele o interesse geral prevalece sobre os interesses particulares. Poderíamos, então, dizer que, em Hegel, não é a sociedade civil que funda o Estado, mas é o Estado que funda a sociedade civil, porém agora como sociedade política regida pelo princípio da universalidade.

Longe de representar, como nos contratualistas, um momento de alienação da liberdade natural, é o Estado que torna os indivíduos livres. Segundo Hegel (in Leclercq, 1977:47):

O Estado é a realidade eficaz da liberdade concreta e a liberdade concreta consiste em que a pessoa, com os seus interesses particulares, nele encontra o seu pleno florescimento, tanto como o reconhecimento dos seus direitos.

3. A sociedade civil em Marx

Em Marx, o conceito de sociedade civil inscreve-se na crítica a Hegel e aos neo-hegelianos com o objetivo de elaborar os fundamentos da sua própria concepção da realidade social. Nem por isso deixa de reconhecer como correto, de modo geral, o conceito hegeliano de sociedade civil. No Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, de 1857, Marx expressa ao mesmo tempo a concordância e a crítica fundamental ao idealismo ao afirmar que, como para Hegel e os ingleses e franceses do século XVIII, as condições materiais de existência recebem o nome de sociedade civil, mas que, ao contrário dos idealistas, essas condições são o solo matrizador do todo social.

O que é importante aqui é exatamente essa afirmação. E isto é reafirmado em *A Ideologia Alemã* (1986:52-53), quando ele diz:

A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças produtivas existentes em todas as fases históricas e que, por sua vez, as condiciona, é a sociedade civil (...). Vê-se já aqui que esta sociedade civil é a verdadeira fonte, o verdadeiro cenário de toda a história. (...) A sociedade civil abrange todo o intercâmbio material dos indivíduos, no interior de uma determinada fase de desenvolvimento das forças produtivas.

Marx fixa aqui um pressuposto fundamental. As condições materiais de existência constituem a matriz ontológica do todo social. O jurídico, o político, o ideológico são momentos, cada qual com uma especificidade própria e dialeticamente configurados, mas nunca postos na condição fundante das relações materiais de existência.

Para o que nos interessa aqui, que é a política, isto significa que o princípio de sua inteligibilidade não se encontra no interior dela mesma, mas fora dela, o que, em absoluto, não lhe suprime a especificidade nem a importância e nem a reduz a mero efeito da economia, mas proíbe pensá-la, porque efetivamente não o é, como uma esfera autônoma, cujos relacionamentos com outras esferas seriam externos e fortuitos. Assim, nem o Estado, nem a política, nem o poder seriam inteligíveis sem as relações materiais das quais são a expressão e para cuja reprodução contribuem.

Estabelecido isso, é preciso dizer ainda que Marx toma como objeto de suas análises a sociedade civil na sua forma moderna, ou seja, como sociedade burguesa. Qual é, pois, a natureza da sociedade civil moderna? Fundada na propriedade privada regida pelo capital, ela é atravessada por conflitos radicais entre capital e trabalho, pela concorrência, pelos interesses privados, pela anarquia e pelo individualismo. Em resumo, segundo Marx (1991:98-99):

(...) a sociedade burguesa, em sua totalidade, é a guerra de uns contra os outros, somente delimitados entre si por sua individualidade, o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das amarras dos privilégios.

O surgimento e a natureza do Estado decorrem dessa mesma natureza da sociedade civil. Dilacerada pela contradição entre interesses gerais e particulares e não podendo resolvê-los ela mesma, dá origem a uma esfera, com um aparato, com tarefas, com uma especificidade própria, mas cuja função fundamental seria a de solucionar essa contradição. Sua origem, porém, traça-lhe precisamente os limites. Deste modo, solucionar a contradição não significa superá-la, porque isto está para além das suas possibilidades, mas antes administrá-la, suprimindo-a formalmente, mas conservando-a realmente e deste modo contribuindo para reproduzi-la em benefício das classes mais poderosas da sociedade civil.

Contrariamente ao que pensava Hegel, o Estado não torna os indivíduos livres, mas apenas expressa e reproduz uma forma particular de liberdade.

Nas *Glosas críticas marginais*, de 1844, Marx dá a exata dimensão dessa relação ontológica entre sociedade civil e Estado e dos limites essenciais que a primeira impõe ao segundo. Diz ele (in *Práxis*, n.5, 1995:80-81):

O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração de um lado e os seus meios bem como as suas possibilidades de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que ele repousa sobre tal contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e vida pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho cessou o seu poder. Pelo contrário, frente às conseqüências que brotam desta propriedade privada, deste comércio, desta indústria, desta rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a essas conseqüências, a impotência é a lei natural da administração. De fato, essa dilaceração, essa infâmia, essa escravidão da sociedade civil, é o fundamento natural onde se apóia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis.

Por isso mesmo, a crítica de Marx a Bauer, em *A Questão Judaica*, vai no sentido de mostrar que a emancipação política, que consiste no desenvolvimento mais pleno da esfera política, no pleno exercício dos direitos de cidadãos de todos os indivíduos não é, de modo algum, a etapa final da libertação do homem, ainda que ela represente um grande progresso. Isto porque ela não elimina, mas deixa intactos os ordenamentos da atual sociedade.

Daí que, mistificador e falacioso é colocar a democracia como o objetivo máximo a ser alcançado, passível, então, apenas de aperfeiçoamentos e por cujo exercício passaria a resolução dos problemas sociais. Apenas a emancipação humana pode ser o objetivo maior, sem que isso nada tenha a ver com o fim da história, o paraíso terrestre, a ausência de todos os problemas, a perfeita felicidade e outras idiotices. Ora, a emancipação humana implica não apenas na superação do Estado, mas dos próprios fundamentos do Estado, que se encontram na sociedade civil. Como ainda sintetiza Marx (1965:165), em *A miséria da filosofia*:

A condição de emancipação da classe operária é a abolição de todas as classes (...). No transcurso do seu desenvolvimento, a classe operária substituirá a antiga sociedade civil por uma associação que exclua as classes e seu antagonismo; e não existirá já um poder político propriamente dito, pois o poder político é, precisamente, a expressão oficial do antagonismo de classe, dentro da sociedade civil.

4. Gramsci e a sociedade civil

Ainda que as interpretações de Gramsci sejam controvertidas — veja-se, de um lado Bobbio (1987) e Portelli (1977) e, de outro, Buci-Glucksmann (1978), — parece razoável entender que o conceito que ele tem de sociedade civil não confere com o de Marx. Teoricamente derivada de Hegel, mas numa interpretação diferente da de Marx, Gramsci entende a sociedade civil como um momento da superestrutura e, na verdade, fazendo parte de uma noção ampliada de Estado. Assim, em *Os intelectuais e a organização da cultura* (in Bobbio, 1986:1209), diz ele:

Podem-se, por enquanto, fixar dois grandes planos superestruturais, o que se pode chamar de sociedade civil, ou seja, o conjunto de organismos vulgarmente denominados privados, e o da sociedade política ou Estado, que correspondem à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda sociedade e ao domínio direto ou de comando que se expressa no Estado ou no governo jurídico.

E, criticando a concepção liberal do Estado, assim se expressa (in Buci-Glucksmann: 1978:93):

Estamos sempre no terreno da identificação de Estado e Governo, identificação que é justamente uma

[22]

representação da forma corporativo-econômica, isto é, da confusão entre sociedade civil e sociedade política, porque é preciso assinalar que a noção geral de Estado comporta elementos que é preciso relacionar com a noção de sociedade civil (no sentido em que poderíamos dizer que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia aliada à coerção).

Gramsci não deixa de afirmar a tese de que as relações econômicas são o fundamento da sociedade, mas a sociedade civil tem mais um sentido de conjunto de organismos não estatais através dos quais as classes dominantes exercem a direção da sociedade pela via do consenso.

Sem entrar no debate sobre o conceito gramsciano de sociedade civil, é preciso assinalar que sua elaboração se dá no contexto teórico de combate ao liberalismo, que via o Estado como guardião neutro das liberdades, e ao economicismo, que concebia o Estado como uma emanção direta da economia e, a partir daí, como um instrumento imediatamente manipulado pelas classes dominantes. Daí o seu empenho em distinguir no interior da forma geral da dominação a riqueza da sua particularidade.

Como se sabe, a obra de Gramsci foi diferentemente interpretada e houve toda uma corrente que buscou nela fundamentos para a construção da teoria eurocomunista. Leitura equivocada? Ambigüidade existente na própria obra? O fato é que o novo sentido de sociedade civil tem a ver, em alguns autores até de modo expresso, com determinada leitura da obra de Gramsci.

O conceito atual de sociedade civil

1. A vertente liberal

Um artigo do prof. Carlos Guilherme Motta (1988), intitulado “A nova sociedade civil”, exemplifica bem, ao nosso ver, o deslocamento que esse conceito sofreu recentemente e também os problemas que ele suscita. Referindo-se à situação de transição que o Brasil viveria hoje, entende ele que há uma luta entre as forças que objetivam transformar o Brasil e as que tendem a perpetuar os traços mais arcaicos da sociedade brasileira. Assim, põe-se de um lado “a reação conservadora dos detentores atuais do poder (...) que evanesceram e indefiniram a vida político-ideológica da República e de outros “setores do mundo jurídico, empresarial, intelectual e sindical, que objetivam tornar o Brasil “um país contemporâneo”. Este segundo conjunto de forças é considerado a nova sociedade civil.

Esse descompasso entre o Estado, dominado pelas forças conservadoras e os segmentos modernizantes é que faz com que o Brasil esteja vivendo uma era “pré-política”. Ainda segundo o autor:

...nessa perspectiva, a História passou a fazer-se fora das instituições formais (...). Empresários e trabalhadores correm por fora (...), a cultura corre por fora (...), a economia corre por fora (...), as minorias (no Brasil, entenda-se maiorias) correm por fora (...), até Luís Carlos Prestes corre hoje por fora.

Face a isto, continua o autor,

a nova sociedade civil está atenta (...). Pois ela quer um país não tutelado pelas Forças Armadas (...), um país com empresários não dependentes do Estado, com trabalhadores não dependentes do comando estatal e participando (...) dos lucros das empresas.

E, para finalizar, qual o modelo a que essa nova sociedade civil aspira? Nas palavras do autor, ela aspira a tornar o Brasil

contemporâneo de países avançados, onde os direitos são respeitados, a corrupção punida, a vida pública

fiscalizada pelo judiciário, onde o Estado não se veja tutelado pelas Forças Armadas e a instrução pública seja coisa séria, como a saúde.

Não pretendemos aqui discutir as idéias do prof. Carlos Guilherme Motta. Tomamo-las tão somente como exemplo do sentido em que é utilizado o conceito de sociedade civil em determinada vertente intelectual. Sentido este que implica em determinados pressupostos e do qual decorrem profundas conseqüências para a luta político-social.

A nova sociedade civil aqui tornou-se sinônimo de um espaço onde residem os autênticos direitos civis, usurpados no Brasil por um Estado que se encontra em mãos de forças conservadoras e respeitadas, nos países mais desenvolvidos, por um Estado que cumpre o seu “verdadeiro” papel.

Esse conceito seria mais adequado para traduzir os impasses e os objetivos da luta político-social. De fato, o que se observa, de algumas décadas para cá, é que o papel do Estado sofreu modificações acentuadas. Como se sabe, a doutrina liberal clássica estabelecia que o Estado deveria limitar a sua intervenção ao mínimo necessário para regular a vida social, de modo a impedir o “bellum omnium contra omnes”. Mas, feito isso, deveria permitir o mais amplo exercício da livre iniciativa em todos os campos.

Esse papel mudou muito, especialmente após a segunda guerra mundial. O Estado, por razões que não vem ao caso aqui mencionar, passou a intervir cada vez mais nas diversas esferas da sociedade, regulando as atividades dos indivíduos de tal maneira que a liberdade destes ficava cada vez mais limitada. Assim, de guardião da liberdade, como preconizava o ideário liberal, o Estado passou a ser um obstáculo ao exercício da liberdade. De resultado do pacto social e, portanto, instrumento a serviço dos cidadãos, o Estado transformou-se numa entidade todopoderosa, sobreposta aos cidadãos, que a todo momento, e sem consultá-los, define o espaço em que eles podem se mover. Ao par disto, no interior do Estado desenvolveu-se uma imensa máquina burocrática, com interesses próprios, diante da qual os cidadãos se sentem desprotegidos, agredidos, tolhidos, sem ter a quem apelar. Nos países mais desenvolvidos, esse avanço do Estado sobre os direitos dos cidadãos pode ser contido pela vigência do jogo democrático participativo. Lá, os diversos segmentos sociais, altamente organizados e vivendo num espaço onde “os direitos são respeitados”, podem fazer o Estado refluir para o seu “verdadeiro” papel. No entanto, nos países mais atrasados, que estão numa situação “pré-política”, o Estado tende a tornar-se um antro de corrupção e de arbitrariedades, opondo-se à vontade dos cidadãos e cerceando o livre exercício dos seus direitos.

Diante disto, aos indivíduos só resta uma saída: organizar-se de acordo com os seus interesses, para lutar pelos seus direitos contra o Estado. A sociedade civil passa então a ter, tanto nuns como noutros países, o sentido de conjunto de indivíduos, que se reúnem nas mais diversas entidades, com o fim de arrebatam à esfera estatal um espaço que esta indevidamente invadiu ou ainda não permitiu, por estar dominada por forças retrógradas, que atingisse a sua maturidade.

Dois objetivos fundamentais desenham-se nesta ótica. O primeiro, para os países mais desenvolvidos, consiste em aperfeiçoar o exercício do jogo democrático, pois a plena democracia é o espaço mais adequado para a resolução de todos os problemas sociais; o segundo, para os países menos desenvolvidos, consiste em democratizar o Estado, ou seja, alcançar um estágio plenamente político, cujo modelo são os países do primeiro grupo.

Daí a grande importância da legitimidade. Um Estado ilegítimo é aquele cujos ordenamentos e cujo governo não procedem da vontade livremente expressa dos cidadãos e como tal tende a fundar os seus atos cada vez mais na arbitrariedade e na coerção. Ao contrário, o Estado legítimo supõe o exercício dos direitos civis, a participação de todos os cidadãos, o respeito às regras democraticamente estabelecidas, de modo que o Estado expresse o consenso social.

Reportando-nos ao Brasil, quais são as entidades mais comumente referidas como componentes da sociedade civil? A OAB, a CNBB, as organizações de empresários e trabalhadores, de índios, negros, homossexuais, sem-terra, etc. Todos esses grupos, cujo objetivo maior seria o de alçar o Brasil à condição de país plenamente político, devem cerrar fileiras de um lado contra as forças retrógradas que estão encasteladas no aparelho estatal.

Como se vê, o conceito de sociedade civil é um conceito extremamente carregado. Fundado em pressupostos não explicitados sobre a natureza da sociedade e do Estado, que iremos examinar mais adiante, desemboca em objetivos político-sociais de conseqüências muito profundas.

Se quisermos encontrar algum precedente para a sociedade civil assim entendida, não encontraríamos nem nos contratualistas propriamente ditos, onde a sociedade civil abarca o estado e se contrapõe à sociedade natural, nem em Marx e Hegel, onde a sociedade civil se caracteriza pela vigência dos interesses particulares e pela anarquia. Encontraríamos, talvez, algo semelhante em Rousseau, porque nele há uma distinção entre sociedade civil e sociedade política, sem embargo do caráter negativo que marca a segunda. Com efeito, em Rousseau, o primeiro passo da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade se realiza através do pacto social em que os indivíduos se associam, assumindo cada um o compromisso de respeitar os direitos dos outros. Mas, no pacto social está implícita a necessidade do Estado, da lei e da autoridade, que possam obrigar os cidadãos a respeitar o compromisso assumido. Daí, o segundo momento, não cronológico, que é o pacto político.

Deste modo, à semelhança de Rousseau, o conceito atual de sociedade civil expressa o momento em que os indivíduos são cidadãos, isto é, sujeitos de direitos, anteriores ao Estado, a quem cabe, enquanto governo, apenas ser a expressão da vontade geral. Quando em sociedades como a nossa, o Estado está divorciado dos interesses gerais da nação, impede o exercício dos direitos civis e se torna um obstáculo a um relacionamento harmônico entre sociedade civil e sociedade política, tende a haver freqüentes curto-circuitos e uma permanente instabilidade social. Frente a isso, não cabe outra alternativa aos cidadãos senão organizar-se, contra o Estado, para lutar pela instituição de uma sociedade plenamente democrática. Na verdade, não deveríamos dizer lutar contra o Estado, mas contra determinada forma de Estado, pois não se pretende, evidentemente, eliminar o Estado, mas apenas restituí-lo ao seu “verdadeiro” papel de guardião dos interesses gerais.

2. Os problemas do novo conceito de sociedade civil

Um primeiro problema que emerge ao examinarmos esse conceito é a desarticulação dos nexos mais profundos do todo social, justamente o que é essencial na perspectiva marxiana. Como se dá essa desarticulação? Pela autonomização da esfera da política e conseqüente inversão das determinações mais essenciais da realidade.

Com efeito, tanto para os países mais desenvolvidos, como para os mais atrasados, o que é posto como modelo ideal? O pleno exercício da democracia, ou seja, a construção daquele espaço em que os indivíduos atinjam o seu pleno estatuto de cidadãos, sendo respeitados no exercício dos seus direitos e o Estado cumpra o seu “verdadeiro” papel de garantir as regras do jogo.

Ora, só se pode afirmar isso se se esqueceu do caráter fundante que tem o capital em relação à democracia, à cidadania, aos direitos civis. Todos esses momentos são figuras, formas, expressões do capital e como tais vêem seu poder cessar justamente lá onde começa o poder do capital. Pensar a democracia como o espaço onde se podem resolver os problemas fundamentais da sociedade é esquecer as suas limitações essenciais, é atribuir-lhe um poder que ela não tem. Basta ver que, se por impossível, ela ameaçasse o ordenamento social posto pelo capital, seria imediatamente suprimida. Se isto é verdade em relação aos países mais desenvolvidos, o que dizer dos países em que a burguesia é incapaz de realizar a democracia burguesa na sua plenitude.

Significaria isso, então, menosprezar os aspectos positivos da democracia, preferir um “governo forte”, que suprima as liberdades civis, mas que resolva os problemas? De maneira alguma, mesmo porque essa é uma falsa colocação. Este “governo forte” nada mais é do que uma outra figura do capital, exatamente aquela que entra em cena quando a via do consenso democrático não mais funciona. Por isso mesmo, julgá-lo capaz de resolver os problemas sociais é uma tolice. Não se trata, pois de estabelecer um falso dilema entre democracia e ditadura, mas sim entre emancipação política e emancipação humana.

Este é um outro grave problema suscitado por esse conceito de sociedade civil. Na medida em que o objetivo maior é a plena vigência da democracia, estamos necessariamente perspectivados pelo horizonte da emancipação política. Ora, como Marx já deixou claro em *A Questão Judaica* (1991:28), “...não há dúvida que a emancipação política representa um grande progresso”, mas “ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual”, ou seja, do mundo regido pelo capital. E mais ainda, em *Glosas críticas*, demonstrou com toda clareza que a emancipação política é essencialmente limitada, porque deixa intocados os fundamentos a partir dos quais se configura o conjunto da sociedade. Deste modo, a plena vigência da democracia nunca pode significar mais do que o aperfeiçoamento do Estado, da política, do poder, em outras palavras, o aperfeiçoamento da escravidão, já que entre Estado e escravidão há um nexo inevitável.

É certo que em determinados momentos, em determinadas situações concretas, a luta pela democracia, pelos direitos civis, pode ser um passo importante na transformação da sociedade. Mas aí é preciso ver, em cada caso, como esta luta pela democracia pode se articular efetivamente com a emancipação da humanidade. É a alma política ou a alma social, para usar os termos de Marx, que definirá em que medida essas lutas contribuirão para o aperfeiçoamento da escravidão ou da libertação da humanidade. Mas isto, repetimos, não pode ser esclarecido em abstrato, como lei geral, mas apenas em cada situação concreta.

Particularmente em referência ao Brasil, essa desarticulação dos nexos mais profundos do todo social revela-se no fato de que esse conceito de sociedade civil opõe, de um lado, o Estado, açambarcado pelas forças conservadoras, e, de outro, um conjunto de organizações que vão desde a UDR até os sindicatos de trabalhadores, todos aparentemente interessados na construção do campo democrático. Ora, se não bastasse a história do Brasil, está aí a constituinte para

demonstrar, com toda a força, que o empresariado brasileiro, quer rural quer urbano, salvo pequenos setores, cuja importância é secundária, não está efetivamente interessado nesse espaço democrático, ou melhor, está sim, mas no seu próprio espaço democrático.

Falar em forças interessadas na modernização, na democracia, no progresso, sem definir todos esses conceitos, sem estabelecer com precisão as condições de possibilidade e em que perspectiva se pode pensar em democracia no Brasil é, no mínimo, um perigoso jogo de ilusão, que termina por favorecer exatamente o jogo das forças mais conservadoras.

Mas há um terceiro grupo de problemas embutido nesse conceito de sociedade civil. Refere-se ele aos pressupostos, não explicitados, acerca da natureza da sociedade, da natureza do Estado e dos objetivos decisivos da luta político-social.

Na medida em que o horizonte maior é a plena democratização da sociedade, como espaço de resolução dos problemas sociais, estamos de volta, quer queiramos quer não, aos pressupostos do bom e velho liberalismo. Com efeito, o que se pressupõe ser a sociedade nessa perspectiva? Um conjunto de indivíduos e de grupos sociais, com interesses diversificados, mas não tão radicalmente distintos que não possam ser resolvidos através de mecanismos de participação democrática. Não se nega que existam interesses diferentes, conflitos graves. Mas o que se supõe é que eles poderão ser resolvidos pelo livre jogo das forças contendoras, complementares umas às outras e nenhuma com possibilidade de sobrepor-se com exclusividade às outras.

Quanto à natureza do Estado. Critica-se o Estado exatamente porque pelo seu intervencionismo impede o livre movimento dos indivíduos e o livre jogo das forças sociais. Mas isto significaria apenas que o Estado não está cumprindo a sua “verdadeira” função, que seria a de reguladora da convivência social. Ora, isto supõe entender o Estado como uma instituição resultante do consenso dos cidadãos, encarregado de velar para que os seus direitos sejam respeitados e que as regras do jogo democrático sejam por todos acatadas. Nesta suposição, o Estado seria uma entidade neutra face aos conflitos sociais.

Quanto à natureza e aos objetivos fundamentais da luta político-social. Estes já estão definidos pela natureza do Estado e da sociedade. Inexistindo na sociedade conflitos de ordem radical e sendo o Estado uma entidade neutra, o objetivo maior será atingir o máximo de bem-estar social para todos os indivíduos pelo livre jogo das forças contendoras. Não intervindo o Estado indevidamente, essas forças se equilibrarão mutuamente, tendo como resultado o progresso em benefício de todos. O objetivo político variará de acordo com o estágio em que se encontrarem os países. Nos mais atrasados tratar-se-á de atingir um estágio plenamente político, ou seja, uma situação tal em que a luta dos diversos grupos pelos seus interesses se desenvolva sem quebrar as regras do jogo democrático. Nos mais adiantados, a tarefa será aperfeiçoar cada vez mais esse espaço de participação democrática.

Se, de fato, a natureza da sociedade e do Estado fosse desse gênero, nada haveria a objetar. Como, porém, não é assim, então todo esse belo edifício, construído com as pedras fundamentais do liberalismo, nada mais é do que uma imensa mistificação. O capital pode dourar a pílula, mas ela permanece amarga.

Toda essa mistificação realizada por esse novo conceito de sociedade civil foi demolida por Marx, de forma genial, já em 1844, no artigo *Glosas críticas marginais*, onde ele desvenda a natureza essencial da sociedade e do Estado e, por conseqüência, da luta político-social. Para ele, a sociedade civil é o verdadeiro solo matrizador do todo social, e este é essencialmente dilacerado por contradições insanáveis do seu próprio ponto de vista. O Estado não pode resolver

estas contradições, mas apenas administrá-las, uma vez que ele mesmo tem o seu fundamento nelas. No interior destas relações entre sociedade civil e Estado, o único horizonte possível é o do aperfeiçoamento da escravidão, jamais a sua eliminação. Esta só pode ser pensada do ponto de vista da emancipação humana, o que implica a dissolução da sociedade civil regida pelo capital e do Estado como sua conseqüência necessária. Se o objetivo maior é a emancipação humana, os sujeitos dessa luta jamais poderão ser esse conjunto de forças abrigadas sob esse conceito de sociedade civil, uma vez que a hegemonia político-ideológica pertence às forças interessadas apenas na eliminação dos aspectos mais perversos do sistema e na redefinição do papel do Estado, mas não na sua superação.

3. O novo conceito de sociedade civil: a vertente socialista

Se o conceito de sociedade civil, seus fundamentos e conseqüências, até aqui examinados, situam-se claramente no interior dos parâmetros do liberalismo, o mesmo não se pode dizer quando é encontrado em autores que defendem expressamente uma perspectiva socialista, como Weffort (1984) e Coutinho (1980). Nenhum desses autores, certamente, entende a sociedade como isenta de contradições radicais, nem o Estado como entidade neutra face aos conflitos sociais, e por isso mesmo não vêm na democracia liberal a etapa superior da emancipação da humanidade. Nem por isso seu conceito de sociedade civil deixa de ter certas afinidades com o conceito anterior, com sérias conseqüências para a luta político-social.

A primeira dessas afinidades refere-se ao próprio conceito de sociedade civil. Também aqui ela é entendida como o conjunto dos cidadãos, sujeitos de direitos, contrapostos ao Estado. Neste sentido, assim se expressa Weffort (1984:93): “A decepção, mais ou menos generalizada, com o Estado, abre caminho depois de 1964 e, sobretudo, depois de 1968, à descoberta da sociedade civil”. E ainda: “Quando se quer entender porque o Estado tomou a dianteira na transição, não se pode esquecer que, depois de 1968, a sociedade civil brasileira fora reduzida à impotência, fragmentada no extremo limite”. E mais adiante: “Nós queríamos ter uma sociedade civil, precisávamos dela para nos defender do Estado monstruoso à nossa frente”.

Carlos Nelson Coutinho (1980: 35-6) vai na mesma direção, quando afirma:

Embora duramente reprimida, a sociedade civil brasileira (...) cresceu e se tornou mais complexa nos últimos dezesseis anos. Multiplicaram-se, sobretudo nos últimos tempos, organismos de democracia direta, sujeitos políticos de novo tipo (comissões de empresas, associações de moradores, comunidades religiosas de base, etc.) (...). O fortalecimento da sociedade civil abre assim a possibilidade concreta de intensificar a luta pelo aprofundamento da democracia política.

E conclui então que:

A progressiva obtenção de posições firmes no seio da sociedade civil é a base não só para novos avanços, que gradativamente tornarão realista a questão da conquista democrática do poder de Estado pelas classes trabalhadoras (p.37).

Temos, então, a sociedade civil versus o Estado, só que a primeira exclusivamente ao nível da política. Ora, o mínimo que se poderia dizer é que há civis de ambos os lados, pois também ao

redor do Estado estão agrupados determinados segmentos da sociedade que não fazem parte imediata da direção deste.

A segunda afinidade, coerentemente com a definição acima, é que a democracia política passa a ser colocada como o objetivo fundamental da sociedade civil neste momento, como forma de arrebatado ao Estado o espaço do exercício dos direitos até então violentamente cerceados. Não importa que a democracia liberal não seja o objetivo final e sim a democracia socialista. O importante é que a democracia política é posta como condição indispensável para uma transformação mais profunda da sociedade. Neste sentido, assim se exprime Weffort (1984:129):

Criar uma democracia em um país como o nosso supõe, certamente, o restabelecimento das eleições diretas, o pleno restabelecimento das prerrogativas do Congresso, a independência do judiciário, a revogação da Lei de Segurança Nacional, a supressão de leis que tolhem o exercício da liberdade e da autonomia sindical, a supressão das leis que tolhem a liberdade de organização partidária, a desativação dos órgãos da chamada “comunidade de segurança”.

Mas supõe também (Coutinho, 1980:130) “alterações drásticas na política econômica, redirecionando o funcionamento da economia para atender às demandas populares”.

É bastante sintomático que a referência às alterações econômicas venha em segundo lugar, pois o acento fundamental está na democracia política como instrumento para a realização das alterações econômicas. E Coutinho (1980:32) diz o seguinte:

...não me refiro apenas ao fato de que o povo brasileiro está hoje colocado diante de uma tarefa democrática urgente e prioritária: a de derrotar o regime de exceção implantado em nosso país depois de 1964 e, com isso, construir um regime político que assegure as liberdades fundamentais. A questão da democracia, inclusive em seus limites puramente formais-liberais é assim a questão decisiva da vida brasileira hoje.

Infelizmente, parece que os únicos que conduzem com lucidez as suas propostas, ainda que não sem inúmeros percalços, são os conservadores, porque os socialistas pretendem lutar por um objetivo efetivamente inviável tanto para as classes dominantes como para as classes populares. A esse respeito remetemos aos inúmeros artigos de J. Chasin, nas revistas *Temas de Ciências Humanas* e *Ensaio*, em que ele sustenta, ao nosso ver com muita solidez, a inviabilidade da construção de uma democracia liberal no Brasil e que as duas alternativas possíveis são ou a democracia dos proprietários, cujos parâmetros são os que hoje observamos, ou a democracia do trabalho que, ao contrário do que propõem os autores aqui mencionados, supõe como eixo uma reordenação tal da economia, levada a efeito sob a hegemonia das classes populares, dirigidas pelos trabalhadores, que torne possível realizar as tarefas econômicas e políticas que a burguesia não tem condições de realizar. Reordenamento este posto numa tal direção que, ainda que não signifique a imediata superação do sistema capitalista, aponte decididamente para este objetivo.

A chave do equívoco da tendência representada pelos autores acima mencionados, que obviamente guarda diferenças em seu próprio interior, está em tomar o conceito de sociedade civil por um viés predominantemente político e a partir daí considerar a democracia como um valor universal, sem atentar para os laços que existem entre a política e as condições materiais de existência. Do mesmo modo, apagam-se as particularidades que diferenciam a democracia da perspectiva do capital e a democracia da perspectiva do trabalho. Mas, o que há em comum entre a associação dos produtores que participam democraticamente da administração da produção, da distribuição, do consumo dos bens e do conjunto das outras atividades sociais e a participação democrática dos cidadãos das mais avançadas sociedades burguesas? Formalmente há muito em

comum, mas a distância que as separa é imensa, como imensa é a distância que separa a emancipação política da emancipação humana.

A esse respeito, Marx (in *Práxis*, n. 5, 1995:89), criticando a afirmação de Ruge de que a revolta dos tecelões silesianos teria sido provocada pelo isolamento em que eles estavam face à comunidade política, diz o seguinte:

Mas não rebentam todas as revoltas do desesperado isolamento do homem da comunidade? (...) Mas a comunidade da qual o trabalhador é isolado é uma comunidade inteiramente de outra realidade e inteiramente de outra extensão do que a comunidade política. Essa comunidade, da qual o seu trabalho o separa, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano, a essência humana. A essência humana é a verdadeira comunidade. Como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, mais insuportável, amedrontador, contraditório com o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma ruptura parcial, é tanto mais infinita quanto mais infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política.

Certamente, o fato de a emancipação humana ser o objetivo superior de toda a luta, não significa que ela deva ser posta, em qualquer momento, como meta imediata a ser atingida. Mas isto significa que toda proposta política deve ser perspectivada em função dela, com todas as conseqüências concretas em que isto implica. O que vale dizer, para o caso brasileiro, que não é o mesmo propor uma luta perspectivada pela democracia do capital ou pela democracia do trabalho.

A terceira afinidade está em que esse conceito de sociedade civil também desarticula as relações mais essenciais da realidade social. Ao contrapor cidadãos, como sujeitos de direitos ao Estado, obscurece o fato de que estes cidadãos, antes de serem cidadãos participam de uma esfera muito mais decisiva que, inclusive, determina a forma da sua cidadania. E que é nessa esfera que estão as raízes dos problemas sociais. Tomar, portanto, o momento político como o lugar da solução desses problemas é fazer o jogo, por mais que não seja essa a intenção, das classes dominantes, a quem interessa resolver os problemas formalmente, abstratamente, para deixá-los subsistir ao nível do real e do concreto.

O próprio Weffort (1984:130), em determinado momento, pergunta: “Como pode funcionar a democracia em um país em que cerca de trinta milhões de pessoas vegetam em condições de miséria absoluta?”. Mas, em vez de concluir daí que as questões econômicas são o eixo determinante da luta das classes populares neste momento, o que de modo algum significa menosprezar as questões políticas, mesmo porque as próprias questões econômicas são políticas, articula toda a sua proposta ao redor das tarefas políticas. As classes dominantes, que são muito competentes na condução dos seus interesses, têm dado mostras de que o discurso democrático político lhes é extremamente interessante. Mas reagem de forma extraordinariamente agressiva toda vez que se abordam questões que afetam os seus interesses econômicos. Basta ver o que aconteceu na constituinte. Não há com o que se iludir.

4. Conclusão

O termo, evidentemente, não é a questão decisiva. O que importa é o que ele designa, a problemática que ele expressa. O que se espera, então, é que as mudanças terminológicas levem a uma compreensão melhor da realidade, com as inevitáveis conseqüências políticas. Não é o que acontece com o novo conceito de sociedade civil.

Não há que negar que o mundo de hoje é muito diferente do mundo do século XIX. Para ficar apenas no nível da política, houve mudanças significativas no papel do Estado, surgiram

inúmeros grupos sociais novos e seus relacionamentos tornaram-se muito mais complexos, a problemática dos direitos dos cidadãos adquiriu uma importância até então desconhecida, enfim, o mundo atual, com todos os percalços, contradições, dilaceramentos, chegou a um patamar que os conceitos forjados para expressar o mundo do século XIX não poderiam apreender na riqueza da sua concretude. Nada mais justo, então, do que procurar elaborar novos conceitos, que refletissem com mais fidelidade os fenômenos do mundo contemporâneo.

Mas a questão é exatamente essa. O novo conceito de sociedade civil não atinge esse objetivo porque o âmbito no qual ele se situa é o âmbito da política, desarticulada das questões essenciais que a própria política expressa. Parece-nos que ficou claro que esse conceito, na vertente expressa pelo artigo de Carlos Guilherme Motta, que certamente representa, com diferenciações secundárias, o pensamento de todo um conjunto de intelectuais que gravitam ao redor do PMDB e do PSDB, significa, no fundo, quaisquer que sejam as suas variações, uma retomada da perspectiva do bom e velho liberalismo, tendo como consequência o atrelamento da luta das classes populares aos interesses das classes dominantes.

Na vertente expressa pelas posições de Weffort e Coutinho, que representam o pensamento de setores mais à esquerda, a mesma angulação política, ainda que com grandes divergências com a posição anterior, os leva a orientar toda a luta das classes populares no sentido daquilo que Chasin tem denominado “vamos primeiro realizar a democracia para depois cuidar da vida”, ou seja, contra a sua intenção, a contribuir para situar o eixo da luta no terreno que mais interessa às mesmas classes dominantes.

Essa crítica ao conceito atual de sociedade civil teria como objetivo “salvar” o conceito marxiano por amor a alguma ortodoxia? De modo algum. Ao nosso ver, a questão decisiva não é o que Marx disse ou deixou de dizer, mas a tradução da realidade de tal modo que os interesses nela implicados não fiquem obscurecidos e que o conhecimento daí resultante, pela sua própria objetividade, possa servir de instrumento para dirimir problemas sociais. E neste sentido julgamos mais oportuna a retomada do conceito marxiano. Porque ele permite o seu próprio enriquecimento com as novas determinações da realidade atual, sem no entanto abrir mão das articulações mais essenciais que efetivamente presidem o todo social.

MERCADO E LIBERDADE

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 conseqüência, 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, extraindo 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

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 compósito de dois pólos em união indissolúvel: o pólo da generidade 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 gorbacheviana 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 carácter 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 absentismo 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.

UTOPIA MAL ARMADA

O presente artigo toma como pretexto o livro de J.G. Castañeda, sociólogo mexicano, intitulado *Utopia Desarmada, intrigas, dilemas e promessas da esquerda latino-americana*, recém-publicado, para discutir algumas questões referentes ao momento atual.

Queremos agradecer ao prof. Sérgio Lessa pelas suas observações críticas.

O livro de Jorge G. Castañeda pareceu suscitar uma reação bastante favorável entre a intelectualidade brasileira de “esquerda”. O prof. F. Weffort, um autor bem representativo da “esquerda democrática”, afirma, na orelha do livro que: “Este é o melhor panorama de que podemos dispor sobre a esquerda da atualidade”.

No meio de tantas derrotas e fracassos, confundida e atordoada com tão devastadores reveses, tendo perdido todos os seus pontos de apoio, “rebelde sem mais nenhuma causa”, enfim alguém assegura à “esquerda”, de forma bastante convincente, que a sua causa, desde que feitas umas poucas, mas substanciais modificações, está mais viva do que nunca. E, mais confortador ainda: esta é e sempre foi a verdadeira causa da “esquerda”, só que ela não sabia. Durante décadas, ela deu o melhor de si de forma equivocada e por uma causa equivocada. O livro de Castañeda, cujas teses-p pressupostos — democracia como valor universal, manutenção do mercado e do Estado, social-democracia ou socialismo democrático — já fazem parte do consenso da maior parte da esquerda brasileira, contribui para dar um novo ânimo à “esquerda”, apontando, com base em dados e análises “sólidos”, o novo conteúdo e a nova forma geral que configuram a causa da “esquerda” latino-americana.

Quais são as idéias fundamentais do livro? Durante décadas, a “esquerda” latino-americana, cuja definição examinaremos mais adiante, privilegiou o caminho da violência armada como instrumento para resolver os graves problemas sociais da América Latina. Vários dos grupos que a compunham pretendiam até fazer uma revolução de caráter radical e instaurar o socialismo.

A história dessa luta é uma sucessão de erros e acertos, mas essencialmente de fracassos na consecução do objetivo maior. Para agravar a situação, o próprio modelo perseguido, que eram os países chamados socialistas, desmoronou, deixando a “esquerda” completamente perdida.

Embora a “esquerda” fosse generosa e dedicada a uma causa profundamente humana, tinha uma característica que se tornou o obstáculo fundamental para o seu sucesso: era anti-democrática. Estava convencida de que a democracia era um valor burguês e como tal deveria apenas ser utilizado para atingir o poder. Alcançado este, ela deveria ser suprimida em favor da ditadura ou do proletariado ou da maioria, composta pelas massas populares. Esta concepção anti-democrática não só se refletia no processo de luta entre as classes, mas também na vida

interna das organizações. Nestas imperava o “centralismo democrático”, o que levava, nos casos mais agudos, a solucionar os problemas internos com base na violência.

Esta concepção e este comportamento anti-democráticos afastaram possíveis aliados, aguçaram as desconfianças dos conservadores e, finalmente, fizeram fracassar todas as tentativas de realizar a revolução.

Mas, no meio de tantos reveses, a “esquerda” também aprendeu algumas coisas fundamentais. Primeira: a necessidade de reequacionar o objetivo final. Dado que o socialismo, cujo modelo eram os países ditos socialistas, se provou inviável como solução dos problemas sociais, é preciso ser mais realista e, portanto, mais modesto. O objetivo *possível* já não é mais a instauração do socialismo, mas de uma “economia social de mercado”. Segunda: a necessidade de converter-se à democracia. Pois a democracia não é um valor particular da burguesia, mas um valor universal, portanto um fim e não um meio, um valor que deve ser preservado a todo custo.

Por outro lado, a razão mesma de ser da luta da “esquerda”, que eram as tremendas injustiças e desigualdades sociais, não só não diminuiu como, ao contrário, aumentou, evidenciando a incapacidade da direita de solucionar estes problemas. Uma “esquerda” democrática tem aí sua grande chance. Reencontra o sentido da sua própria existência e da sua luta.

Além disso, segundo o autor, o momento histórico é muito favorável à “esquerda”. Dado o desgaste das tentativas neoliberais “os temas centrais da esquerda começam a ser objeto de um consenso cada vez maior”. Uma série de indícios “demonstra que as idéias de esquerda começam a subir a ladeira da hegemonia cultural na América Latina”.

É inegável que estas idéias são muito atraentes. Ainda mais que parecem sustentadas por fatos concretos, abundantemente documentados e pelos acontecimentos que se desenrolam diante de nós cotidianamente. Qualquer um pode perceber que os grupos “radicais” sempre foram derrotados, se não antes, depois de tomar o poder; que eles estão cada vez mais isolados; que — no caso da América Central — tiveram que optar pela via democrática; que a “esquerda” democrática é que tem conseguido avanços significativos. Salta, portanto, aos olhos, que o caminho é este. Só os dogmáticos, os “ortodoxos”, os sectários, os “xiitas”, os que são incapazes de perceber e aceitar as mudanças teóricas e práticas que estão acontecendo no mundo, só estes é que se opõem a idéias e fatos que são evidentes por si mesmos.

Porém, *cave facta* (Cuidado com os fatos)! Com o risco de sermos incluídos no rol dos dogmáticos e convictos de que a disjunção entre democratas e dogmáticos é falsa e maniqueísta, procuraremos submeter à crítica as idéias fundamentais de Castañeda e, na medida em que este autor é representativo do que se poderia chamar de “esquerda democrática”, tomá-lo-emos como pretexto para uma crítica mais ampla.

Procuraremos, pois, ao longo do texto, mostrar que a aparente *evidência* das teses do autor não passa de uma evidência *aparente*, a evidência do imediato e que só são levadas a sério porque, apesar de sua fragilidade, vão a favor da correnteza. Ao nosso ver, no entanto, elas não só representam um grande equívoco, mas também contribuem para desarmar, não militar, mas teoricamente a verdadeira esquerda.

2. O conceito de esquerda

O exame do conceito de esquerda nos permitirá apreender as bases metodológicas em que assentam as conclusões deste autor, representativo da “esquerda democrática”.

A elaboração de um conceito tem como objetivo primordial estabelecer a identidade de um determinado fenômeno, permitindo-nos distingui-lo de todos os outros. É ocioso dizer que os elementos que estabelecem a identidade devem ser de ordem essencial e não acidental.

Além disto, é necessário prestar atenção a dois elementos fundamentais. Primeiro: se não é algo inteiramente novo, à história deste conceito, ao conteúdo que ele já traz do passado. Segundo: ao processo histórico concreto, que conferirá ao conceito as suas determinações particulares. É claro que aqui estamos supondo que o conhecimento é a reprodução intelectual, o mais adequada possível, da efetiva processualidade do real, sem que isto implique em nenhum reflexo mecânico.

Espera-se, portanto, que a junção destes dois elementos permita apreender as determinações essenciais do fenômeno que se quer conceituar.

É inegável que os conteúdos dos conceitos tradicionais podem ser modificados. Jamais, porém, sem uma justificativa sólida que fundamente a necessidade desta mudança. Do contrário estamos diante de uma operação arbitrária ou tendenciosa.

Vejamos, então, como procede o autor. Diz ele (1994:23): “O propósito deste livro é, justamente, compreender o que poderia e deveria ser a esquerda latino-americana nesse futuro inescrutável, marcado pelas contradições, explosões e inércias que se esboçaram”.

Com este objetivo, passa ele a definir o que entende por esquerda. Diz ele (Idem:31):

A melhor maneira para se definir a esquerda é a partir da direita e das posturas que adotam diferentes grupos sociais sobre as questões mais importantes da atualidade”. Posto isso, ele conclui (Idem, ibidem): “Hoje pertencem à esquerda partidos, grupos, movimentos ou líderes políticos que, desde a Revolução Cubana, privilegiaram a transformação e não a continuidade; a democracia e os direitos humanos e não a segurança nacional; a identidade e a soberania nacionais e não a integração econômica (...). Nas áreas econômica e social a esquerda costuma insistir mais na justiça social do que no desempenho econômico (...); enfatiza mais a distribuição de renda do que o bom funcionamento do mercado; e defende antes a redução das desigualdades do que a competitividade; o gasto social do que o controle da inflação; a necessidade de investimento do que o imperativo do saneamento das finanças governamentais.

Vejam só! E nós que pensávamos que a esquerda autêntica tinha como objetivo fundamental e eixo de todo o seu trabalho, por mais mediado que fosse, a superação da forma de sociabilidade regida pelo capital, vale dizer a revolução social, a extinção da exploração do homem pelo homem!

Perdoem-nos os leitores a longa citação, mas ela era necessária para deixar bem claro o pensamento do autor numa questão de vital importância.

Como passaremos a mostrar, o autor despreza os dois elementos que acima consideramos básicos para a elaboração de um conceito: o conteúdo histórico e o processo social concreto. Como conseqüência, tem-se um conceito de esquerda que é uma geléia geral na qual cabem progressistas, liberais, humanistas, comunistas, reformistas, revolucionários, socialistas, social-democratas, nacionalistas e populistas, o que torna tal conceito cientificamente imprestável. É evidente que este conceito de esquerda nada tem a ver com o conceito tradicional. Por isso mesmo, esperaríamos uma crítica daquele conceito que mostrasse a sua inadequação total ou parcial. Mas, nada! Veremos, no entanto, que esta forma de pensar está longe de ser casual ou inocente.

Tomemos apenas uma dessas características definidoras: transformação versus continuidade. A “esquerda” privilegia a primeira, a direita, a segunda. Transformação de que e continuidade de que? O autor não nos informa, pelo menos não nesse contexto. Nosso impulso imediato seria o de supor que se trata da ordem social vigente. No entanto, bem mais adiante ficamos sabendo que se trata apenas de transformação ou de continuidade dos aspectos mais graves da sociedade latino-americana. Portanto, como num passe de mágica, a idéia de revolução, de transformação radical da sociedade, foi eliminada.

Contudo, há quem proponha transformações no interior da ordem capitalista e outros que propõem a superação radical do capital. Certamente é uma distinção essencial entre eles. O autor leva isto em conta, discute e problematiza essa questão? Não. Simplesmente desconhece.

No interior do próprio campo capitalista, há quem proponha as transformações mais variadas. Que tipo de transformação caracterizaria, então, um grupo, partido ou líder como sendo de esquerda? Silêncio absoluto do autor. Segundo ele, são de esquerda todos os que privilegiam a transformação, em geral.

Para efeito de comparação, vejamos uma outra maneira de conceituar a esquerda. Diz J. Chasin (1989:57-58):

A designação, no que concerne à *esquerda*, surgiu como indicação de polaridade ou conseqüência, determinação de radicalidade ou máxima expansão da lógica do capital, ao tempo da instauração do seu domínio político. (...). Enquanto tal, move-se no espaço do capital e, por mais aguda que seja a transfiguração societária que promova ou preconize, não ultrapassa o estatuto e as fronteiras do matricamento daquele. Desse circuito, onde capital e trabalho são tomados como vetores complementares (...) os designativos transpassam para o universo da contradição entre capital e trabalho, quando então (...) passam à condição de campos distintos, antagonicamente contrapostos. A partir daí, genericamente, *direita* compreende o conjunto das proposituras e práticas políticas subsumidas à lógica do capital e *esquerda* aquelas outras que são próprias à lógica do trabalho.

Comparem-se estas duas definições. O que sobra em rigor e precisão em Chasin, falta completamente em Castañeda. E mais, em Chasin, o que funda o conceito é o efetivo processo histórico, tanto passado como presente. Por isso mesmo, há uma esquerda burguesa — no âmbito do capital — e uma esquerda proletária — oposta ao capital. Em Castañeda, o conceito é uma elaboração arbitrária do sujeito, em total desrespeito ao processo histórico. Independente da exatidão da conceituação de Chasin, o que importa realçar é que o método por ele utilizado é que é o correto para definir qualquer fenômeno social. Precisamente porque, sem nenhuma concessão ao subjetivismo, implica tanto a mais intensa atividade do sujeito como, ao mesmo tempo, a mais sólida ancoragem na realidade objetiva.

Não se trata, pois, de uma divergência tópica quanto ao conceito de esquerda proposto pelo autor. Trata-se de uma discordância radical quanto ao método e, então, obviamente, quanto ao resultado.

O método do autor expressa muito claramente a forma dominante da cientificidade atual, cuja tônica é o empirismo. Negando — por metafísica — a existência de uma substância que perpassa e dá forma à empiricidade, ele termina atribuindo ao sujeito a tarefa de impor aos dados empíricos uma lógica que eles, em si mesmos, não revelam ter. É a famosa “construção do objeto”. No entanto, esta imposição não parece abstrata, nem especulativa e nem arbitrária; pelo contrário, parece ser extremamente concreta e objetiva, uma vez que ela sempre trabalha com dados verificáveis, reais, não inventados.

Não basta, porém, trabalhar com dados reais para ser objetivo. Com efeito, já dizia Hegel que o empírico é verdadeiro enquanto empírico, mas que a verdade está no todo. Ora, o todo é composto de essência e fenômeno.

O defeito essencial do empirismo é que, por seu ponto de partida — uma concepção anti-ontológica da realidade social — ele rejeita a existência de uma lógica imanente, objetiva — ainda que não independente da atividade do sujeito — da realidade. Parece-lhe que admitir esta lógica, independente do sujeito cognoscente, confere ao processo de conhecimento um caráter metafísico e torna o sujeito passivo. Bem ao contrário, no entanto, a análise da entificação do ser social a partir do trabalho mostra que não há nenhuma contradição entre uma lógica objetiva, real e o papel intensamente ativo do sujeito no processo de conhecimento¹.

Rejeitada a lógica objetiva, a razão faz o que bem entender, obrigando-se apenas a respeitar as regras do discurso — quando muito.

Certamente, não é por acaso que o autor não faz a distinção — exigida pelo processo histórico real — entre esquerda burguesa e esquerda proletária. Para quem, como ele, propõe como horizonte da humanidade não a superação do capital, mas uma “economia social de mercado”, falar em lógica do capital oposta à lógica do trabalho não teria sentido. Portanto, também não teriam sentido as categorias de esquerda burguesa e esquerda proletária.

De fato, o conceito de Castañeda, mas não só dele, parte de um pressuposto que de forma alguma é evidente. Ele pressupõe que não existe mais contradição estrutural entre capital e trabalho, que não existem mais classes sociais, mas apenas grupos e atores sociais, que não há mais contradições, mas apenas conflitos que podem ser dirimidos pela via da negociação no interior das regras democráticas. Isto, porém, não só não é evidente como, ao nosso ver, inteiramente falso. Por conseqüência, definir a esquerda sem ter como eixo essa oposição estrutural e sem levar em conta, no interior do capital, o choque entre setores mais conservadores e setores mais progressistas é, de um lado, desrespeitar as distinções impostas pelo processo real e, de outro, reduzir o horizonte da humanidade à perenização — sob formas mais brutais ou mais sofisticadas — da ordem burguesa.

Poder-se-ia argumentar, em favor do autor, que ele não está discutindo o conceito de esquerda em geral, nem sequer na Europa, mas na América Latina. Deste modo, esquerda é o que de fato existiu e não o que gostaríamos que tivesse existido. Com isto o autor estaria se atendo ao efetivo processo histórico, não permitindo que um conceito abstrato tomasse o lugar do que de fato aconteceu. No entanto, esta preocupação em ater-se aos fatos reais não passa de mera aparência. Pois, se é verdade que a particularidade do fenômeno esquerda se apreende examinando a realidade concreta e não subsumindo-a a um conceito geral a priori, também é verdade que, na medida em que o momento histórico latino-americano é parte de um processo mais amplo que lhe determina a essência, a universalidade deste processo tem que estar presente, não como uma camisa de força, mas como um elemento essencial, sem cuja presença o momento particular evanesce-se na imediaticidade.

Se o processo histórico universal do capitalismo deu ao conceito de esquerda, como uma de suas determinações essenciais, a superação da lógica do capital, isto não pode ser simplesmente descartado a pretexto de que ele não definiria a esquerda na América Latina. É a ilusão típica do empirismo pensar que a especificidade de um objeto emerge da acumulação de dados empíricos, ou seja, da mera singularidade. Nem a mera universalidade, nem a mera singularidade permitem

¹A esse respeito ver o meu artigo: *Pluralismo metodológico: um falso caminho*, neste mesmo livro.

capturar a concretude de um fenômeno. Apenas a concreta articulação entre universalidade, particularidade e singularidade possibilita atingir este objetivo.

Aliás, embora o autor pretenda mostrar o que foi a esquerda na América Latina — lançando mão, para isto, de muitos dados históricos — de fato, o grande ausente é o processo histórico real. Como é que o autor procede? Ele simplesmente seleciona alguns grupos considerados mais representativos e passa a narrar uma série de fatos de natureza política que, segundo ele, nos permitiriam entender o que foi a “esquerda”. Além do mais, não temos a menor idéia do que a “esquerda” pensava; sabemos apenas como se comportava na luta política.

Neste momento o autor incorre em outro erro típico do empirismo positivista: aquele que desconecta inteiramente a atividade política da sua base material² como se a política pudesse ser compreendida a partir de si mesma. Nem por sombra seja lícito ao autor argumentar que seu propósito é evitar uma relação mecanicista entre infra e superestrutura, uma vez que a política é uma esfera com autonomia própria. Em primeiro lugar, rejeitar o mecanicismo não pode significar desconhecer qualquer relação entre a política e o restante da totalidade social e muito menos com a economia como seu fundamento ontológico, como fez o autor; desta maneira ele cai numa autonomia absoluta da política e no politicismo, ou seja, na instituição da política como princípio de inteligibilidade da totalidade social. O que não se faz sem pesadas consequências teóricas e práticas.

Mas, de fato, não é o processo real que interessa ao autor e sim a demonstração de uma tese e é por isso que o seu modo de pensar não é inocente nem casual. Essa tese, que será melhor discutida no segundo artigo desta série, se resume assim: a “esquerda” fracassou, até hoje, porque privilegiou as formas de ação não-democráticas; a conversão à democracia é a chave do sucesso.

É quase que uma questão de bom-senso afirmar que, para compreender o que foi a esquerda na América Latina seria preciso partir da formação da sociedade latino-americana em suas estruturas básicas que, por sua vez, são parte de um processo maior. A esquerda é parte deste processo e o seu ir-sendo, a sua natureza específica, a explicação para o seu modo de pensar e de agir, para os seus erros e acertos, só emergirão na medida em que a processualidade for apanhada em sua integralidade. Mas isto só é possibilitado por um método cuja preocupação essencial seja a apreensão da lógica própria do objeto. Precisamente o método marxiano — de caráter ontológico — que a “esquerda democrática” (metodologicamente pluralista) resolveu declarar falido. Ignorando a lógica da particularidade, tendo descartado por inadequada a categoria decisiva da totalidade e rejeitando o trabalho como fundamento ontológico do ser social, o que resta à “esquerda democrática” senão o método da saturação empírica?

De todo modo, se a grande preocupação do autor era a relação entre a “esquerda” e a democracia e se os fatos permitiam concluir que a “esquerda” era anti-democrática, não era lógico e absolutamente necessário que propusesse e respondesse à questão de por que a “esquerda” era anti-democrática? Seria ela anti-democrática simplesmente porque pensava e agia assim? Mas, por que pensava e agia assim?

Aqui emerge uma outra característica decisiva da cientificidade empirista. Ela segue à risca a norma positivista: a tarefa da ciência é dizer *como* as coisas funcionam e não *o que* as coisas são. Perguntar pelo ser, pela essência, pela substância, é fazer metafísica. Será? Ou será,

²TONET, I. *A crise das ciências sociais: pressupostos e equívocos*, neste mesmo livro.

precisamente, a melhor maneira para compreender a realidade na sua integralidade, para não se perder na imediatividade fetichizada?

O que impressiona em tudo isto não é tanto a fragilidade das idéias, o abastardamento do método científico, mas que isto seja respeitado e tido como sólida teoria científica, como “o melhor panorama de que podemos dispor sobre a esquerda da atualidade” (orelha do livro). A tal ponto chegou a miséria da razão nestas latitudes!

Na seqüência examinaremos a relação entre esquerda, democracia e o novo horizonte da humanidade e aí veremos que se este conceito de esquerda nada tem de científico ele não deixa de ter uma conexão bem articulada com a nova proposta que o autor apresentará à “esquerda”.

3. A Esquerda, a Democracia e o Novo Horizonte

Para o autor, o grande pecado da “esquerda” latino-americana foi o seu comportamento anti-democrático. Sua concepção instrumentalista da democracia impediu-a de perceber qual era o caminho mais adequado para atingir os seus objetivos.

Mas, felizmente, após tantos fracassos e derrotas, a “esquerda” se converteu. Aprendeu, a duras penas, que o socialismo como modelo se tornou inviável exatamente por seu caráter ditatorial; que a democracia não é um mero instrumento que pode ser descartado após a tomada do poder; que todas as tentativas de construir uma sociedade mais justa por meio da força fracassaram, mesmo as que conseguiram fazer a revolução; que o seu comprometimento com o jogo democrático deve ser tão sincero que não deixe nenhuma dúvida e que esta é a chave do seu sucesso.

Vejamos o raciocínio do autor.

1) O socialismo se mostrou inviável, portanto não é mais uma alternativa a ser considerada (ps. 355, 358).

2) Impõe-se, então, uma escolha dolorosa: ou continuar a defender o socialismo (“como foi durante mais de um século”) ou “adaptar e moldar os sistemas (sic) existentes, transformando-os em algo novo e que, no entanto, não se oponha totalmente ao *status quo*” (p. 354).

3) Até Marx considerou o “socialismo científico” um simples mosaico, uma simples e vaga idéia; só mais tarde é que isto foi transformado num paradigma fechado.

4) Não se trata de propor um novo paradigma, mas de “escolher entre aqueles aspectos que podem ser resgatados dos paradigmas existentes”.

5) Quais são os paradigmas existentes? “Agora que desapareceu na prática a sufocante oposição entre socialismo e mercado, a esquerda deve maximizar as diferenças entre as economias modelos de mercado *existentes*”(grifo nosso; p. 355).

6) Então: “...se a esquerda latino-americana aceitar *formal e sinceramente* (grifo nosso) a lógica do mercado e subscrever com a mesma sinceridade as variações, regulamentações, exceções e adaptações que as economias de mercado da Europa e do Japão incorporaram ao longo dos anos, ela poderá então preparar o cenário para a construção de um *paradigma essencialmente diferente do atual estado de coisas*” (grifo nosso p. 358).

7) Que paradigma será este? Muito modestamente, como convém à “nova esquerda”, a “transição de um tipo de economia de mercado a outro: da economia individualista e anglo-saxônica à *economia social de mercado* (grifo nosso), ao estilo europeu ou, ainda, a uma versão nipônica” (p. 359).

8) E termina afirmando que “Com isso, a esquerda terá dado o primeiro passo para a construção de um modelo viável e plausível, capaz de passar pela prova do dedo e do mapa-mundi. Concebida por um dirigente guerrilheiro salvadorenho (um novo gênio científico, I.T.), a prova é simples. Trata-se de julgar um modelo por sua materialização no globo terrestre: se não é possível apontar um país que tenha adotado o esquema que se espera emular, o modelo não funciona; e vice-versa: se for possível encontrar um ponto onde exista e prospere, ipso facto ele se transforma num modelo válido e útil” (p. 358).

As barbaridades com que este autor nos brinda são tão gritantes que não podemos resistir, neste momento, a, pelo menos, um comentário irônico. Imagine-se se os nossos ancestrais, que moravam nas cavernas, tivessem levado a sério esta recomendação! Estariam ainda morando lá, pois não havia nenhum modelo novo a ser emulado. Ou, então, se os revolucionários franceses tivessem feito o mesmo? Estariam, até hoje correndo o dedo pelo mapa-mundi e não teriam feito a revolução. Senhor Castañeda: é próprio do homem criar o novo e o novo é novo exatamente porque ainda não existe!

Não cremos que sejam precisos mais comentários para se compreender o porque daquele estranho conceito de esquerda de que falamos anteriormente.

Se o autor se limitasse a afirmar que o padrão de vida japonês ou europeu é muito melhor do que o da América Latina e que a “esquerda” deveria tomá-lo como uma etapa que representaria um grande avanço, ainda assim os problemas seriam inúmeros, mas, enfim, poder-se-ia aceitar o debate. Contudo, o que ele afirma é que estes modelos constituem o horizonte mais alto da humanidade, o objetivo maior a ser perseguido e que esta é a tarefa por excelência da esquerda.

Certamente nem todos os integrantes da “esquerda democrática” subscreverão *in totum* e com uma tal formulação estas idéias do autor. Há os que preferem, em vez de uma “economia social de mercado”, um “socialismo democrático”. Trata-se, porém, de diferenças acidentais, pois, como veremos, para além das palavras e das intenções, ambos não ultrapassam o perímetro do capital.

Não é nosso propósito, aqui, discutir se a democracia é um valor particular ou universal nem a relação entre socialismo e mercado. Aliás, como propositura de esquerda, o livro de Castañeda é tão ridículo que não mereceria uma só linha. Tomando, porém, o livro como pretexto, nosso objetivo é mostrar que a fonte dos equívocos que levam a esquerda a desfibrar-se e a tornar-se caudatária da perspectiva burguesa está na forma como é encaminhada a discussão de toda a problemática. E quando falamos em forma, pensamos no método, nos pressupostos, nos fundamentos que balizam todo o campo da reflexão.

Com entonações diferentes, afirma-se que o socialismo, cujo modelo é o chamado “socialismo real”, acabou; que o socialismo proposto por Marx era um sonho romântico; que devemos ser mais modestos e realistas e reconhecer que mais vale lutar por um objetivo limitado, mas alcançável, do que por um objetivo de grande nobreza, mas inatingível; que podemos até manter o socialismo como uma “idéia reguladora”, sem esquecer que, para o que importa, temos que estabelecer metas acessíveis, mesmo que isto não seja o melhor, o mais perfeito, o mais desejável. E o que é o possível? Um sistema que combine, equilibradamente, as virtudes do mercado e da democracia com uma intervenção estatal orientada pelas preocupações sociais. Enfim, uma “economia social de mercado” ou um “socialismo democrático”. Tudo aparentemente tão razoável, tão *terre-à-terre* que só radicais empedernidos podem ser contra.

Contudo, na medida em que isto contribui, como veremos mais adiante, para reproduzir algo tão absurdo, tão brutal como a exploração e a dominação do homem pelo homem, deveria alertar para o fato de que há algo de errado com este excesso de bom-senso.

Por precaução, simplesmente para evitar o risco de enterrar a pessoa errada, não conviria identificar antes o morto? Quer dizer, o socialismo. Ao fazer isto, ver-se-ia que há uma radical diferença entre a teoria marxiana do socialismo e a teoria da “esquerda” acerca do que foi enterrado. Para esta última, socialismo era um sistema que tinha no planejamento centralizado o seu pilar fundamental. Este planejamento não dizia respeito apenas à economia, mas a todos os momentos da vida social, de modo que as liberdades individuais — consideradas um resquício burguês — eram eliminadas em favor do interesse coletivo. Os resultados são conhecidos. A supressão forçada do mercado levou, após décadas, ao colapso econômico e a supressão das liberdades democráticas a uma brutal repressão de toda a liberdade. O argumento de que o socialismo pensado por Marx não era este é rebatido, na base do mais puro materialismo, com a afirmação de que o que importa, para a compreensão dos fenômenos sociais, não é o que os homens pensam, mas o que os homens fazem. O *ideal* socialista de Marx pode não ter sido este, mas isto é o que de fato foi o socialismo. Ao contrário deste socialismo, a “esquerda democrática” — pelo menos em parte — entende que o mercado não só não deve ser suprimido, como ele é a melhor garantia das liberdades individuais, desde que, evidentemente, ele seja disciplinado pelo Estado tendo em vista os interesses da coletividade; outra parte entende que não há uma relação essencial entre capitalismo e democracia, podendo-se até, quem sabe, suprimir o mercado, mas não a democracia.

Contudo, nem o que foi enterrado como “socialismo real”, nem o que é posto no seu lugar como “socialismo democrático” ou “economia social de mercado” guardam a menor semelhança com a propositura marxiana e, o que é mais importante, com a possibilidade efetiva de construir uma sociedade verdadeiramente livre e humana.

Por sua vez, o argumento de que “o que importa não é o que os homens pensam, mas o que eles fazem”, é falaciosamente utilizado. Com efeito, ele se refere à determinação social do pensamento — ontologicamente entendida — e não à veracidade ou falsidade de uma teoria. O fato de circunstâncias históricas concretas terem levado a determinada leitura e assim contribuído para determinadas consequências práticas nada diz, em princípio, acerca da veracidade ou falsidade das idéias de um autor. De um ponto de vista ontológico — portanto anti-empirista — somente o *movimento integral* da realidade pode dizer se tal teoria é certa ou errada. Como se vê, de novo, o argumento da “esquerda” é coerente, mas apenas dentro de uma perspectiva anti-ontológica, que toma os fatos — isto é o imediato — como critério de verdade.

Já nos referimos, anteriormente, ao empirismo (num sentido amplo) que marca essencialmente o método da “esquerda democrática”, de modo que não nos estenderemos sobre isto.

Para não cair nas barbaridades de Castañeda nem nas incongruências da “esquerda democrática” é preciso repor a problemática sobre os seus próprios pés. E — quer queiramos quer não — repô-la sobre os seus próprios pés sig-nifica reencontrar o fio condutor proposto por Marx, fio condutor este centrado não na elevação do padrão de vida, mas na autoconstrução do homem. Para podermos julgar se tal ou qual forma de sociabilidade é preferível ou não, se tal ou qual caminho de transformação da sociedade é melhor ou pior, temos que ter parâmetros. Estes parâmetros dirão respeito à natureza do ser social e do seu processo de entificação e nos

permitirão responder à pergunta essencial: tal ou qual fenômeno faz avançar ou retroceder o processo de autoconstrução do homem? Assim, ao invés de começar discutindo se é preferível a ditadura ou a democracia, a via pacífica ou a violenta, o capitalismo ou o socialismo, o modelo anglo-saxônico ou o japonês ou sueco, o mercado ou o planejamento centralizado, etc., temos que começar por responder à pergunta: o que caracteriza essencialmente o processo de tornar-se homem do homem; qual é a natureza do processo social em suas determinações gerais e essenciais? Este fio é exatamente o que a “esquerda democrática” perdeu, ou dele jamais teve conhecimento. Como diz Chasin (1989:30):

O que fica perdido, quando a obra marxiana é tomada de modo cientificista (...) é justamente o centro nervoso e estruturador da reflexão marxiana: o complexo de complexos constituído pela problemática da autoconstrução do homem, ou sumariamente, o devir homem do homem: a questão ontológico-prática que funda, transpassa e configura o objetivo último e permanente de toda a sua elaboração teórica e de toda a sua preocupação prática, na ampla variedade em que esta se manifesta. Ou seja, o *ser* e o *destino* do homem (...) é a questão teórico-prática por excelência, o problema permanente, que não desaparece nem pode ser suprimido.

A característica essencial desta ontologia marxiana é o seu empenho, desde o início, em ater-se ao processo real, efetivo, procurando apreender o seu ser-precisamente-assim.

Já em *A Ideologia Alemã* (1986:26) dizia Marx que “Os pressupostos de que partimos (...) São os indivíduos reais, sua ação e suas condições reais de vida ...”. Este é o ponto de partida para a apreensão da lógica do processo de autoconstrução do homem. Processo que é necessariamente histórico — donde a nesciedade de perenizar formas particulares — e cuja especificidade consiste em ser o resultado de uma articulação — sempre concreta — de dois momentos de *igual estatuto ontológico*: subjetividade e objetividade. Não por acaso, toda pretensão a infirmar a teoria marxiana começa exatamente por negar o trabalho como fundamento ontológico do ser social.

O que emerge decisivamente desta abordagem é que o ir-sendo, o tornar-se homem do homem, o devir humano é sempre a questão fundamental. E certamente uma das determinações essenciais deste processo é que tornar-se cada vez mais humano é tornar-se cada vez mais livre, ainda que de forma complexa, contraditória e em nada linear. Onde, pois, a absoluta necessidade de retomar a discussão sobre a questão da liberdade, porque esta é o verdadeiro cerne da autoconstrução humana.

É claro que não podemos abordar, neste breve espaço, a fundo, nem a concepção marxiana do ser social nem a questão da liberdade. Quanto à primeira, vejam-se, além de Marx, autores como Lukács, Mészáros, Tertulian, Oldrini, Chasin, José Paulo Netto, S. Lessa entre outros. Quanto à segunda, desconhecemos qualquer tratamento sistemático, mas há páginas muito interessantes tanto na *Ontologia do Ser Social*, de G. Lukács, como em Chasin (Ensaio 17/18). Não podemos, porém, deixar de aludir a alguns momentos fundamentais desta problemática, pois disto depende a possibilidade de repor a discussão que nos interessa sobre os seus próprios pés.

A reflexão sobre a liberdade foi marcada, na história do pensamento ocidental, pela oscilação entre o polo da objetividade e o pólo da subjetividade. Isto porque o processo histórico era reduzido ora ao movimento de uma estrutura, natural ou sócio-econômica, na qual a consciência tinha um papel irrelevante, ora ao movimento de um espírito autônomo, para o qual a objetividade funcionava como uma circunstância exterior. Deste modo, a liberdade humana oscilava entre um extremo de sua quase completa anulação e o outro de sua autonomia quase absoluta.

Foi Marx, ao nosso ver, quem encontrou o justo equilíbrio ao mostrar que subjetividade e objetividade são dois momentos de um processo unitário e de igual estatuto ontológico na entificação do ser social. Um único autor de grande envergadura filosófica - Lukács — deu o devido peso a esta imensa descoberta marxiana. Contudo, as possibilidades nela inscritas são de tal ordem, de tão grande fecundidade que se e quando for redescoberta fará, ao nosso ver, uma autêntica revolução filosófica.

Ao contrário da interpretação objetivista, o que Marx deixou claro é que nem a consciência é uma simples e secundária emanção do movimento de uma estrutura objetiva, nem a objetividade, por mais “dura” que seja, é independente da consciência. Sem a intermediação — sempre concretamente determinada — destes dois momentos não existiria ser social, não haveria homem³.

Ao longo deste processo, o homem se constrói como ser humano, portanto livre, mas de uma humanidade e de uma liberdade sempre histórica e socialmente determinadas. E se num primeiro momento — que durou milhares de anos — a liberdade é marcada principalmente pelo confronto com a natureza, num segundo momento é o confronto com as relações produzidas pelos próprios homens que dá o tom à sua construção. Deste modo, o homem não é livre por natureza, bastando apenas desenvolver esta qualidade, mas *constrói-se* como ser livre, autodeterminado. Assim compreendida, a liberdade humana nem é anulada em favor do movimento objetivo nem é abstratamente concebida como o movimento autônomo do espírito, da razão ou da consciência.

Mas há ainda outra conseqüência de capital importância desta concepção do devir humano e da liberdade como resultado desta determinação recíproca entre subjetividade e objetividade. Trata-se do fato de que a liberdade guarda uma relação estreita com as condições materiais, reais, de existência. Atenção, porém: por condições materiais não entendemos nem apenas nem principalmente coisas externas, mas determinadas relações sociais, que dão origem a formas específicas de sociabilidade, cujo resultado é sempre uma forma concreta de liberdade. A liberdade não é simplesmente uma construção interior, ela é, ao mesmo tempo, a construção de si mesmo e do mundo. O escravo não é escravo simplesmente porque está privado da liberdade exterior, mas porque está impedido de autodeterminar-se a si mesmo e ao seu mundo. Como veremos mais adiante, esta determinação é fundamental para compreender porque o que se chamou de “socialismo real” nada tinha de socialismo e porque “socialismo autoritário” e “socialismo democrático” são contradições nos termos.

Como se pode perceber até aqui, Marx não está construindo um modelo abstrato de homem, um ideal de liberdade, uma sociedade ideal perfeita. Ele está simplesmente colhendo o processo de tornar-se homem do homem na sua essencialidade. Ele, sim, se atém aos fatos, mas não aos fatos em sua feição imediata e sim aos fatos como momentos da totalidade social. Porém, exatamente porque se agarra firmemente ao movimento real, ele constata não apenas a realidade fenomênica, mas também as contradições e as possibilidades mais profundas nela inscritas. É por isso que ele afirma (1986:52):

O comunismo não é para nós um *estado* que deve ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual.

Ao analisar, então, a sociedade de sua época, Marx constata que o seu princípio reitor é o capital, cuja origem — em sua forma particular — está na compra e venda da força de trabalho.

³Sobre isto ver o cap. O Trabalho, da *Ontologia do Ser Social*, de G. Lukács.

E que, junto com o capital nascem a propriedade privada (capitalista), a divisão do trabalho (idem), o mercado (idem), o trabalho assalariado (idem), ao mesmo tempo em que se configuram relações sociais que escapam ao domínio dos seus autores e os submetem ao seu poder (fetichismo e estranhamento). Superadas as cadeias que prendem os homens na sociedade feudal, eles são alçados a um novo patamar. A liberdade que aqui resulta é, por um lado, superior à feudal, dada a igualdade de todos perante a lei, mas, por outro lado, na medida em que o capital submete os homens a poderes cuja origem e natureza ignoram e lhes impõe formas de ser e de agir que escapam ao seu controle, fixa-lhes o interesse particular como princípio estruturador tanto do indivíduo quanto das relações sociais, ela sofre a sua alienação mais intensa. É o que Marx sintetiza belissimamente nos *Grundrisse* (1978: v.II, 169), quando diz que o tipo de liberdade individual fundado na dominação do capital equivale a uma anulação da liberdade porque submete o indivíduo a forças estranhas.

A questão decisiva é, pois, que sob a regência do capital, os homens são impedidos de ter acesso ao domínio consciente sobre o seu próprio processo de autoconstrução, o que tem como consequência a desumanização das relações sociais e da individualidade humana, a reprodução das desigualdades sociais, a oposição dos homens entre si e a deformação do desenvolvimento humano. E ressalte-se que isto acontece — sob formas diferentes — tanto nos países mais atrasados quanto nos mais desenvolvidos. Daí que tomar a sociedade japonesa como modelo é de uma estupidez tão monumental, mais ainda quando se pretende que seja uma proposta de esquerda, que dispensa comentários. E, para os admiradores do “modelo sueco”, será preciso dizer que os suecos são tão manipulados pelos interesses do capital quanto os brasileiros e somalis — somente que de formas diferentes?

Unicamente a ultrapassagem do capital, com todos os seus pressupostos e corolários: propriedade privada, mercado, trabalho assalariado, divisão social do trabalho, Estado, democracia, cidadania, pode permitir ao homem o acesso a um patamar de liberdade plena. Utilizamos deliberadamente a expressão *liberdade plena* e esperamos que, antes de qualquer crítica, se procure entender bem o significado deste conceito. Ele nada tem a ver com uma sociedade perfeita, inteiramente harmônica, paradisíaca, onde inexistam problemas. Desde Kant se apresenta como um grande argumento do liberalismo a idéia da “insociável sociabilidade” da natureza humana, ou seja, de que os homens seriam, por natureza, opostos entre si e que esta oposição é benéfica pois sem ela a humanidade não progrediria, afundando-se na preguiça e na acomodação. Ora, é evidente que há uma confusão, aqui. É próprio do devir humano ter necessidades, procurar satisfazê-las, gerando novas necessidades e novas buscas de satisfação, num processo infinito. Portanto, a “bovinice” temida por Kant não tem a menor possibilidade de vir a existir. Que, porém, os desafios sejam enfrentados sob a forma da oposição e da competição social dos homens, da exploração de uns pelos outros, não é de modo algum uma lei eterna, mas algo historicamente explicável. Uma sociedade fraternal não deixará de enfrentar problemas, nem de ter necessidade de tomar decisões, mas poderá fazer isto fundada na solidariedade e não na oposição baseada em classes sociais. Um sociedade plenamente livre significa apenas — e isto faz uma diferença essencial — uma forma de sociabilidade em que os homens possam ser — de fato e não apenas formalmente — uma *comunidade*; em que universal (sociedade) e singular (indivíduo) se encontrem num equilíbrio tal — sem que isto signifique isenção de tensões e problemas — que nem o indivíduo seja um meio para a sociedade e nem a sociedade um meio

para o indivíduo. É o que Marx quis dizer quando afirmou que a verdadeira liberdade consiste não em ter o outro como limite, mas como condição de sua própria realização.

Esta forma de sociabilidade nem é uma fatalidade nem uma utopia, mas para que esta sociedade plenamente livre possa existir, é preciso uma base material (objetividade) adequada, ou seja, por um lado, uma tecnologia capaz de produzir bens necessários à satisfação das necessidades de todos e, por outro lado, relações de produção que eliminem a exploração do homem pelo homem e com isso permitam que os homens dominem conscientemente o processo social. Socialismo é, em princípio, *apenas e exatamente* isto! *Liberdade plena, comunidade humana real!* Um patamar infinito, em que os homens, conscientes de sua natureza social, autodeterminam o seu caminho. Lutar pelo socialismo, portanto, não é lutar por substituir cadeias de ferro por cadeias de ouro, mas para eliminar todas as cadeias. É preciso deixar clara uma coisa: toda crítica ao socialismo que lhe atribui uma concepção paradisíaca de sociedade carece de qualquer seriedade.

Utopia? Ideal romântico? De modo nenhum. Pelo contrário, se há alguma utopia, isto é, algo impossível de ser realizado, é uma sociedade capitalista mundial harmônica e democrática. O capitalismo é, por sua essência, desumanizador e gerador de desigualdades sociais. Até os fatos empíricos brutos indicam isto. Repetimos: socialismo é uma possibilidade, complexa, difícil, remota, mas uma *possibilidade*; capitalismo, como uma forma de sociabilidade que permita ao homem ser realmente livre é uma *impossibilidade absoluta*.

À luz desta idéia de socialismo como associação de homens real e não apenas formalmente livres é que se vê o absurdo de propor como horizonte da humanidade uma “economia social de mercado” ou um “socialismo democrático”. Especialmente o segundo, por seu caráter enganoso, deve ser desmistificado, pois significa querer soldar num só sistema socialismo — que é liberdade real — com capitalismo — que não pode ir além da liberdade formal. Em que isto, do ponto de vista do horizonte, se diferencia da perspectiva burguesa? Se houvesse necessidade de alguma comprovação desta similaridade, eis aqui uma afirmação do sen. Jarbas Passarinho, figura suficientemente conhecida. Em artigo na Folha de São Paulo, de 18/12/94, diz ele: “Temos por escopo preservar as conquistas magníficas do liberalismo antigo (...) fundamentalmente a liberdade. Mas desejamos um Estado regido por uma *economia social de mercado* (grifo nosso) e não apenas uma economia de mercado”. Que milagre é este que reconciliou a direita e a esquerda? Quem se terá convertido?

Também com base na concepção de socialismo acima referida, é fácil ver que o dilema entre ditadura e democracia é falso. Neste dilema, de um lado estão os que afirmam que é preferível perder o poder — já que faz parte do jogo democrático e este é um valor permanente — do que mantê-lo pela força. De qualquer maneira, os fatos provam que a manutenção não democrática do poder nunca leva à construção de uma sociedade justa. O respeito às regras democráticas, por mais penoso que seja, é sempre mais frutífero do que qualquer ditadura.

De outro lado estão os que argumentam que foi exatamente a força que permitiu melhorar as condições de vida da maioria da população. Sem o uso da força teriam continuado a existir as tremendas desigualdades sociais. E mesmo o fracasso final não teria sido causado pela falta de democracia, mas pelas agressões do capitalismo internacional.

Estariamos, assim, diante de um impasse: ou ditadura ou democracia, com a óbvia opção pela segunda. Contudo, ambos os lados estão equivocados. Esta é uma maneira politicista de colocar a questão e o politicismo se caracteriza exatamente por privilegiar a forma — abstrata — em

detrimento da totalidade concreta. Perde-se de vista, aqui também, que a questão fundamental é: o que é que permite ao homem construir-se como um ser plenamente livre?

O equacionamento do problema a partir dessa perspectiva permite ver que o dilema democracia ou ditadura é falso. Senão vejamos: se qualquer um dos países onde se fez uma revolução que se pretendia socialista tivesse respeitado as regras do jogo democrático, todos eles teriam revertido imediata e diretamente ao capitalismo, repondo as desigualdades sociais anteriores. Mesmo que, por hipótese, não tivesse havido as agressões do capitalismo, nenhum destes países transitaria para o socialismo. Já vimos que este é, necessariamente, por força do processo social e não por desejo de quem quer que seja, uma forma de sociabilidade baseada na abundância e, por isso, essencialmente livre. Tornamos a enfatizar: socialismo não é a soma de desenvolvimento econômico mais democracia e cidadania. Socialismo é uma forma de sociabilidade (comunidade real) que se constrói articuladamente com determinadas relações de produção (associação de produtores livres). Ora, não é possível haver plena liberdade em meio à carência. Assim, a falta de democracia não foi a *causa*, mas a *consequência* de uma situação de atraso e carência.

Os sandinistas, tão apreciados por Castañeda, viram-se — em circunstâncias muito diferentes — diante do mesmo impasse dos revolucionários russos: fizeram uma revolução política, mas não podiam fazer uma revolução social. Diante de tantas carências e de tantas circunstâncias adversas, que necessariamente gerariam relações de oposição dos homens entre si, o poder político — independentemente da boa vontade dos indivíduos — se transformaria, inevitavelmente, em *ditadura sobre a maioria*, com todas as suas consequências. Já disse alguém que os homens fazem a história, mas não nas condições escolhidas por eles.

Por outro lado, enquanto o capital for o princípio regente do processo social, haverá um fosso entre a liberdade formal (esfera política) e a base fundamental da vida (esfera econômica), estabelecendo um obstáculo intransponível à plena liberdade humana.

Percebe-se, então, que democracia e cidadania são formas estranhadas de relações entre os homens, precisamente a forma da liberdade possível sob a regência do capital. Isto em nada as diminui, apenas situa precisamente a sua natureza, ou seja, suas possibilidades e seus essenciais limites.

O processo histórico concreto tem contribuído para dificultar a correta relação de princípio entre democracia e revolução socialista. Como todas as tentativas revolucionárias ou tinham uma concepção instrumentalista da democracia e/ou uma concepção voluntarista de socialismo (possibilidade de construí-lo *apesar* das carências materiais) ou se viram diante de circunstâncias intransponíveis, o que predominou foi esta forma particular de equacionar a questão. Contudo, não é nada contraditório e, pelo contrário, coerente com a nossa idéia de socialismo como liberdade real, efetiva, conceber a democracia como uma forma particular da liberdade humana, cuja supressão só pode ser pretendida em condições nas quais seja possível, *rapidamente*, caminhar para a instauração de uma sociedade plenamente livre, como acima descrita. Também fica claro, assim, que democracia não é uma etapa, mas uma forma particular da liberdade que deve ser superada.

Se, pois, colocamos como horizonte a emancipação humana, então o dilema não é entre democracia e ditadura, mas entre democracia (liberdade formal) e emancipação humana (liberdade real). Neste caso, a esquerda autêntica não tem como não tomar partido por esta última e se não o toma é porque deixou de ser esquerda.

Neste sentido, a crítica que deveria ser feita à “esquerda” latino-americana não seria a de ter pretendido suprimir a democracia, mas antes de ter ficado muito *aquém* dela.

Assegurado que a liberdade humana real está para além da democracia, que ela supõe a extinção do capital, etc., então, toda a problemática muda inteiramente de figura. Trata-se, agora, de pensar os caminhos concretos que levam da democracia à emancipação humana. Sem dúvida, os problemas a serem resolvidos serão imensos. Não há nenhuma resposta pronta e, diferentemente da exigência de Castañeda, não se busca e nem se poderia buscar nenhum modelo bem-sucedido. Contudo, a ausência de modelos não significa, de modo algum, a *invenção* de algo inteiramente novo, extraído da mera subjetividade. Trata-se, certamente, de construir algo novo, e neste sentido o campo está inteiramente aberto ao debate, mas é uma busca, um debate, uma criação, balizados por aquelas determinações ontológicas acima mencionadas como configuradoras da emancipação humana. Em resumo: nem autonomia da subjetividade, para criar “ex nihilo” o novo, nem a sujeição ao determinismo insuperável da atual estrutura social. Precisamente aquilo que o trabalho como modelo de toda práxis social indica: o novo é construído a partir do já existente, mas reconfigurado pela forma (nova) que lhe é impressa.

Estas determinações ontológicas deverão estar sempre presentes porque elas são absolutamente necessárias para iluminar todos os passos a serem dados. Com elas não há garantia automática de sucesso, mas, sem elas é certa a impossibilidade de construir uma sociedade autenticamente humana. Por isso mesmo, é uma enorme ilusão pensar que se pode fazer o *possível*, “resolver primeiro os problemas mais imediatos”, pensar em coisas “viáveis”, como se não houvesse uma articulação essencial — não direta nem imediata — entre o “possível, o imediato, o viável” e o objetivo final. Acontece que o objetivo final é um elemento essencial na configuração dos passos imediatos. Mais: objetivos diferentes definirão de modo diverso o que é “possível, imediato, viável”. O processo histórico é sempre tecido de decisões alternativas e estas são marcadas pelo fim. Se, pois, o horizonte tem como limite o capital, é óbvio que as decisões imediatas serão, de algum modo, afetadas por esta decisão maior. Exatamente o mesmo acontecerá se o horizonte for a emancipação humana. Não é indiferente que o objetivo final seja um ou outro. E tanto não é indiferente que é imensa a quantidade de esforço despendida para provar que a emancipação da humanidade é inviável. Por outro lado, quando o socialismo não é definido como a concreta emancipação humana, ele se reduz a uma construção subjetiva abstrata e vaga, o que tem como resultado a sua subsunção à regência do capital.

O erro essencial da “esquerda democrática” está em esquecer ou ignorar tudo isto, em esquecer ou ignorar que a questão decisiva diz respeito à autoconstrução do homem como ser livre. A título de realismo, ela rebaixa o horizonte humano à tarefa de encontrar um lugar ao sol na selva brutal do capitalismo contemporâneo. Como afirma Castañeda: “Apesar de muitas limitações, na política contemporânea e na atual globalização econômica negar-se a jogar no mesmo campo, não importando o quanto este campo esteja disputado, equivale a condenar-se à marginalização” (p. 354). E ainda: “A esquerda deve lutar por uma economia social de mercado que reduza as desigualdades e melhore os níveis de vida para todos, mas sobretudo para os pobres”. (p. 373). Ao contrário disto, ser de esquerda, hoje, é enfrentar a hercúlea tarefa de, sem negar-se a jogar neste campo, jogar de tal modo que se vise não à sua reprodução, mas à sua superação. *Hic Rhodus, hic salta!* O que, porém, a “esquerda democrática” faz é exatamente

tomar o *existente* como insuperável, como se as únicas alternativas fossem “adaptar-se” ou “perecer”.

Contestar estas alternativas não significa desconhecer a dificuldade de oferecer como *tertium datur*, uma proposta prática definida. Isto porque as transformações que ainda estão em curso no mundo atual acham-se num momento tal que as tendências futuras ainda são muito nebulosas, de modo que sua captura pela consciência se torna extremamente difícil. Acrescente-se a isto o descalabro teórico em que se encontra a esquerda após décadas de deformação e perversão da teoria marxiana. Isto, porém, não elimina a possibilidade da terceira via, antes impõe esforços redobrados e, como tarefa essencial do momento, um recomeçar dos fundamentos. Pensamos, pois, que, neste momento, a tarefa central da esquerda não é tanto de definir o que fazer praticamente, mas reconstruir os balizamentos teóricos que permitam orientar a prática concreta.

A “esquerda democrática” se extravía desde o início, quando parte da aceitação de que a disputa entre capitalismo e socialismo foi *definitivamente* resolvida em favor do primeiro. Que lhe resta, então, senão tentar humanizá-lo? Como, porém, não pode dar a isto o seu verdadeiro nome — capitulação — porque se veria desmoralizada, passa a fazer malabarismos que só não enganam os que seriam os seus alvos principais: os conservadores. A reação tão receptiva dos intelectuais, políticos, empresários e da imprensa não deixa margem a dúvidas quanto a isto. Mas, depois de tantos malabarismos o resultado é melancólico. Postas de lado a “direita conservadora” e a “esquerda radical”, a “verdadeira esquerda” se chama — pasme-se — “centro”! Capitalistas e “socialistas moderados” é que constituiriam a “verdadeira esquerda”.

Para que não paire nenhuma dúvida, gostaríamos de fazer um adendo final. Ao criticarmos a “esquerda democrática” talvez possa parecer que nos filiamos aos chamados “grupos radicais”. Nada mais longe do nosso modo de ver. Infelizmente não podemos, aqui, desenvolver uma crítica mais direta às concepções destes grupos. Esperamos fazê-lo oportunamente. De todo modo, os fundamentos que aqui expusemos relativamente ao fio condutor que deve nortear toda a reflexão também servirão para mostrar porque a chamada “esquerda radical” não consegue articular uma resposta sólida nem à “esquerda democrática” nem aos conservadores.

4. Conclusão.

Em si mesmo, o livro de Castañeda não traz nenhuma contribuição positiva para “compreender o que poderia e deveria ser a esquerda latino-americana”. Mas ele tem uma virtude: expõe a nu a miséria de uma razão que, a título de “modéstia” e “realismo”, e pretendendo-se de esquerda, se propõe a mais arrogante e perversa das tarefas: induzir a esquerda a engajar-se com convicção na perpetuação de uma ordem social desumana.

A pretexto — correto — de combater o dogmatismo e o sectarismo dos grupos e partidos que compuseram a “esquerda” latino-americana, a “esquerda democrática”, armada com um instrumental que lhe faz ver o processo social sob uma ótica economicista e politicista, cai numa abertura indiscriminada, que nada mais é do que uma humilhante adesão à causa burguesa.

O novo horizonte proposto pela “esquerda democrática” nada tem de novo. É apenas, com roupagens novas, a velha ordem do capital. Que tragédia!

A PROPÓSITO DE “GLOSAS CRÍTICAS”

O objetivo do presente é fazer a apresentação de um texto muito pouco conhecido, de Marx, cujo conteúdo nos parece de enorme atualidade. Trata-se do artigo “Glosas críticas ao artigo O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”, publicado nos dias 7 e 10 de agosto de 1844, no jornal alemão, de tendência democrática, *Vorwaerts* (Avante!).

Em junho de 1844, havia eclodido na Silésia, província alemã, uma revolta dos trabalhadores na tecelagem contra as péssimas condições de trabalho e os baixos salários. Os operários haviam destruído máquinas, livros comerciais e títulos de propriedade. Sua ira voltara-se contra industriais e banqueiros. Este fato teve uma grande repercussão na Alemanha e até no exterior, pois representava um primeiro gesto público de revolta do proletariado alemão.

É nesse momento que “o prussiano”, identificado como Arnold Ruge, publica o artigo acima citado, criticando um outro artigo publicado no jornal francês “La Réforme”. Em síntese, o autor afirmava que a sociedade alemã, dado o seu caráter não-político, isto é, atrasado relativamente ao desenvolvimento burguês, é incapaz de compreender a dimensão universal deste fato singular. Na ótica do prussiano, o intelecto político tem um caráter de universalidade e é precisamente a sua falta que falta que faz com que os alemães considerem a revolta dos tecelões como um simples fato local qualquer e que o rei o trate como um mero problema administrativo. Por este motivo – a falta de intelecto político – diz Ruge, os trabalhadores alemães também são incapazes de ter uma visão mais ampla do processo social em curso e de suas implicações.

Marx faz uma dura crítica às idéias de Ruge e aproveita para explicar a sua posição quanto a um conjunto de questões da mais alta importância e que farão parte do núcleo central de sua nova proposta teórico-prática.

2. Texto e Contexto

Três ordens de questões são importantes, ao nosso ver, para uma boa compreensão desse texto. A primeira refere-se ao momento histórico alemão. Ao contrário da Inglaterra e da França, onde a revolução burguesa alcançara os seus objetivos fundamentais, na Alemanha a burguesia ainda era fraca e nunca tivera a coragem de suas congêneres de liderar as transformações que eram do seu interesse, compondo-se sempre com a classe dos latifundiários. Mesmo assim, parte da burguesia alemã forcejava por sacudir o jugo feudal. Deste modo, a questão democrática era o centro de intensos debates entre a intelectualidade que gravitava ao redor dessa classe. O papel da atividade política, a natureza e as tarefas do Estado eram, naquele momento, questões candentes.

A segunda questão diz respeito ao momento da trajetória intelectual de Marx. O ano de 1844 é um momento decisivo no seu percurso teórico. Com efeito, é neste ano que ele começa a lançar os fundamentos metodológicos que nortearão toda a sua obra. E não é por acaso que este momento tem um acento marcadamente filosófico. A maioria dos comentaristas tende a considerar isto como uma deficiência. Como se a passagem da filosofia à economia representasse um progresso no sentido do abandono da especulação em favor da ciência. Discordamos inteiramente dessa tese. Certamente, a partir de um dado momento a problemática econômica se tornou o centro das atenções da sua investigação. Mas isto só foi possível porque suas descobertas anteriores lhe tinham permitido ver que o trabalho é o fundamento ontológico do ser social. A clareza que ele atingiu neste ano — com ele mesmo atesta no Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, — de que o fundamento da sociedade é o conjunto das relações de produção, não é de modo algum uma simples questão de economia ou de história ou de sociologia. É uma questão eminentemente filosófica, pois é a resposta à pergunta: qual é o fundamento ontológico do processo de tornar-se homem do homem? Deste modo, não é o abandono, mas a efetivação prática — no trabalho científico — daquelas determinações ontológicas descobertas no ano de 1844, que permite a Marx realizar a *crítica* da economia política. Sem aquelas determinações, sua obra fundamental não seria uma crítica, mas apenas mais uma obra de economia política. Com isto não queremos afirmar que Marx planejou conscientemente esta trajetória. Apenas que entre estes dois momentos há uma continuidade *essencial* e não uma negação do primeiro em favor do segundo.

A terceira questão refere-se ao fato de que o texto das *Glosas* foi escrito praticamente na mesma época de *A Questão Judaica* e dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. O que permite afirmar que, apesar das diferenças, eles refletem uma base comum, um conjunto de aquisições que Marx já tinha realizado até aquele momento. Parece, pois, razoável, interpretar o texto das *Glosas* à luz desses outros textos. Dizemos isto porque certos conceitos como, por exemplo, o de emancipação política ou de essência humana, que apenas são aflorados nas *Glosas*, podem ser encontrados de forma bem mais explícita nesses outros textos.

Uma última observação relativa à importância desse texto. A tese central dele, de que o Estado e a política devem ser extintos numa sociedade socialista choca-se de frente com toda a reflexão política ocidental e com todas as tentativas de levar à prática as idéias expostas por Marx. Não é por acaso que ele é praticamente desconhecido. Também não basta virar-lhe as costas e declará-lo utópico. É preciso examinar com vagar os argumentos. Que estão longe de ser meramente de caráter político. Eles supõem o exame da entificação do ser social desde o seu ato fundante, que na perspectiva marxiana é o trabalho. Num momento em que o aperfeiçoamento da ordem social existente é posto pela quase totalidade dos intelectuais — inclusive os que se pretendem de esquerda — como o horizonte insuperável da humanidade, o velho-jovem Marx aponta na direção oposta. Considerando que o que está em jogo não é apenas uma teoria, mas o destino da própria humanidade, não parece demais deixar-se interpelar pelas questões suscitadas nesse texto.

3. Conteúdo do texto

3.1 Questões metodológicas

O primeiro equívoco apontado por Marx no artigo de Ruge é de caráter metodológico. Segundo Ruge, os alemães são incapazes de compreender a dimensão universal da revolta dos tecelões porque lhes falta o intelecto político. Se isto fosse verdade, diz Marx, então a Inglaterra, que é um país político por excelência, deveria dar o exemplo da capacidade de compreender em profundidade os problemas sociais e de atuar conseqüentemente para eliminá-los. O que se constata, no entanto, é que o intelecto político inglês atribui os males sociais ora à política dos partidos adversários, ora à falta ou ao excesso de assistência social, ora à própria lei de assistência aos pobres, ora aos próprios trabalhadores pela sua falta de educação ou indolência, ora à falta de recursos para atender as necessidades de uma população que cresce mais do que os bens produzidos. Em conseqüência destas concepções, comuns aos políticos, aos cientistas e à imprensa, a política social inglesa oscilou, nos últimos *trezentos anos*, entre o assistencialismo e a repressão, sob as mais diversas formas.

Mas isto não acontece apenas na Inglaterra. Também na França, no período da revolução de 1789 e após, pode-se constatar a falsidade da tese do prussiano. Tanto a Convenção quanto Napoleão, que representavam “o máximo da energia política, da força política, do intelecto político”, tentaram em vão eliminar a miséria social.

Estes dois exemplos mostram, segundo Marx, que o intelecto político, *por mais aperfeiçoado que seja*, é incapaz de identificar as raízes dos males sociais. Não só. Seu grau de capacidade é inverso ao seu grau de perfeição. “Quanto mais agudo ele é” — diz Marx — “quanto mais vivo, tanto *menos* é capaz de compreender os males sociais”.

Está aí uma afirmação de extraordinária importância. E a crítica não se refere apenas à posição de Ruge, mas à ciência social burguesa em seu conjunto. Isto fica claro quando Marx, referindo-se ao exame da experiência inglesa, diz: “A expressão mais clara da interpretação inglesa do pauperismo (...) é a economia política inglesa, isto é, o reflexo científico da situação econômica nacional inglesa”. Como se vê, não se trata simplesmente de opiniões de burgueses ou de políticos, que pudessem expressar os interesses de uma classe. Trata-se da ciência social por excelência, que é a economia política. E, com certeza, esta crítica pode ser estendida à ciência social burguesa até hoje. Pois, afinal, o que faz esta ciência senão atribuir os males sociais ora à imperfeição humana, ora à falta de recursos, a falhas administrativas, à falta de vontade política, à insensibilidade do governo e/ou das classes dominantes, à indolência dos próprios pobres, à falta de educação, a políticas sociais equivocadas, à falta de assistência. Enfim, nenhuma novidade decisiva em relação a quatrocentos anos atrás. E a mesma coisa acontece com os remédios prescritos que, no fundo, se resumem também à assistência e à repressão.

O que Marx está afirmando é que não se trata de um defeito, de uma falha tópica, que pudessem ser sanados com o tempo e o aperfeiçoamento, mas de uma limitação essencial, ineliminável.

A questão é: porque o intelecto político é incapaz de compreender as causas dos males sociais e qual a origem desta sua incapacidade?

A isto responde Marx dizendo que esta incapacidade essencial deriva da própria natureza do intelecto político, ou seja, do fato de ser político. E ele explicita o que isto significa: “O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política”. E acrescenta:

O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto *político*, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos *limites naturais* e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais incapaz de descobrir a fonte dos males sociais.

Para compreender o que é o intelecto político é importante ter claro que há uma polarização que perpassa todo o texto. Essa polarização se expressa na contraposição entre intelecto político e intelecto social, entre emancipação política e emancipação humana, entre revolução política e revolução social. Uma polarização entre o político, que expressa a perspectiva burguesa e o social, que expressa a perspectiva proletária. Donde se depreende que os dois intelectos não expressam apenas pontos de vista pessoais mas, como veremos a seguir, perspectivas mais amplas.

O equívoco metodológico consiste, pois, em tomar a esfera da política, que é *parte, momento* da totalidade social, como princípio, como fundamento da inteligibilidade dos fenômenos sociais. Ora, agir deste modo é pressupor que o ser social não é uma totalidade, não é um complexo de complexos cuja matriz é a economia. Deste modo, o sujeito pode, arbitrariamente, eleger qualquer parte do todo social como princípio de inteligibilidade como se este — o ser social — não tivesse uma lógica própria que devesse ser respeitada. A pretexto de defender a autonomia dos diversos momentos do ser social e de evitar o economicismo, a ciência burguesa suprimiu os nexos íntimos, essenciais entre esses momentos e, principalmente, eliminou a economia como raiz deste ser. Assim, as relações entre as diversas partes da totalidade social e a sua matriz se tornaram frouxas e arbitrárias, impedindo a sua correta compreensão.¹

Para Marx, no entanto, esta limitação essencial não é gratuita e nem pode ser debitada ao sujeito individual. Ela é conatural ao ponto de vista de uma classe cujo horizonte também é necessariamente limitado. O intelecto político é a expressão teórica da perspectiva da classe burguesa. Por isso mesmo, o alcance possibilitado por ela não pode deixar de ter um caráter limitado. Admitir como decisiva a categoria da totalidade, o que implica — em sua concretude — em admitir o trabalho como raiz ontológica do ser social, teria como conseqüência a identificação da própria burguesia como responsável fundamental pelos males sociais. Ora, como diz Marx: “Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida”. Não é por outro motivo — obviamente não intencional — que há um esforço cada vez mais intenso da epistemologia e da filosofia da ciência para provar que o fundamento da ciência é o singular e que a totalidade é incognoscível.

A conseqüência teórica deste fundamento metodológico equivocado é que a raiz dos males sociais é buscada em todos os lugares, menos onde ela efetivamente se encontra e que o remédio é sempre alguma medida de reforma e nunca a revolução. Como diz Marx: “O Estado jamais encontrará no *Estado* e na *organização da sociedade* o fundamento dos *males sociais* (...). Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de *qualquer* mal no fato de que não se acha ele, mas o seu partido adversário, ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na *essência* do Estado, mas numa determinada *forma de Estado*, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado”.

¹Sobre a questão da autonomia relativa, ver o nosso artigo “*A crise das ciências sociais: pressupostos e equívocos*”, neste mesmo livro.

No entanto, se, por um lado, o ponto de vista da parte e a razão fenomênica caracterizam a perspectiva burguesa, o ponto de vista da totalidade e a razão ontológica marcam o ponto de vista da classe trabalhadora. A própria natureza desta classe, enquanto classe que só pode realizar-se plenamente abolindo todas as classes e libertando toda a humanidade — portanto, tem uma vocação intrinsecamente universal — põe o fundamento a partir do qual se eleva uma razão que tem na categoria da totalidade a sua pedra angular e na revolução social o remédio mais efetivo para a superação dos males sociais. Por isso mesmo, diz Marx, enquanto os trabalhadores se orientarem pelo intelecto político, resultará equivocada a orientação das suas lutas. Quando, pois, os teóricos que se pretendem de esquerda, propõem a substituição desta forma de Estado por uma outra forma de Estado, como caminho para eliminar os males sociais, o que fazem senão “pensar do ponto de vista da política” e, como consequência, desorientar, teórica e praticamente, a luta dos trabalhadores?

Difícilmente se pode exagerar a importância desta crítica metodológica. A compreensão do ser social tem seu eixo completamente modificado quando entra em cena a razão social, razão que expressa a perspectiva da classe trabalhadora. É radicalmente diferente a compreensão que resulta da arquitetura do ser social, da natureza da sociedade civil, do Estado, dos males sociais e dos seus remédios. E mais. Marx está fixando, aqui, uma das teses centrais do seu pensamento, vale dizer, a tese da determinação social do conhecimento, do caráter histórico e social da razão. Na *Introdução*, de 1859, ele dirá que essa questão já estava clara em 1844 e a enunciava com esta formulação (1985:130) “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser: é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”. Esta tese foi e continua sendo combatida encarniçadamente pela ciência social burguesa. Max Weber quis fazer pilhéria com ela, afirmando que os marxistas tratavam o materialismo histórico como se ele fosse uma carruagem da qual poderiam descer à hora em que bem quisessem. Ora, nesse texto, Marx já desmente Max Weber, pois ele afirma que *todas* as perspectivas são geradas socialmente, expressando os interesses mais profundos de determinadas classes sociais. E é exatamente esta sua articulação com as classes sociais que explica as suas possibilidades e os seus limites.

Esta tese marxiana compõe aquilo que chamamos de núcleo da incomensurabilidade, ou seja, aquele conjunto de teses que definem uma ruptura radical com a perspectiva burguesa e que jamais poderão ser objetos de consenso. E é interessante notar como a crítica a essa tese se torna mais intensa precisamente hoje quando o horizonte da burguesia se estreita cada vez mais. Em contrapartida, o que é apresentado como o *dernier cri*, o que haveria de mais avançado na filosofia da ciência, é a afirmação de que o fazer científico é um processo puramente lógico, sem nenhuma vinculação substantiva com o que se passa na realidade social externa a ele. Do ponto de vista marxiano, esta logicização do processo científico nada mais é do que a expressão socialmente necessária dos gravíssimos impasses em que se encontra a própria burguesia. Incapaz de encontrar soluções para os problemas que a humanidade enfrenta, porque também não pode compreender as causas deles, ela se refugia — no plano teórico — no puro e asséptico mundo da lógica, onde tudo não passa de mero jogo de linguagem.

3.2 A natureza do Estado, a raiz dos males sociais e os seus remédios

Quanto à questão do Estado, Marx defende, fundamentalmente, quatro teses. Primeira tese. Há uma relação essencial, de dependência ontológica do Estado para com a sociedade civil. Em total oposição às teses vigentes do liberalismo, que vê no Estado o resultado de um pacto social e

à concepção hegeliana, para a qual o Estado é o princípio superior de ordenamento da sociedade civil, Marx afirma que o Estado tem a sua raiz no antagonismo das classes sociais que compõem a sociedade civil. Vejamos o texto: “O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade”; “O Estado (...) repousa sobre esta contradição. Ele repousa sobre a contradição entre *vida privada e pública*, sobre a contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*”. Como já se sabe, a vida privada, os interesses particulares são o que caracteriza a sociedade civil. “Com efeito, esta dilaceração, essa infâmia, essa *escravidão da sociedade civil* é o fundamento natural onde se apóia o Estado *moderno*, assim como a *sociedade civil da escravidão* era o fundamento no qual se apoiava o Estado *antigo*. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”.

A afirmação desta dependência do Estado em relação à sociedade civil supõe a concepção de que o ser social tem um ordenamento cuja matriz é a economia. Recordemos que em 1859, no Prefácio à “Introdução á Crítica da Economia Política” (1859:129-130), ele esclarece que já em 1844 tinha chegado à conclusão de que “A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”. Que esta dependência tenha sido interpretada em sentido mecanicista, como se o Estado fosse uma emanção direta ou epifenomênica da economia, apenas mostra que a maioria dos intérpretes não compreendeu a natureza do padrão de conhecimento instaurado por Marx. A dependência de que fala Marx é de caráter ontológico, ou seja, expressa uma relação entre fundante e fundado a nível do ser. A única coisa que ele afirma é que o Estado encontra a sua razão última de ser, a sua essência, na sociedade civil e expressa esta razão de ser. E que, neste sentido, nenhuma inversão é possível. Mantida essa questão essencial, tudo o mais é discutível. As próprias análises dele, em outras obras, mostram claramente tanto o caráter ativo quanto a autonomia relativa do Estado frente à sociedade civil. Não há contradição alguma entre autonomia relativa e dependência ontológica.

Veremos, mais adiante, como a quebra dessa dependência ontológica por parte da teoria política e das concepções da “esquerda democrática” tem graves consequências para a luta social.

Segunda tese. O Estado é, essencialmente, uma expressão e um instrumento de reprodução dos interesses das classes dominantes, portanto, um instrumento de opressão de classe. A existência do estado e a existência da escravidão são inseparáveis”, diz o autor. É evidente que a escravidão a que ele se refere é no sentido da opressão de classe. Esta segunda classe. Esta segunda tese é uma decorrência lógica da primeira. Se a sociedade civil é atravessada por contradições de classe, a reprodução desta situação exige a existência de um poder voltado, *essencialmente*, para a defesa dos interesses das classes dominantes.

É importante observar que nesse texto, como em outros do mesmo período, Marx está dando forma inicial a uma ontologia do ser social. Vale dizer, sua preocupação não vai no sentido de fazer análises concretas de fenômenos ou fatos históricos, mas de, tendo como base o movimento do real, apreender aquilo que o caracteriza em sua generalidade e essencialidade. Assim, por exemplo, quando ele afirma, nas *Glosas*, que “A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”, isto tem o mesmo sentido daquela afirmação posterior do *Manifesto* (1977:104), onde é dito que “O poder político propriamente dito é o poder organizado

de uma classe para a opressão de outra”. Com isto Marx não está afirmando que o Estado se resume à coerção, mas que ele é, *essencialmente*, coerção, dominação de classe.

Vale a pena frisar que a ontologia marxiana tem na historicidade e na continuidade/descontinuidade duas de suas notas essenciais. De modo que aquilo que caracteriza *essencialmente* determinado ser com certeza mudará, ao longo de sua trajetória, sem deixar de guardar a sua identidade fundamental. É precisamente o que acontece com o Estado. Que ele assuma a forma imperial, autocrática, absoluta, democrática, constitucional, etc. é muito importante quando se trata de sua análise concreta, mas em nada altera o fato de que ele é, *essencialmente*, opressão de classe. Do mesmo modo, que esta opressão se dê sob a forma direta da coerção ou sob a forma indireta do consenso ou articulando as duas formas, não muda um jota da sua essência opressiva.

É infundado, pois, afirmar, como fazem alguns autores, que neste momento Marx tem um conceito restrito de Estado, que se oporia a um conceito ampliado de outras obras. O que Marx colhe, aqui, são apenas os momentos essenciais do fenômeno do Estado. Ora, o conceito concreto de Estado se compõe destes momentos ontológicos e de suas determinações históricas. Este conceito concreto de Estado aparece claramente nas obras de análise política. Portanto, ao nosso ver, não há em Marx dois conceitos de Estado, mas dois momentos diferentes de apreensão do mesmo fenômeno.

Terceira tese. Também como decorrência da primeira, o autor constata que o Estado é impotente para alterar a sociedade civil. Pois, ao mesmo tempo em que Marx evidencia a natureza do Estado e suas relações com a sociedade civil, também mostra que os males sociais fazem parte essencial dela. É certo que ele mesmo levará anos para compreender concretamente os mecanismos de produção desses males. Mas, para ele, neste momento, uma coisa está clara: a degradação da vida dos trabalhadores não é um simples defeito de percurso, é o resultado ineliminável da forma das relações sociais de trabalho. Ora, na medida em que o Estado é um instrumento de reprodução destas relações sociais, é-lhe vedada a possibilidade de tomar medidas que eliminem os problemas sociais. Sua atividade só pode ser “*formal e negativa*, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder”, diz Marx. E mais: “Frente às consequências que brotam da natureza associal desta vida civil (...) a *impotência* é a *lei natural* da administração”. Dada, portanto, a sua natureza,

Quando o Estado admite a existência de problemas *sociais* ele os procura ou em *leis da natureza*, que nenhuma força humana pode comandar, ou na *vida privada*, que é independente dele, ou na *ineficiência da administração* que depende dele. Como não pode atinar com as causas fundamentais destes males, só resta ao Estado tomar medidas paliativas. Em resumo, o Estado, é *insuperavelmente impotente* face aos problemas sociais. E conclui ele: “Se o Estado moderno quisesse acabar com a *impotência* da sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela.

Isto parece ter sido escrito nos dias de hoje, tamanha a sua atualidade. Este simples texto de Marx evidencia a imensidade do equívoco da teoria política e social na sua reflexão sobre o Estado e os problemas sociais. Quanto esforço não tem despendido a teoria política na busca do aperfeiçoamento do Estado e da política, acreditando estar, com isto, no caminho da construção de uma sociedade de bem-estar para todos. Quanto esforço não tem gasto a ciência social procurando desvendar a origem dos problemas sociais, elaborando políticas e programas sociais.

E o pior é que a “esquerda” colabora nisto, apostando em que o *seu* Estado e as *suas* políticas sociais serão melhores do que o Estado e as políticas sociais dos outros.

Quarta tese. A tese da extinção do Estado. Dela trataremos quando falarmos da emancipação humana.

3.3 Emancipação política versus emancipação humana

Segundo Marx, os trabalhadores silesianos, tão desprezados pelo prussiano por fazerem parte de uma sociedade *não política*, é que apontam o verdadeiro caminho, tanto teórico quanto prático, evidenciando que, nas ciências sociais, a questão metodológica decisiva não é o rigor, lógico ou epistemológico, mas o ponto de vista de classe. Ao questionar, praticamente, o pilar básico da ordem social vigente, que é a propriedade privada, eles mostram a relação correta entre economia e política, identificam com precisão a raiz dos males sociais e indicam o caminho acertado para a sua superação.

Segundo o prussiano, a causa da revolta dos tecelões seria “O desesperado isolamento dos homens da comunidade e de suas idéias dos princípios sociais”. O que, traduzido, significa que os operários se teriam revoltado por se sentirem excluídos da comunidade política, ou seja, da cidadania.

Ao contrário, diz Marx. O que a revolta dos tecelões traz à tona é a radical diferença entre emancipação política e emancipação humana. Sem dúvida, diz ele, toda revolta tem como raiz a exclusão de uma parte dos homens da comunidade. Interpretar esse gesto dos trabalhadores como uma revolta contra a exclusão da comunidade política é “pensar do ponto de vista da política”, é acreditar que a emancipação política é o horizonte mais alto da humanidade. Ora, o que caracteriza a emancipação política, diz o autor, é a “... tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder”. E é este, precisamente, o sentido mais profundo da revolução burguesa. Mas não da revolução proletária.

Lembremos que já em *A Questão Judaica*, o autor tinha definido com precisão o sentido da emancipação política. Diz ele ali que esta se configurou pela superação da forma de sociabilidade feudal em que o modo de produção fundava uma desigualdade jurídica e política explícita entre as classes sociais. Ao contrário, a forma de organização das relações de produção na sociedade capitalista, cujo núcleo básico é a compra e a venda da força de trabalho, dá origem a uma sociedade civil marcada pela divisão entre público e privado, pela oposição dos homens entre si, pela exploração, pela dominação, pelo egoísmo, pelo afã de poder, enfim por uma fratura ineliminável no seu interior. Por isso mesmo exige, para que possa reproduzir-se, a instauração da igualdade jurídico-política de todos os homens, isto é, sua transformação em cidadãos. Com isto, porém, não se elimina, antes se consolida a desigualdade social. Enquanto participantes da esfera da produção, que é a base da sociedade, os homens permanecem *realmente* desiguais, de modo que se torna impossível a construção de uma *autêntica comunidade*. No entanto, para evitar mal-entendidos, ele mesmo esclarecia: “Não há dúvida de que a emancipação política representa um grande progresso e, embora não seja a forma mais elevada da emancipação humana em geral, é a forma mais elevada da emancipação humana dentro da ordem do mundo atual” (1991: 28).

Em resumo, a emancipação política, expressa pela cidadania e pela democracia é, sem dúvida, uma forma de liberdade superior à liberdade existente na sociedade feudal, mas, na medida em que deixa intactas as raízes da desigualdade social, não deixa de ser ainda uma liberdade

essencialmente limitada, uma forma de escravidão. A inclusão dos trabalhadores na comunidade política não ataca os problemas fundamentais deles, pois eles podem ser cidadãos sem deixarem de ser trabalhadores (assalariados), mas não podem ser plenamente livres sem deixarem de ser trabalhadores (assalariados).

A emancipação humana, diz Marx, é algo inteiramente diferente. A própria noção de comunidade adquire aí um sentido radicalmente diverso.

Mas a comunidade da qual o trabalhador está isolado, é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Esta comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano, a essência humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita, quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política. Deste modo, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerra em si uma alma universal; e por mais universal que seja a revolta política, ela esconde sob as formas mais colossais, um espírito estreito.

Esse trecho é de uma riqueza, de uma profundidade e de uma atualidade incomparáveis. Ao nosso ver, bastaria ele para desbancar a tese da cesura entre o jovem e o velho Marx. Com efeito, toda a obra posterior dele nada mais é do que uma explicitação dos mecanismos básicos que produzem a separação dos trabalhadores da autêntica comunidade humana. Mecanismos estes, dos quais o autor, neste momento, ainda não tem conhecimento. Contudo, estes parâmetros ontológicos lhe permitiam ver em que direção eles deviam ser buscados. A análise da forma do trabalho, no capitalismo, lhe possibilitou por a nu esses mecanismos que roubam a “essência humana”, ou seja, a “vida física e espiritual”, a atividade mais autenticamente humana. É claro que isto pressupõe a idéia — que se encontra nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* — de que a atividade mais autenticamente humana supõe o domínio consciente do homem sobre o seu processo de autoconstrução. Se isto lhe é vedado pelo processo de trabalho, o resultado será o estranhamento, a desumanização.

Embora não seja possível discuti-la longamente, não podemos deixar de referir-nos, aqui, à *vexata quaestio* da essência humana. O uso desse termo comprova, segundo a maioria dos críticos, a forte influência de Feuerbach sobre Marx, neste momento. Se Feuerbach tinha um conceito metafísico de essência — e dizemos se, porque não conhecemos suficientemente a obra dele — o texto e o contexto não parecem autorizar tal interpretação em Marx. Como se sabe a historicidade de todo o ser — não por acaso enfatizada nos *Manuscritos* — é essencial na ontologia marxiana. O conceito de essência, em si, embora faça parte da tradição metafísica ocidental e tenha aí um caráter a-histórico, não é necessariamente a-histórico. E precisamente a historicização, a concretização do conceito de essência constitui um dos elementos decisivos da ruptura marxiana. Lukács mostra isso longamente na sua *Ontologia do Ser Social*. Muito provavelmente, a incompreensão e a rejeição desse conceito têm a ver com o intenso clima empirista, positivista e neopositivista que marca fortemente a tradição desde a modernidade até hoje. Mas, para Marx, o homem é um ser que se autoconstrói, na sua totalidade, em processo e de forma social, de modo que se há — como, para ele, de fato, há — elementos universais, com um caráter de continuidade, também estes elementos são históricos. Quando ele afirma que o trabalho (no capitalismo) separa o trabalhador da comunidade humana, está pressupondo duas coisas. A primeira, que o homem é um ser que se constrói socialmente e que, portanto, quanto

mais rica — material e espiritualmente — for a totalidade social, mais ricos serão os indivíduos e vice-versa. A segunda, que há elementos que vão se constituindo como elementos universais, que marcam essencialmente o ser social, tais como a atividade (no sentido da criação do novo, da objetivação consciente, da auto-expressão), a efetivação cada vez mais ampla e diversificada de potencialidades, a consciência do pertencimento ao gênero humano. Ora, quando tudo isto está fundado numa forma de trabalho que tem por núcleo central a compra e venda da força de trabalho, o resultado é o entrave a que esta efetiva associação ontológica (comunidade plenamente humana) entre os homens tenha aberto o caminho da sua entificação. O que não está dito, mas está suposto, é que só o trabalho associado é a base capaz de permitir a construção de uma autêntica comunidade humana.

Para Marx, pois, comunidade política é uma coisa, comunidade humana outra. Não se trata, como querem muitos críticos e o “marxismo-leninismo” fez predominar, de menosprezar a comunidade política ou de considerá-la como algo ilusório e daí até passar a suprimir as liberdades que definem o homem como cidadão. Trata-se, simplesmente, de apreender esta forma de sociabilidade no seu ser-precisamente-assim, colhendo, deste modo, as suas possibilidades e limites. Na medida em que a comunidade política tem a sua matriz ontológica na forma capitalista de trabalho, ela é incapaz, por sua própria natureza, de permitir a *plena* realização de todos os homens.

A conclusão lógica de tudo que o autor afirmou até aqui é que a instauração de uma verdadeira *comunidade humana* tem como *conditio sine qua non* a realização de uma revolução social. Revolução social, aqui, significa uma transformação que modifique, a partir da raiz, — que é a sociedade civil — a velha ordem social. Como diz Marx, uma “revolução política com *alma social*”. O prussiano, como todos os que, depois dele até hoje, pretenderam fazer uma *revolução democrática* quer, na verdade, fazer uma “revolução social com *alma política*”, ou seja, uma revolução que altere até profundamente a sociedade, mas que não eliminará o poder político e as bases sobre as quais ele repousa. Do que se trata, agora, diz Marx, é de fazer uma revolução que inverta os termos. Mas ele chama imediatamente a atenção para o fato de que não se trata de construir um novo Estado, um “estado proletário”. Diz ele:

A revolução em geral (...) é um *ato político*. Por isso o socialismo não pode se efetivar sem revolução. Ele tem necessidade desse *ato político* na medida em que tem necessidade da *destruição e da dissolução*. No entanto, logo que tenha início a sua *atividade organizativa*, logo que apareça o seu *próprio objetivo*, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político.

Eis aqui, posta com toda clareza, a necessidade — não ética ou política, mas ontológica — da extinção do Estado. Para ele, a esfera da política expressa e reproduz relações de exploração e opressão, de modo que não pode fazer parte de uma autêntica comunidade humana. A política pode ser um instrumento nas mãos dos trabalhadores para preparar o terreno para a revolução social, destruindo a velha máquina do Estado. Nada mais.

Se pensarmos que toda a reflexão política ocidental, desde os gregos até os nossos dias, toma o Estado como um dado natural, como um componente ineliminável do ser social e que toda a sua preocupação gira ao redor de como eliminar os defeitos dessa dimensão, teremos a medida da ruptura que Marx estabelece com essa tradição, aí incluída a chamada “esquerda democrática”. Entre os grandes pensadores, Marx é o único que não propõe o aperfeiçoamento, mas a extinção do Estado. Porém, não a propõe, como outros o fizeram, como um *ato de*

vontade, mas como efetivação de uma possibilidade objetiva que, certamente, para sua realização, requer o concurso da vontade. O raciocínio de Marx é inteiramente coerente. Se a sociedade civil é o fundamento do Estado; se ela é atravessada pela contradição entre interesses de classes antagônicas; se o Estado repousa sobre esta contradição e se a sua finalidade precípua é reproduzir aquela contradição, então, ao ser transformada radicalmente a sociedade civil de forma a que se eliminem as classes sociais, a extinção do Estado será uma decorrência natural. Se não há exploração, não há necessidade de instrumentos para mantê-la.

O argumento de que a extinção do Estado significa a anarquia é desprezível, pois se baseia na crença de que só é possível haver organização com base na dominação. O mesmo seja dito em relação à questão da autoridade.

Aparentemente, como afirmam certos autores, a esquerda estaria, hoje, num beco sem saída. Não pode abandonar o conceito marxista de Estado, sob pena de perder a sua identidade enquanto esquerda. Por outro lado, se mantiver o conceito estará condenada à lata de lixo. E aí vem o conselho amigo. É preciso, de qualquer modo, rever o conceito marxista, assumindo, de vez, a *democratização* do Estado e do mercado como o único caminho *viável*. É uma lógica aparentemente impecável, inclusive porque parece basear-se em fatos (sacrossantos fatos!). Como já argumentamos, extensamente, em artigo publicado na Rev. Práxis, nº 3, que apresentar esta via como horizonte para a humanidade é buscar a quadratura do círculo, não nos deteremos mais nisto. Porém, somente a determinação social do pensamento, ao nosso ver, é capaz de explicar porque a quadratura do círculo é mais aceitável do que o caminho da extinção do Estado e do mercado!

A “esquerda democrática” argumenta, ainda, que, não sendo mais viável, hoje, o modelo (sic) leninista de revolução, dada a complexificação da sociedade, o melhor caminho é apoderar-se do Estado para colocá-lo a serviço das classes subalternas. Contudo, este pequeno passe de mágica só é possível se tiverem sido desfeitos os laços ontológicos entre sociedade civil e Estado. É a isto que essa “esquerda” tem se dedicado desde Kaustki e Bernstein. Lamentavelmente, parece que não se aprende nada com a história. Pois, o que esta tem mostrado é que, em todos os lugares onde a esquerda se apoderou do estado e não se realizou a revolução social – e em nenhum lugar isto aconteceu – mais cedo ou mais tarde, “toda a merda anterior se repôs”, conforme previu Marx em *A Ideologia Alemã*. Além disso, a história também tem mostrado que é possível, através do Estado, realizar transformações que redundem em benefícios para as classes subalternas. Mas a conclusão mais profunda de tudo isso é que, em nenhum momento, a essência do Estado foi alterada; ele permaneceu sempre um instrumento de dominação do capital sobre o trabalho. Não pode existir “Estado proletário”. Esta foi uma ficção criada pelo estalinismo para esconder a verdadeira natureza do Estado soviético. Falar em “Estado operário” é pensar do ponto de vista da política. Com efeito, quando se fala em revolução, sempre se tende a pensar que é um processo social, sim, mas comandado pela política. Por isso se julga que é importante — aliás, hoje, praticamente exclusiva — a luta eleitoral/parlamentar para, por meio do Estado, fazer a revolução. A social-democracia dizia que se propunha a fazer isso, do mesmo modo o eurocomunismo; agora chegou a vez do socialismo democrático. Todos eles invertem a equação posta por Marx que afirma que a revolução socialista só pode ser uma revolução política com *alma social*. Já se vê que não se pode culpar Marx pelos insucessos da esquerda, uma vez que não é pelos ensinamentos dele que ela se pauta.

Mas, argumenta a “esquerda democrática”, rejeitar a revolução democrática significa voltar ao conceito restrito de Estado e ao conceito explosivo de revolução, de Marx e Lênin. Talvez convenha ir com mais cautela. Primeiro, ao nosso ver, em Marx encontramos, em determinados momentos — como no caso das *Glosas* — uma apreensão dos elementos *essenciais*, e apenas destes, do Estado; em outros momentos, um conceito concreto de Estado, que articula os elementos essenciais com as determinações históricas. Os elementos essenciais permanecem contínuos na sua mutabilidade. O conceito concreto varia conforme os momentos históricos. Segundo, não se deve confundir a essência da revolução com a forma que ela assumiu na Rússia e que foi transformada, inteiramente em oposição ao espírito marxiano, em *modelo* universal. O que Marx afirma é que a revolução socialista deve ser comandada, perpassada pela alma social. E, para ele, muito claramente, alma social significa a natureza das tarefas essenciais que ela tem que realizar, ou seja, a dissolução das relações capitalistas de produção e a construção de novas relações. Por isso, a revolução socialista tem que ter o seu eixo fundamental fora do parlamento. A luta parlamentar deve estar subordinada e orientada pela luta social. Respeitado este princípio, tudo o mais está em aberto. É impossível prever que forma concreta a revolução terá, menos ainda prescrever-lhe um “modelo”. Falar em modelo de revolução é um contra-senso. Revolução é criação do novo e não há modelo para se criar o novo. Uma revolução não tem modelos, mas também não é uma invenção arbitrária. Uma revolução tem parâmetros. E é isto que Marx faz nesse texto. Delinear parâmetros, que foram mais tarde desenvolvidos e consolidados, porém nunca abandonados. Basta ler *A Ideologia Alemã, O Manifesto, O Dezoito Brumário, A Guerra civil em França*, etc.

É preciso tirar as conclusões corretas do colapso do leste europeu. Ao invés de comprovar a falência do socialismo e do marxismo, aqueles fatos são uma prova da atualidade da proposta socialista e da veracidade da teoria marxiana, ou seja, de que “a existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”. Se se quer ser logicamente rigoroso e tirar dos fatos apenas o que eles permitem, é preciso dizer que não houve, até hoje, nenhuma revolução política com alma social, nem mesmo a soviética, porque todas elas se realizaram onde a alma social não tinha a possibilidade de ser o eixo organizador. A leitura politicista que a “esquerda” faz daqueles acontecimentos apenas consolida o equívoco. A “esquerda” pensa que a revolução nunca teve êxito porque se menosprezou a democracia. Pelo contrário, o fracasso se deveu, essencialmente, ao fato de que, onde as tentativas se deram, sequer era possível instaurar a democracia — que é a forma da emancipação política — porque não havia condições materiais para realizar as transformações sociais capazes de permitir a ultrapassagem da democracia e a construção da autêntica comunidade humana. Pode-se dizer que *ante festum* era difícil ter clareza a respeito dessas questões. Isto é inegável. Mas que *post festum* se proponha o caminho da revolução democrática, ou seja, se atribua ao Estado a tarefa de suprimir os seus próprios fundamentos, a razão mesma da sua existência, é de pasmar!

4. Conclusão

Recordemos as teses fundamentais desse texto.

- a) A sociedade civil como fundamento do ser social
- b) A natureza contraditória da sociedade civil
- c) A dependência ontológica do Estado em relação à sociedade civil
- d) A natureza essencialmente opressora do Estado

[72]

e) A extinção do Estado como consequência da extinção do antagonismo de classes existente na sociedade civil

f) A impotência do Estado, por sua própria natureza, face aos problemas sociais

g) A natureza essencialmente paliativa de todas as políticas sociais

h) A determinação social do conhecimento

i) A limitação essencial da emancipação política

j) A natureza essencial da emancipação humana e sua superioridade sobre a emancipação política

k) A possibilidade e a necessidade ontológicas da revolução

Tudo isto está contido nesse pequeno texto de 1844. Essas teses foram desenvolvidas, ampliadas, aprofundadas. Nunca renegadas. E elas se chocam, de frente, com a filosofia política, a teoria política e a ciência social que sempre predominaram. Também se opõem frontalmente ao marxismo vulgar e às concepções da “esquerda democrática”. Elas compõem, juntamente com outras, o núcleo essencial de uma perspectiva efetivamente revolucionária. É inegável que apenas estes elementos, de caráter genérico e essencial, são insuficientes para dar conta da complexidade do Estado atual. Mas também é verdade que sem eles é impossível elaborar um conceito *concreto*, que capture o Estado na sua integralidade. E é, precisamente, o método marxiano, de caráter ontológico, que articula os momentos essenciais com as determinações históricas, que permitirá — o que ainda está por ser feito — a elaboração deste conceito concreto de Estado.

SOCIALISMO E DEMOCRACIA

Um dos problemas que afligem, desde há muito a esquerda, e principalmente de algumas décadas para cá, é a relação entre socialismo e democracia. É, também, ao nosso ver, um problema mal equacionado e, como consequência, mal resolvido e de graves consequências para a luta social. Em resumo, o dilema posto é o seguinte: é o socialismo compatível com a democracia ou a instauração do primeiro supõe a superação da segunda? E, na transição do capitalismo ao socialismo, pode-se considerar, sem problemas, a supressão das liberdades democráticas ou a sua eliminação inviabilizaria inteiramente a construção do socialismo?

1. Posições dos socialistas

Deixando de lado, no momento, as posições de Marx e Engels, duas foram, fundamentalmente, as posições dos socialistas diante desta questão. Num primeiro momento, predominou uma posição de exclusão mútua entre os dois termos. Considerando ser o conjunto das instituições e direitos que integram o ordenamento democrático simples expressões dos interesses burgueses, deveriam ser considerados apenas um instrumento tático, a ser suprimido com a tomada do poder pelo proletariado. E, considerando também, que o socialismo era, essencialmente, uma questão econômica e, mais ainda, de planejamento estatal centralizado, ao Estado/Partido, detentor do conhecimento em escala global, caberia estabelecer os meios para realizar as tarefas gerais e fixar os direitos e os comportamentos dos indivíduos. O resultado desta forma de pensar e de agir já é de todos conhecido.

Num segundo momento, e como consequência da evidência de que o andamento acima resultara em melhorias econômicas, mas numa execrável ditadura política, a esquerda dos países europeus e de outros países não “socialistas”, começou a rever as suas posições. A convicção, mais ou menos difundida, a que não escapou o próprio Lukács, era de que, no plano econômico, o socialismo estava andando bem, pois alcançara um patamar bastante satisfatório de atendimento das necessidades básicas de toda a população. A falha decisiva estava no campo político. A concepção equivocada da democracia tinha levado à supressão dos institutos democráticos e das liberdades dos indivíduos. Esta falha, contudo, poderia ser sanada por uma reforma que instaurasse o ordenamento democrático. Segundo Carlos N. Coutinho, (1992:33) “era neste sentido que se orientavam, tanto teórica quanto praticamente, as reformas revolucionárias que foram propostas por M. Gorbatchov” (grifo nosso). Mais ainda, a esquerda começou a repensar a sua estratégia para a revolução, propondo a democracia como o caminho revolucionário. À frente desta reformulação estavam os comunistas italianos, baseados na sua leitura de Gramsci e, na esteira deles, outros integrantes da esquerda europeia e, aqui no Brasil,

vários autores de expressão, entre eles, especialmente, Carlos N. Coutinho e Francisco Weffort. Hoje, esta posição, — com variações — é amplamente majoritária na esquerda em todo o mundo.

A reformulação começou pelo reexame dos conceitos de Estado, sociedade civil e democracia. Partia-se da constatação de que, após a segunda metade do séc. XIX, o Estado tinha se ampliado de tal forma que já não correspondia ao conceito estreito que dele tinham Marx e Engels. Para estes, o Estado seria um simples “comitê executivo da burguesia” e seu principal instrumento de atuação seria a coerção. Com a complexificação da sociedade, teriam surgido muitos organismos que se interpunham entre o Estado e o sistema produtivo. Deste modo, a governabilidade dependia muito mais do consenso do que da coerção. Esta não seria inteiramente abandonada, mas a obtenção da hegemonia por via do consenso seria o principal investimento de qualquer classe ou grupo de classes que quisesse liderar o processo social. Neste processo o Estado teria sofrido uma alteração na sua natureza, o que também alteraria a estratégia revolucionária.

A redefinição do conceito de Estado também supôs uma reformulação do conceito de sociedade civil. Sabe-se que, para Marx (1986:53), esta era definida como “todo o intercâmbio material dos indivíduos, no interior de uma fase determinada de desenvolvimento das forças produtivas”. Mas, para a esquerda, sociedade civil passou a significar o conjunto dos organismos não estatais criados pelos indivíduos para lutar por seus interesses e direitos.

Não se contestava a prioridade da economia, mas ela era colocada na sombra, para ressaltar a importância da nova sociedade civil no processo. Deste modo, a oposição fundamental passava a se dar, agora, entre o Estado e a nova sociedade civil e não mais no interior da sociedade civil (segundo Marx). Em decorrência, quanto mais organizada, consciente e atuante a nova sociedade civil, melhor poderia ela controlar o Estado e orientá-lo na direção dos interesses de quem conseguisse alcançar a hegemonia do processo social.

Também o conceito de democracia passou por uma profunda revisão. Se antes a democracia era considerada um valor particular, burguês, agora era entendida como um valor universal, ou seja, um instrumento capaz de contribuir para o enriquecimento do gênero humano. De acordo com C.N. Coutinho (idem:21), não basta afirmar que a democracia é importante para as forças progressistas, no interior do sistema capitalista. É também preciso deixar claro que “tanto na fase de transição, quanto no socialismo realizado continuam a ocorrer situações que só a democracia política será capaz de resolver no sentido mais favorável ao enriquecimento do gênero humano”.

É importante que enumeremos, aqui, as objetivações democráticas mais significativas. Entre elas estão: a divisão de poderes, o parlamento, a existência de partidos, o pluralismo político, eleições periódicas livres, alternância no poder, tudo isto acompanhado pela vigência do estado de direito e pela existência dos direitos civis, políticos e sociais, em graus e articulações diversos.

Juntamente com os três conceitos anteriores, também o conceito de socialismo sofreu uma profunda alteração. Se antes tinha como categoria central o planejamento econômico centralizado pelo Estado, com os supostos da supressão da propriedade privada e do mercado, com um conseqüente caráter autocrático, agora se acentuava o caráter democrático tanto no plano econômico quanto no plano político.

Posto isso, o caminho da transformação revolucionária consistiria, essencialmente, na conquista, pelas forças progressistas, da hegemonia na nova sociedade civil e também no interior

dos aparelhos do Estado, de modo a colocar este último a serviço de uma mudança social radical. Tudo dentro da lei e da ordem. Seria um processo lento, gradual e, para muitos, pacífico, no qual iriam sendo gestadas, no interior da sociedade burguesa, tanto novas formas econômicas quanto novas formas de governo, de caráter socialista, que fariam pender a balança majoritária para o lado do socialismo.

Neste momento, contudo, sempre surge uma pergunta incômoda: Teria sido essa estratégia comunicada aos detentores do capital e teriam eles concordado com a supressão democrática dos seus interesses? Como esta pergunta não é e não pode ser respondida por antecipação, toda a estratégia acima não passa de uma aposta. E mais, sem alternativa, pois, como diz C.N. Coutinho (idem:22), citando um documento do PC italiano “*a democracia não é um caminho para o socialismo, mas sim o caminho do socialismo*”.

2. Qual o sentido e o caminho da superação da democracia?

A primeira discordância em relação às formulações anteriores é quanto à natureza do Estado e da sociedade civil e suas relações. Para Marx, como já vimos, a sociedade civil é o conjunto das relações que os homens estabelecem entre si, na produção material, numa determinada fase da história. E ela constitui a dimensão social fundante. A partir dela — e de forma mediada, que assegura tanto a dependência ontológica quanto a especificidade própria e a autonomia relativa — surgem as outras esferas da atividade humana, com funções específicas. Uma delas é a esfera da política e do Estado, no caso da sociabilidade capitalista, integrada também pela democracia e pela cidadania. A origem desta esfera e sua *natureza essencial* estão ligadas à existência das classes sociais e consistem na defesa dos interesses das classes dominantes; o que não significa que sejam um instrumento exclusivo das classes dominantes. Que esta defesa seja feita sob a forma da coerção e/ou do consenso tem, certamente, um grande peso na definição dos caminhos para a luta social, mas em nada altera a natureza essencial desta esfera. Daí o caráter essencialmente negativo que a política tem para Marx.

A alteração da natureza do Estado, afirmada pela teorização anterior, transformando-o apenas no resultado de uma correlação de forças que pode ser hegemônica por classes sociais antagônicas, rompe a dependência ontológica do Estado para com a sociedade civil (Marx) e, no caso desta formação social, a dependência essencial do Estado para com o capital.

Desde os textos de juventude até os de maturidade, Marx sempre foi muito enfático ao acentuar tanto a natureza essencial do Estado como dominação de classe, como a sustentação da inevitabilidade do desaparecimento do Estado. Nas *Glosas críticas* diz que, na medida em que aconteça uma revolução política (destruição do poder da burguesia) com alma social (transformações econômicas radicais), o Estado tende a desaparecer, não por decreto, mas por falta de base real. Há, aqui, uma questão metodológica fundamental. A elaboração de um conceito científico, supõe a articulação de dois momentos. Primeiro, o momento filosófico, de modo geral mais abstrato, que apanha os lineamentos mais gerais e essenciais do objeto em questão. Com isto garante, neste nível, a conexão do singular com o universal e a diferença que o torna único. Segundo, o momento propriamente científico, em geral mais concreto, que traz as determinações histórico-concretas e que, então, neste outro nível, caracteriza a singularidade do objeto. No caso do Estado, no primeiro momento, os elementos que caracterizam o que é o Estado em geral, na sua essência; no segundo momento, aquilo que marca o recorte que está sendo estudado (Estado antigo, moderno, francês, inglês, democrático, ditatorial, etc.).

A questão, então, é: o que é essencialmente o Estado? Se tomarmos como elementos definidores a autoridade e/ou a organização, isto não nos permite distingui-lo de outras formas de autoridade e organização. Nem mesmo a definição weberiana do Estado como sendo o monopólio da violência é suficiente, porque a questão decisiva é: qual a função social essencial que este monopólio da força cumpre. Quando, pois, Marx define o Estado, em seu núcleo, como dominação de classe, não dá margem a que se pense que a supressão dele significará a ausência de toda autoridade e organização e nem que a auto-organização e a auto-administração da sociedade sejam chamadas de Estado. Aqui é que reside a importância da questão: quando se denomina de Estado proletário a auto-organização da sociedade no comunismo, está-se dando o mesmo nome a duas coisas *essencialmente* diferentes. E está instalada a confusão.

Voltando à questão anterior. Percebe-se, sempre, quando se discute a questão do Estado, que o pano de fundo é constituído pelo chamado “socialismo real”. O que se questiona, aí, não é propriamente a existência do Estado, mas o fato de que ele não tenha se estruturado de forma democrática. Como se *Estado democrático* não fosse uma forma de dominação de classe burguesa e, portanto, ainda que constituindo o terreno mais favorável para a luta dos trabalhadores, não estivesse em oposição integral à auto-organização comunista da sociedade.

É inegável que, a partir da segunda metade do séc. XIX, a sociedade se tornou muito mais complexa. E que entre o Estado propriamente dito e a sociedade civil (Marx) surgiram inúmeros organismos sociais. E que isto tem que ser levado em conta na elaboração das estratégias de luta. Mas este fato não altera a natureza essencial do Estado nem desloca a oposição social decisiva para o terreno do enfrentamento entre o Estado e a nova sociedade civil. A oposição fundamental continua a se dar no âmbito das relações de produção. Por isso mesmo, todas as outras lutas têm que ter como eixo aquela oposição. Voltaremos a isto mais adiante.

A segunda discordância é quanto ao conceito de socialismo e de democracia. Percebe-se, sempre, que a reflexão sobre o que é socialismo tem o mesmo pano de fundo mencionado acima em relação ao Estado. Veja-se o que diz C.N. Coutinho (idem:35-6). Referindo-se à necessidade do socialismo democrático respeitar as regras do jogo democrático, conclui ele: “Muitas décadas de experiência do chamado “socialismo real” demonstraram suficientemente que, quando não existem os aspectos “formais” ou “procedimentais” da democracia perdem-se também seus elementos “substantivos” . A própria distinção entre elementos “substantivos e elementos “formais”, o que significa a existência de socialismo no plano econômico e a sua inexistência (falta de liberdade) no plano político, indica uma dissociação entre a dimensão social fundante do trabalho e a sua expressão no plano da liberdade. Consideram-se elementos “substantivos” do socialismo a extinção (formal) da propriedade privada, do mercado, a planificação econômica centralizada pelo Estado, o atendimento às necessidades básicas da população. Veremos que isto tem muito pouco a ver com as formulações marxianas a respeito do socialismo.

Intriga-nos profundamente porque é que, para defender o casamento do socialismo com a democracia se toma como termo de comparação uma entificação social que *nada* tem a ver com socialismo! Por que não se toma como parâmetro aquilo que — pelo menos em suas determinações essenciais — o socialismo será (se a humanidade conseguir construí-lo)? Isto demoliria as afirmações anteriores. Pois não foi por falta de democracia que se perderam os elementos “substantivos”. É preciso repetir *ad nauseam*: nos países chamados socialistas não só não existiam os tais elementos “substantivos” (socialistas), mas nem sequer existiam os

elementos substantivos capitalistas suficientemente desenvolvidos para permitir a instauração da democracia .

É preciso começar por definir o que será — em suas determinações essenciais — o socialismo. Somente então se poderá estabelecer quais as objetivações adequadas à sua produção e reprodução.

Ora, a categoria fundamental na definição do socialismo é a liberdade. Não, porém, a liberdade em geral, nem a liberdade expressa pela democracia e pela cidadania. Mas a *liberdade plena* (Tonet, 1993:88-9). Esta liberdade significa uma forma de sociabilidade na qual é o homem, e não forças estranhadas, quem dirige — de modo consciente e planejado — o seu processo de autoconstrução social. É claro que, por força de sua natureza, este patamar é necessariamente social e universal (coletivo/global). Liberdade plena é, pois, autodeterminação. Mas, para que esta autodeterminação possa existir, ela tem como condições necessárias um alto grau de desenvolvimento tecnológico (capaz de produzir riqueza para satisfazer as necessidades de todos), a diminuição do tempo de trabalho necessário (que deixe um grande tempo livre à disposição da realização omnilateral dos indivíduos), a substituição do trabalho assalariado pelo trabalho associado (como ato ontológico primário) e a substituição do valor de troca pelo valor de uso.

É preciso que fique claro: se este patamar não for atingido, o homem não será efetivamente livre, portanto não haverá socialismo. Se ele for atingido, não mais farão sentido categorias como mercado, capital e Estado, nem sequer propostas como democratização do capital e do Estado. Do mesmo modo, também a cidadania e a democracia se tornarão obsoletas pela instauração de uma forma superior de liberdade. Não farão sentido a existência de partidos políticos, o pluralismo político, a alternância no poder, a divisão dos poderes. De igual modo, não fará sentido a existência dos chamados direitos do cidadão, uma vez que são a expressão de uma sociedade articulada sobre a existência da desigualdade real e da igualdade formal; e, por outro lado, são direitos exatamente porque não podem ser efetivamente realizados. Aqui também se aplica a observação metodológica feita a respeito do Estado. Se por democracia entendermos a participação efetiva de todos na gestão do processo social — o que, obviamente, supõe já uma forma de entificação deste mesmo processo a partir da matriz do trabalho associado — como chamaremos a participação em Atenas, em Florença, nos países mais desenvolvidos, hoje? Democracia imperfeita? É evidente que existe uma diferença essencial entre a primeira forma de participação e todas as outras. Há elementos de semelhança? Inegavelmente. Mas o que as separa é muito mais decisivo do que o que as une. O balizamento, que já podemos visualizar, hoje, para a entificação da liberdade socialista é suficiente para deixar clara a infinita distância que a separa das formas anteriores de participação.

O problema fica ainda mais claro quando se trata da cidadania. Se por cidadania entendermos o acesso de todos à possibilidade de sua plena auto-realização — que é o que ocorrerá no socialismo, ou não será socialismo — como chamaremos a forma vigente hoje, por exemplo, na Suíça? E se chamarmos de cidadania o que existe na Suíça, como denominaremos a primeira forma? Acontece que cidadania é uma entificação histórica concreta que expressa um momento da trajetória social em que há uma divisão entre a esfera privada e a esfera pública. Por mais que a cidadania seja aperfeiçoada, ela jamais poderá superar esta divisão. Quando esta divisão for eliminada, já não teremos cidadania, mas emancipação humana.

A falha fundamental que se comete, na maioria das vezes, quando se discute a relação entre socialismo e democracia, é o mau equacionamento do problema e, conseqüentemente, sua equivocada solução. Percebe-se que a intenção é defender a liberdade, o que é inteiramente justo. Mas, em vez de partir da discussão do que seria a forma mais plena da liberdade, toma-se a liberdade expressa pela democracia e pela cidadania como sinônimo de liberdade *tout court*. Estabelecido este pressuposto, de nada adianta chamar a atenção para as suas imperfeições — inevitáveis em qualquer empreendimento humano — ou apelar para distinções entre democracia-método (procedimento) e democracia-conteúdo (substantiva), como fazem vários autores.

Ao nosso ver, a correta impoção do problema implicaria em deixar claro que a emancipação política (democracia/cidadania) constitui uma forma particular de liberdade — de grande importância na trajetória da humanidade — que tem como ato fundante a compra e venda de força de trabalho. Por isso mesmo, não obstante o seu caráter progressista, sua própria natureza lhe impõe uma limitação essencial. Ao contrário, a emancipação humana (liberdade plena), por ter como fundamento o trabalho associado, ela sim constitui o patamar mais alto da liberdade humana. Este patamar, sim, representa um horizonte infinito, pois só nele o homem é realmente senhor do seu destino. Sob a forma democrática, a liberdade, por mais ampliada que seja, sempre terá um limite inultrapassável, constituído por algo que procedeu do homem, mas se tornou estranho a ele, o capital. Precisamente isto anula a possibilidade de uma radical autodeterminação humana. Fique esclarecido, para evitar mal-entendidos, que radical nada tem a ver com absoluto.

Esta segunda impoção do problema desemboca no verdadeiro dilema posto para a humanidade: liberdade formal (emancipação política, democracia, cidadania) versus liberdade real (emancipação humana, comunismo, horizonte ilimitado).

Para verificarmos como esta segunda impoção do problema é muito mais fecunda na resolução dos problemas, examinemos apenas um, sempre enfatizado pelos que propugnam o socialismo democrático. Referimo-nos ao problema do pluralismo político. A questão é a seguinte: os socialistas democráticos defendem a idéia de que a supressão do pluralismo político é incompatível com o socialismo. Nós defendemos o ponto de vista, aparentemente paradoxal, de que tanto a supressão dos partidos é incompatível com o socialismo como também a sua existência. Se procedermos com rigor, veremos que partidos são instrumentos de defesa dos interesses mais profundos — que também podem ter uma expressão ocasional — de determinadas classes ou frações de classe. As pessoas não se organizam em partido apenas para defender um interesse momentâneo. Precisamente porque partidos expressam a existência de uma sociedade dividida em classes. Mas, extintas as classes, acabarão os problemas, o caminho será sempre tão luminoso e transparente que não será mais preciso tomar decisões, que não haverá mais divergências? Certamente que não. E se há divergências, as pessoas terão o direito de se organizar para defender os seus pontos de vista? A resposta só pode ser afirmativa, senão onde estaria a liberdade plena? A grande e essencial diferença é que elas não terão necessidade de se organizar em partidos para a defesa de interesses particulares de um grupo contra outro. As mesmas pessoas que hoje se associam para lutar por determinado interesse, amanhã se separarão para lutar por outros objetivos. Ou seja, não haverá projetos sociais globais antagônicos que requeiram a organização de partidos. Veja-se o resultado disto: a liberdade de organização de partidos não é suprimida, simplesmente desapareceu o chão social que lhe dava sentido. Ao contrário do que se pensa, a inexistência de partidos — quando resultado não da supressão

forçada, mas da superação de seu fundamento social — não diminui a liberdade; ela expressa o fato de que a humanidade está vivendo uma forma muito mais ampla e profunda da liberdade. Análise semelhante pode ser feita a respeito de todas as objetivações democráticas.

O que nos fascina profundamente é sempre a pergunta: Por que é que a maioria dos intelectuais de esquerda orienta os seus esforços na defesa, como *horizonte máximo da humanidade* e não apenas como um momento da trajetória humana, da existência do Estado de direito, da divisão de poderes, do pluralismo político, etc., todos eles elementos que expressam, ao fim e ao cabo, a limitação essencial da liberdade humana, o cerceamento da plena realização do homem? Certamente a explicação existe e não é simples. Mas isto não deixa de nos causar um espanto incomensurável.

3. A questão da transição

Uma outra questão, conexa mas não confundível com a anterior, é a do caminho para a construção do socialismo.

Convém enfatizar, antes de mais nada, que a definição do socialismo, ou seja, do objetivo que se pretende atingir, tendo como eixo a efetiva autodeterminação humana, é *conditio sine qua non* para atacar as espinhosas questões relativas à transição. É nossa convicção que os extravijs da esquerda atual, suas indecisões, oscilações, seu apego ao imediato, sua incapacidade de apresentar um projeto alternativo ao projeto neoliberal, tem muito a ver com a falta de clarificação a respeito do objetivo maior, que é o socialismo. Em geral, ou se pensa essa questão como resolvida (de forma vaga), ou se diz que será elucidada ao longo do processo, ou, então, se dá como solucionada, enfatizando o caráter democrático do socialismo.

Não é, de modo nenhum, nossa intenção, abordar aqui o conjunto de complexas questões que integram esta temática. Queremos, tão somente, tratar de uma questão: a chamada via democrática; seu sentido, suas consequências e o que constitui, ao nosso ver, o seu defeito fundamental.

Em que consiste, resumidamente, a via democrática? Consiste ela em articular uma aliança de forças progressistas (bloco histórico), alcançar a hegemonia na nova sociedade civil e no aparelho de Estado, de forma a fazer avançar tanto a socialização da economia quanto a socialização da política. Portanto, sem romper os marcos do ordenamento democrático.

Qual o pano de fundo desta proposta? Obviamente, as experiências problemáticas dos países ditos socialistas. Constata-se que aquelas tentativas romperam a legalidade democrática e, *por isso*, acabaram se transformando em ditaduras. Por sua vez, elas estavam idealmente sustentadas por uma concepção restrita do Estado, por uma idéia “explosiva” da revolução e por uma depreciação da democracia como valor burguês. Ao contrário, a via democrática está fundada num conceito ampliado de Estado, numa concepção processual de revolução e numa idéia de democracia como valor universal. Por isto mesmo se preconiza que “a democracia não é *um* caminho para o socialismo, mas *o* caminho para o socialismo”.

Em um interessante artigo, José Paulo Netto (1980: 64) já deixava claro que este era o caminho que os comunistas italianos estavam trilhando. Na ocasião, ele dizia, que sendo ainda uma experiência inconclusa, as críticas deviam ser cautelosas. No entanto, mesmo assim, ele levantava uma série de interrogações a respeito de sua viabilidade. O que ele enfatizava, porém, é que, embora ainda inconclusa, a proposta eurocomunista já tinha dado uma grande contribuição: o resgate da estratégia democrática como a verdadeira via para o socialismo. E

acentuava ele: “este feito não será diminuído nem mesmo se, em seu desenvolvimento, o eurocomunismo degradar-se em outra variante do socialismo reformista”.

De fato, a experiência eurocomunista degradou-se, mas o problema é que ela não pode ser posta de lado simplesmente como uma tentativa frustrada de realizar uma teoria essencialmente correta. Que ela é vista assim, patenteia-se no fato de que, no Brasil, e em outros países, está sendo trilhado o mesmo caminho.

Entendamo-nos: uma teoria pode estar correta e a sua concretização, por circunstâncias históricas supervenientes, ser frustrada. Este, porém, não é o caso, aqui. Há algo de errado com a própria teoria da via democrática.

É decorrência da própria concepção de socialismo que propusemos acima que a democracia *jamais pode ser suprimida pela força*. Sua eliminação só pode acontecer quando for substituída por uma forma superior de liberdade. Por isso mesmo, como afirma corretamente José Paulo, mesmo não sendo um valor universal, a democracia é um valor estratégico para os trabalhadores. O que não se pode é confundir esta afirmação com a idéia de que a democracia é o caminho para o socialismo. Esta última idéia não significa apenas que as liberdades democráticas não podem ser suprimidas pela força. Para além disto, ela significa que o eixo da luta está no parlamento. E que mesmo as lutas travadas fora dele devem ser canalizadas para dentro dele. Segundo C.N.Coutinho (idem, p.31), os parlamentos “se se mantiverem abertos à pressão dos organismos populares (...) podem ser o local de uma síntese política das demandas dos vários sujeitos coletivos, tornando-se a instância institucional decisiva da expressão da hegemonia negociada” .

Assim como no caso do eurocomunismo, também no caso brasileiro, essa estratégia acaba transformando partidos ou movimentos que, em algum momento, tiveram um caráter revolucionário, em partidos da ordem. É o que reconhece um integrante da direção do PT, quando após afirmar que o PT “nasceu mais como movimento social do que como partido”, conclui que “Hoje somos muito mais partido” (Folha de São Paulo, 10/08/96). Acrescente-se, partido socialista-democrático.

Ao nosso ver, o caminho revolucionário deveria ter como pressuposto o reconhecimento de que, sendo o trabalho a dimensão social fundante do ser social, o eixo norteador da luta deveria estar fora do parlamento. A luta no interior deste, muito antes de ser “a síntese das demandas dos vários sujeitos coletivos”, deveria ser a expressão e estar a serviço da luta extra-parlamentar. Quando o eixo da luta está no parlamento, o reformismo é uma tendência inevitável. Quando o eixo está fora do parlamento, o reformismo pode existir, mas não será inevitável. Ora, para que a luta parlamentar pudesse ter, de fato, um caráter revolucionário, seria necessário que a luta extra-parlamentar fosse, ela mesma, norteadora por um tal eixo. A ausência deste é, a meu ver, o grande problema de hoje. Como consequência de um conjunto de circunstâncias, entre as quais se destacam as derrotas sofridas pela classe trabalhadora ao longo de décadas, as grandes transformações que estão ocorrendo na economia e o extravio teórico da esquerda, tem-se, hoje, uma completa desorientação das lutas das classes subalternas. E as formulações da “esquerda democrática”, ao fazer da luta institucional o eixo de todas as lutas sociais, contribuem poderosamente para essa desorientação. Para constatar essa desorientação, basta olhar para a história da CUT. Antes tão combativa, na contestação ao capital, hoje, sua tendência dominante vai claramente no sentido de privilegiar a negociação, até com concessões danosas para os trabalhadores. E não se pense que se trata de simples oportunismo e peleguismo. Trata-se tanto da confusão e do rebaixamento teórico da esquerda quanto da incapacidade de compreender a

fundo as transformações que estão acontecendo no mundo atual e, em consequência de formular uma alternativa global do ponto de vista do trabalho. O resultado de tudo isto é lastimável: a grande proposta da “esquerda” se resume em administrar o Estado melhor (transparência, participação, prioridades, honestidade) do que os donos do capital ¹.

Parece que a esquerda, sob o impacto da constatação do caráter autocrático daquilo que ela pensava ser socialismo, deu um giro demasiado grande. Julgando — equivocadamente — que o fracasso das tentativas socialistas se deveu à supressão da democracia, passou a defender esta última — ainda que enfatizando a necessidade do aperfeiçoamento das suas objetivações concretas — como o patamar mais avançado da liberdade humana. E, então, em graus diversos, suas posições foram se aproximando cada vez mais do ideário dos liberais chamados de moderados (Ex.: Bobbio). Esta imensa confusão é expressa com toda a candura por E. Hobsbawn. Diz ele (1995:225):

Em resumo, hoje a divergência entre liberais e socialistas não diz respeito ao socialismo, mas ao capitalismo. (...). Em princípio, socialistas e liberais (com exceção dos teólogos neoliberais) aceitam uma economia mista. Muitos socialistas (...) perguntam-se se existe realmente uma linha separando economias mistas não-socialistas das socialistas e, se houver, onde deve ser traçada e o que distingue as sociedades do lado socialista das que estão do lado não-socialista.

E um outro conhecido marxista, R. Miliband nos brinda com esta definição de democracia socialista. Diz ele (1995:267):

O que significa então democracia socialista? Significa uma “economia mista” em que as cotas relativas dos setores público e privado sob o capitalismo seriam revertidas. Numa democracia socialista, os meios principais de atividade econômica estariam sob uma ou outra forma de propriedade pública, social ou cooperativa, com o maior grau possível (sic) de participação e de controle democrático.

E então conclui com uma afirmação que faria as delícias de qualquer liberal “moderado” (1995:268):

A democracia socialista incorporaria muitas características da democracia liberal, incluindo o domínio da lei, a separação de poderes, liberdades civis, pluralismo político e uma sociedade civil vibrante (sic), mas lhes daria um significado muito mais eficaz. Buscaria a democratização do Estado e da sociedade.

5. À Guisa de Conclusão.

Nossa intenção, neste texto, foi mostrar que o correto equacionamento da relação entre socialismo e democracia deve evitar ter como pano de fundo a problemática do chamado “socialismo real”. Ao contrário, deve começar pela definição do que será efetivamente o socialismo, tendo como núcleo central a autoconstrução do homem plenamente livre. Este caminho permitirá contornar tanto as posições daqueles que advogaram e advogam a supressão, pela força, das liberdades democráticas, quanto as daqueles que, olvidando as limitações essenciais da democracia, diluem as radicais diferenças entre esta forma de liberdade e a liberdade plena do socialismo.

¹ Sobre isto, ver o interessante artigo de Armando Boito Júnior, intitulado “Hegemonia neoliberal e sindicalismo no Brasil”. *Crítica Marxista*. vol. I, n. 03, S.Paulo: Brasiliense, 1996.

[82]

Além disso, nossa intenção também foi mostrar que a via democrática, na sua concretude histórica, tem sido e continua a ser um caminho profundamente reformista. Mas, repetimos, criticar a via democrática não significa, de modo nenhum, uma opção, a priori, por uma revolução violenta. Formas de luta pacíficas ou violentas são decididas em concretos momentos históricos e não em nível de princípio. Esta crítica significa, apenas e exatamente, apontar para o equívoco fundamental que é a articulação de todas as lutas ao redor do eixo institucional.

CIDADÃO OU HOMEM LIVRE?

Vivemos, hoje, um tempo do descartável. O mercado exige uma circulação muito rápida dos produtos, sob pena de causarem prejuízo. E se isto é verdade para os produtos materiais, não o é menos para os produtos espirituais. Um destes produtos, que há algum tempo teve um aparecimento meteórico foi o conceito de democracia. Não propriamente o conceito, que é bem antigo, mas a idéia de democracia como a chave para uma sociedade mais justa. Vivíamos num tempo de muitas ditaduras e da clara exposição dos aspectos autocráticos do chamado socialismo real. A democracia pareceu, então, a descoberta ou redescoberta do verdadeiro caminho ou, mais do que caminho, do campo no interior do qual se daria progressivamente o aperfeiçoamento da sociedade.

Este cometa já perdeu um tanto do seu brilho e hoje foi substituído por outro. Trata-se da cidadania. Como já vivemos sob um regime democrático, um conceito de forte conotação jurídico-política, nada mais justo, agora, do que lutar para alargar os direitos dos indivíduos, aos quais, evidentemente, também correspondem deveres. Tomar consciência dos seus direitos, lutar por eles, conquistar novos direitos e/ou ampliar os já existentes; inscrevê-los na constituição e nas leis; organizar instituições para defesa e implementação deles. Cidadania tornou-se sinônimo de liberdade. Cidadão é o indivíduo que tem direitos e deveres das mais diversas ordens e que tem no Estado a garantia de que estes direitos e deveres terão uma existência efetiva. Deste modo, a máxima aspiração do indivíduo, o seu horizonte mais amplo é tornar-se plenamente cidadão. Em 1988 tivemos até a Constituição-cidadã e de lá para cá cidadania tornou-se uma palavra mágica. E — o que já nem parece surpreender — pronunciada tanto pelos conservadores como pelos progressistas.

É claro que nestes tempos velozes já não se pensa em buscar a origem dos conceitos, rastrear o seu conteúdo ao longo do processo histórico. Toma-se simplesmente o conceito em moda e usa-se a torto e a direito. E ai de quem resolver chamar a atenção para as armadilhas que podem estar escondidas nesta forma trêfega de utilizar os conceitos. Autoritários, adeptos de paradigmas ultrapassados! Mesmo assim, os conceitos têm história, têm conteúdos. Não são simplesmente ferramentas à disposição de qualquer um para fazer deles o uso que bem entender. E são carregados de conseqüências para a atividade prática. É, pois, imperativo, proceder com cautela.

1. A cidadania na ótica liberal

A filosofia política clássica tem como ponto de partida o pressuposto de que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, como está expresso lapidarmente tanto na Declaração de Independência dos EUA (1776), como na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa (1789) e, bem mais tarde, na Declaração Universal dos

Direitos do Homem, da ONU (1948). Contudo, para que estes direitos tivessem efetiva vigência, os homens tiveram que se organizar em sociedade e instituir uma autoridade capaz de garanti-los. A idéia de uma igualdade natural era um poderoso instrumento na luta contra a idéia da desigualdade natural que fundamentava a ordem social feudal.

Ainda que não se falasse em cidadania, a igualdade natural era a base para o seu desenvolvimento futuro. E ainda que não o fossem de fato, todos os homens já eram, potencialmente, cidadãos, ou seja, sujeitos de direitos e deveres. Como, porém, o direito natural mais importante é o direito de propriedade, num primeiro momento somente aqueles que detêm efetivamente propriedades, como resultado do seu trabalho, são considerados cidadãos. De fato, ser cidadão significava ter capacidade e interesse — demonstrados na acumulação de bens — de participar da administração dos negócios públicos. É evidente que, deste modo, trabalhadores, mulheres e crianças estavam excluídos da cidadania. Neste primeiro momento, a cidadania, concretamente delimitada, podia perfeitamente conviver com um Estado absolutista. Foi apenas com o surgimento do Estado democrático, como resultado, em grande parte, das lutas dos trabalhadores para serem reconhecidos como protagonistas sociais, que a propriedade deixou de ser o critério direto de cidadania, passando a ser apenas a capacidade do uso da razão, fixada em determinada idade e condições mentais. Vale ressaltar que a propriedade ainda continua e continuará a ser o critério indireto da cidadania, uma vez que o acesso efetivo aos direitos tem a sua raiz na divisão social do trabalho. Desde então, cidadania está inextricavelmente ligada à existência de um Estado democrático, com tudo que este supõe: Estado de direito, partidos políticos, representação, divisão de poderes, eleições, rotatividade no poder, etc.

Em seu clássico *Cidadania, classe social e status* (1967), Marshall faz uma síntese precisa do conceito de cidadania, afirmando que ela é composta de elementos *civis* — “liberdade de ir-e-vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito de propriedade e de concluir contratos válidos e o direito à justiça”; elementos *políticos* — “o direito de participar no exercício do poder político” e elementos sociais — “o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo, da herança social e levar a vida de um ser civilizado, de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade”. É desnecessário dizer que estes três elementos, em lugares e momentos históricos diversos, se articulam de modo diverso e fazem parte de um processo histórico complexo.

Autores mais recentes, como H. Arendt (1979) rejeitam inteiramente a idéia de uma igualdade natural. Segundo ela, os homens não nascem iguais, mas diferentes. A igualdade é o resultado da ação dos próprios homens através da sua organização em comunidade política. É, pois, a comunidade política que atribui direitos aos indivíduos. E o primeiro desses direitos é exatamente o *direito de ter direitos*. Segundo C. Lafer (1988:153-54), “Isto significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura onde se é julgado por ações e opiniões, por obra do princípio da legalidade”.

Como se pode ver, o fundamento é diferente, mas o resultado é igual. Ser cidadão é ser membro de uma comunidade jurídica e politicamente organizada, que tem como fiador o Estado e no interior da qual o indivíduo passa a ter determinados direitos e deveres. A esfera da política é o lugar a partir do qual se olha a totalidade social e é a atividade política que constitui propriamente a sociedade como sociedade.

2. A cidadania e a esquerda

Num artigo intitulado “Fukuyama e a alternativa socialista”, R. Miliband (1995: 268), referindo-se à definição de democracia socialista diz o seguinte: “A democracia socialista incorporaria muitas características da democracia liberal, incluindo o domínio da lei, a separação de poderes, liberdades civis, pluralismo político e uma sociedade civil vibrante, mas lhes daria um significado muito mais eficaz”.

Aqui parece residir quase toda a diferença entre as concepções liberal e “socialista” de cidadania. Dizemos quase, porque, pelo menos no discurso, certos setores da esquerda democrática ainda colocam como meta a superação da ordem social capitalista. A maioria da esquerda nacional e internacional contenta-se em querer transformar todos os homens em cidadãos plenos. Alguns autores nem parecem perceber a profunda contradição existente na cidadania. Outros percebem a contradição, mas julgam que ela é insuperável e que este é o horizonte máximo possível.

Marilena Chauí (1994) , por exemplo, é emblemática de uma concepção da esquerda democrática da cidadania. Considera ela que o que caracteriza a democracia, inseparável da cidadania, não é tanto a existência de direitos, mas o caráter indefinidamente aberto da ordem social democrática. Isto porque é o único sistema que admite não só a legitimidade dos direitos, como também da criação de novos direitos e da ampliação dos já existentes. Além disso, é o único sistema que admite como legítima a existência de grupos sociais com interesses diferentes e até antagônicos e a possibilidade e a normalidade da luta pela defesa destes interesses. Por isso mesmo, a autora entende que a democracia é um sistema historicamente aberto ao novo e permanentemente aperfeiçoável.

De modo semelhante, embora com argumentos diferentes, Boaventura de Souza Santos (1996:277), afirma que “O socialismo é a democracia sem fim” . Segundo ele, a emergência dos novos movimentos sociais impôs a formulação de uma nova teoria da democracia. Esta deveria ampliar a participação política para além do simples ato de votar, articulando “democracia representativa e democracia participativa”. Isto implicaria na ampliação do campo do político, de modo a incluir não apenas as relações com o Estado, mas também inúmeras outras dimensões sociais, econômicas, familiares, religiosas, profissionais, culturais. A repolitização destas dimensões teria como consequência a desocultação de novas formas de opressão e dominação. Tudo isto teria como resultado uma profunda transformação da cidadania através de uma participação mais diversificada e mais criativa. A nova cidadania, então, seria sinônimo de nova emancipação que, por sua vez, seria sinônimo de socialismo. Segundo o autor, o socialismo sempre será uma *qualidade ausente*, ou seja, “um princípio que regula a transformação emancipatória do que existe, sem, contudo, nunca se transformar em algo existente” . A emancipação, para ele, “não é mais do que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido. O que a distingue de outros conjuntos de lutas é o sentido político da processualidade das lutas. Esse sentido é, para o campo social da emancipação, a ampliação e o aprofundamento das lutas democráticas em todos os espaços estruturais da prática social conforme estabelecido na nova teoria democrática acima abordada”. Donde a conclusão de que “O socialismo é a democracia sem fim”.

3. A crítica da cidadania

Dizia Marx a respeito da crítica da religião que, na verdade, a crítica da religião tem que ser a crítica do mundo que produz a religião. Do mesmo modo, podemos afirmar que a crítica da

cidadania não consiste em apontar os seus defeitos e insuficiências, mas em fazer a crítica do solo social que lhe dá origem.

Para Marx, há um pressuposto fundamental para a correta compreensão de qualquer fenômeno social. Este pressuposto consiste no fato de que as relações que os homens estabelecem entre si na produção econômica (que ele chama de sociedade civil) constituem a dimensão fundante da sociabilidade. Todos os outros momentos, independente do peso e da importância que possam ter em qualquer momento histórico, são dependentes dela. Mas esta dependência tem um caráter ontológico e não mecânico. Lamentavelmente, esta relação entre a dimensão fundante e as outras dimensões foi interpretada, pela maioria dos marxistas, num sentido mecanicista/reducionista. Por sua vez, o combate ao mecanicismo acabou caindo — sob modos claros ou sutis — no campo oposto, ou seja, na ruptura dos laços essenciais que unem as diversas dimensões do ser social. Já nos referimos em vários textos (1995; 1996) a essa questão, mesmo com o risco de sermos repetitivos, dada a decisiva importância desse pressuposto e os enormes mal-entendidos e deformações a que ele foi submetido. Repetimos: somente um tratamento ontológico permite manter, ao mesmo tempo, a **dependência essencial** de todas as dimensões sociais com relação à dimensão social fundante e a especificidade e a autonomia das dimensões que têm origem na matriz ontológica.

É preciso enfatizar, porém, que a dependência essencial de todas as esferas em relação à sociedade civil não quer dizer que todas elas se desenvolvam de forma paralela. Pelo contrário. O desenvolvimento contraditório — expresso no princípio da identidade da identidade e da não-identidade — é que é a regra. Uma relação flexível é simplesmente uma necessidade para que as diversas esferas possam cumprir as funções para as quais são chamadas à vida. De modo que afirmar a dependência ontológica de todas as dimensões sociais em relação à sociedade civil em nada diminui, pelo contrário fundamenta mais solidamente a especificidade do ser e da função das diversas esferas. Por outro lado, impede que se perca a lógica — sempre complexa e contraditória — de entificação do ser social em cada momento concreto, o que evita toda sorte de arbitrariedades subjetivas.

Isto posto, na ótica marxiana a cidadania moderna é inseparável da entificação da sociabilidade capitalista, cujo núcleo original decisivo é o ato de compra e venda de força de trabalho. Dele se originam a propriedade privada, o capital, a concorrência, o valor-de-troca, a mercadoria, a mais-valia, o trabalho assalariado, a divisão social do trabalho, as classes sociais, a exploração, a dominação, o estranhamento e o seu instrumento fundamental de reprodução, que é o Estado. Tudo isso, evidentemente, na sua forma capitalista. Estas relações de produção, por sua vez, geram, necessariamente — sempre de forma complexa e contraditória — a desigualdade social.

É importante enfatizar que neste momento (da organização da produção=sociedade civil) o interesse privado é o princípio regente de toda a atividade social. Esta dimensão fundante é que faz dos homens seres egoístas, competitivos, autocentrados, opostos uns aos outros e socialmente desiguais.

Mas, para que possa ser feito um contrato de compra e venda de força de trabalho (e outros contratos), é preciso que os contratantes sejam pessoas livres, iguais e proprietárias. Eles têm que ser sujeitos de direitos. No entanto, a igualdade exigida pelo contrato não é uma igualdade em todas as esferas, mas apenas enquanto contratantes. Vale dizer, enquanto indivíduos abstratos. A desigualdade, que consiste no fato de que o capitalista é proprietário de trabalho acumulado (isto

é, de meios de produção) e o trabalhador, apenas da sua força de trabalho, permanece intacta, apesar da igualdade jurídica. É ocioso observar que mesmo a igualdade jurídica é um processo em permanente andamento. Deste modo, paradoxalmente, a igualdade jurídica é, ao mesmo tempo, uma expressão e um instrumento de reprodução da desigualdade vigente na esfera da produção.

Ao chegarmos aqui, percebemos que o mesmo indivíduo tem a sua vida cindida em duas partes: a vida privada e a vida pública. Não apenas indissolivelmente ligadas, mas ainda marcadas pelo fato de que a primeira é o fundamento da segunda.

Ora, é na esfera jurídico-política, ou seja, na esfera pública, que se dá a cidadania. O indivíduo sujeito de direitos não é o homem integral, mas apenas o homem enquanto participante da esfera pública. Deste modo, o cidadão não é e nem pode ser o homem integral. *A condição de cidadão é exatamente expressão e instrumento de reprodução da cisão que se operou e continua a operar-se no homem como resultado da sociabilidade regida pelo capital.* Isto em nada diminui a importância e o significado da cidadania. Simplesmente a apreende na sua concretude histórica. Quando confrontada com formas de sociabilidade anteriores, ela, inegavelmente, representa um avanço. Mas quando comparada com a emancipação humana — da qual falaremos mais adiante — emergem claramente as suas intrínsecas limitações.

Quando, pois, se afirma que o ideal seria que todos os homens fossem *plenamente cidadãos*, não se tem idéia do que se está querendo. Pois, o que se está pleiteando, não enquanto desejo abstrato, mas enquanto proposta objetiva, expressa pelo sentido *real* do conceito de cidadania, é que a vida social continue cindida numa esfera privada e numa esfera pública, o que é o mesmo que pleitear a perpetuação da exploração do homem pelo homem, logo, a eterna escravidão do homem. Por mais direitos que o indivíduo tenha, por melhor que eles sejam observados, eles sempre expressarão o fato básico de que os cidadãos não são *realmente* iguais (socialmente falando), nem livres. Repetimos: cidadania não é, de modo algum, sinônimo de igualdade e liberdade, mesmo que se queira dizer que estas categorias sempre serão imperfeitas, o que é óbvio. Ela expressa apenas uma forma particular da igualdade e da liberdade. Tome-se, por exemplo, o direito à liberdade. Por mais amplo e variado que seja em suas formas, este direito *jamais* poderá elevar os homens a um patamar de efetiva autodeterminação. Pois, na sociedade capitalista, como disse Marx, quem é livre não são os indivíduos, mas o capital. Ou então, tome-se o direito ao trabalho. Na hipótese — impossível — de que todos os homens tivessem esse direito satisfeito o mais plenamente possível, o que significaria ele? Em essência, nada mais nada menos do que o direito de ser explorado, desproduzido como ser humano, impedido de comandar o processo social. Na verdade, a plena realização do direito universal ao trabalho implicaria a extinção do próprio direito ao trabalho. Pois o direito de todos ao trabalho só existe como direito porque ele não pode ser realizado. A sua plena efetivação só seria possível mediante a eliminação da compra-e-venda da força de trabalho, com todas as suas conseqüências, ou seja, a superação da sociedade regida pelo capital. O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao direito de propriedade, à educação, à saúde, etc. Ora, um direito que não existe como direito porque existe como realidade efetiva, não pode chamar-se direito. A ninguém ocorreria instituir o direito a respirar.

Ao criticar a emancipação política, da qual a cidadania faz parte, Marx afirma que o horizonte máximo da humanidade, aquele que expressa e possibilita a efetiva liberdade, é a emancipação humana. Como já vimos, a emancipação política é um patamar da liberdade que expressa uma

forma de sociabilidade na qual se articulam a desigualdade real (originada da produção) e a igualdade formal (posta no momento da esfera pública). A distância — diz Marx — que separa a comunidade política da comunidade humana é tão infinita quanto a distância que separa o cidadão do homem. E a palavra infinito não é apenas uma expressão retórica. Ela quer significar, precisamente, o fato de que a emancipação política é essencialmente limitada, ao passo que a emancipação humana constitui-se num campo indefinidamente aberto.

Mas, em que consiste a emancipação humana? Ao contrário do que muitas vezes se afirma — por ignorância ou má-fé — ela não significa o paraíso terrestre, uma sociedade perfeita, harmônica, sem problemas, plenamente feliz e, portanto, o fim da história. Ao contrário, Marx diz que, na verdade, é o começo da verdadeira história da humanidade, considerando como pré-história todo o processo até a extinção das classes sociais. Por outro lado, ele também enfatiza que o comunismo, sinônimo de emancipação humana, não é um ideal a ser atingido, mas “o movimento real que supera o atual estado de coisas” (1986:52). Já vimos que “o atual estado de coisas”, por ter como princípio regente o capital (uma relação entre pessoas), por sua natureza, de um lado desenvolve extraordinariamente as forças produtivas, torna a humanidade efetivamente universal, põe a possibilidade de o homem compreender-se como autor da história, de outro, produz imensas desigualdades, intensifica a exploração do homem pelo homem, desumaniza profundamente o indivíduo, deforma o seu desenvolvimento, cerceia a sua liberdade e a expressão multivariada das suas potencialidades. Por isso mesmo, a superação desta forma desumana de sociabilidade é uma necessidade para que a humanidade possa ter acesso a um patamar superior de auto-realização.

Onde está, porém, o fundamento desta nova forma de sociabilidade? Assim como na sociabilidade capitalista o ato fundante é a compra e venda da força de trabalho, na sociedade emancipada o ato ontológico-primário terá que ser o trabalho associado, uma forma de trabalho que abole o trabalho assalariado, a propriedade privada e o capital, com todos os seus corolários. Isto permitirá desenvolver ainda mais intensamente a riqueza humana, agora, porém, orientada para a satisfação das necessidades humanas, além de possibilitar a diminuição do tempo de trabalho necessário, aumentando o tempo livre.

O resultado mais importante de tudo isto — e é por isso que Marx chama esse estágio de “*história humana propriamente dita*”, “*reino da liberdade*”, “*emancipação humana*”, é que neste momento o homem se torna efetivamente livre, isto é, autodeterminado, senhor do seu destino. Isto significa apenas — e este apenas faz uma enorme diferença — que não será mais o capital que decidirá o destino dos indivíduos e da sociedade e sim os próprios indivíduos. A base desta possibilidade está precisamente no ato ontológico-primário, que é o trabalho associado. Pois é neste momento que se decide quem tem acesso e de que modo à riqueza produzida. Se este ato é o trabalho assalariado, a exploração, a dominação e o estranhamento são inevitáveis. Se for o trabalho associado, estará dada a possibilidade de que todas as outras decisões sejam tomadas, livre e conscientemente, pelos próprios homens. Homens não mais apenas formalmente livres, mas realmente livres. Não mais apenas formalmente iguais, mas realmente iguais, mas de uma igualdade que não só não abole a diferença, mas admite e exige a diferença. Infelizmente, sempre que se discute a questão da liberdade e da igualdade tem-se como pano de fundo o chamado “socialismo real”. E chega-se, então, ao absurdo de estabelecer um antagonismo entre estas duas categorias. É o que faz, por exemplo, Bobbio (1995) quando diz que a direita se caracteriza por enfatizar a liberdade e a esquerda, a igualdade. Se examinarmos a fundo (coisa

que não podemos fazer aqui), tanto o conceito de liberdade quanto o de igualdade veremos que existe, de fato, uma incompatibilidade entre eles, no capitalismo. No socialismo, esta incompatibilidade desaparece.

Com a superação do capital, desaparece a separação entre o privado e o público, entre cidadão e burguês, o espaço todo sendo ocupado pelo homem integral, que em vez de ver no outro um oponente e um competidor, vê na realização plena do outro uma condição indispensável para a sua própria realização.

Deste modo, parafraseando o Marx das *Glosas críticas*, podemos dizer que tão absurdo é admitir o cidadão e a emancipação política como horizonte máximo da humanidade quanto é razoável admitir o homem integral e a emancipação humana como o patamar mais elevado da entificação humana. Ao nosso ver, entre emancipação política e emancipação humana não há uma linha de continuidade, mas um corte radical. Neste momento, haverá, na história humana, uma ruptura jamais vista, cujas proporções, guardadas as devidas diferenças, talvez só sejam comparáveis àquela que aconteceu quando do surgimento das classes sociais. A diferença entre estes dois momentos deve ser claramente enfatizada, para evidenciar que se trata de uma diferença essencial, de uma forma medularmente nova de sociabilidade. O jogo democrático, que inclui os direitos da cidadania e que é inseparável dos conflitos de classe, encontrará aí a sua superação. Por isso mesmo, ao nosso ver, é limitador não só afirmar a emancipação política como o horizonte máximo da humanidade, como também pensar o socialismo como “a democracia sem fim” e a democracia como um campo sempre aberto a um futuro mais humano. É evidente que não se trata simplesmente de uma questão de palavras. O que está em jogo são as objetivações concretas. É preciso deixar claro que a participação, as relações entre representantes e representados, a autoridade, o próprio trabalho, o acesso à educação, à saúde, à moradia, ao lazer, enfim, ao conjunto da riqueza humana é algo radicalmente diferente numa ordem regida pelo capital e numa ordem regida pelo trabalho emancipado.

4. Cidadania e emancipação humana hoje, no Brasil

Esclarecido o sentido essencial da cidadania, suas possibilidades e seus limites, surge uma outra ordem de questões, referentes ao processo de transição da emancipação política para a emancipação humana. Ainda que haja uma conexão essencial entre as duas ordens de problemas, não se podem perder de vista as especificidades de cada uma. A confusão entre questões de princípio e questões relativas à prática concreta é sempre danosa para a boa análise.

Supondo-se, então, que a emancipação humana é o objetivo final da luta dos trabalhadores, podemos perguntar: a luta pelos direitos da cidadania deve ser abandonada? Seria ela inevitavelmente reformista? Não poderia ela ser uma mediação, um meio para acumular forças, para construir uma “contra-hegemonia”, para criar uma ampla consciência que exigisse uma qualidade cada vez melhor de vida? Não poderia ela ser, como foi nos países mais desenvolvidos, uma etapa necessária, após a qual, então, se poderia colocar na ordem do dia a emancipação humana? Haveria uma total exclusão entre emancipação política e emancipação humana ou — em que medida e sob que forma — a primeira poderia estar articulada com a luta pela segunda?

Como se vê, são questões muito complexas e é preciso o máximo de cuidado para evitar confusões. A primeira coisa que deve ser dita é que estas são questões que não podem ser resolvidas em nível de princípio. Trata-se de problemas cuja solução depende da análise concreta

de cada situação concreta. Mas, faça-se uma ressalva: a análise concreta jamais pode prescindir da dimensão de universalidade, sob pena de perder-se no imediatismo. Isto porque a mesma ação, em contextos diferentes, pode mudar inteiramente de sentido.

É uma decorrência de tudo que dissemos acima que, em princípio, a luta pelos direitos do cidadão é sempre válida para a classe trabalhadora. Mais ainda porque estes direitos interessam muito mais aos trabalhadores do que à burguesia. É sempre bom lembrar que a emancipação política não é uma situação estática, mas um campo, uma arena de luta, um resultado das lutas sociais — ainda que, em última instância, sob a regência do capital — de modo que o seu abandono pela classe trabalhadora significaria ceder terreno para os interesses da burguesia. Está, pois, fora de cogitação a supressão dos direitos conquistados e isto vale tanto para os países mais desenvolvidos como para os menos desenvolvidos.

Gostaríamos de fazer, aqui, uma observação. Toda essa discussão a respeito da cidadania e da democracia está perpassada, para além das questões teóricas e ideológicas, por fortes componentes emotivos. Afinal, todos nós, de uma forma ou de outra, temos apenas dois referenciais de experiência direta ou indireta: os regimes ditatoriais e/ou os regimes democráticos, sejam quais forem as suas especificidades. Ainda mais, quem teve a desdita de experimentar a ditadura, passa a apreciar com muito mais intensidade um regime onde vigem as liberdades democráticas. A tendência será, então, admitir melhorias, ampliações, aprofundamentos, mas jamais o que parece ser a única outra alternativa, ou seja, a supressão dos direitos. Forma-se, assim, ao nosso ver, uma espécie de bloqueio que impede o exame sereno da possibilidade de que a supressão da cidadania possa significar não uma regressão à ditadura, mas um avanço em direção a um patamar muito superior de auto-realização humana.

Também já vimos que não se trata simplesmente de incorporar os direitos numa ordem social superior. Quando se examinam as situações concretas, trata-se de decidir — também concretamente — como se articulam as diversas lutas em ordem a atingir o fim desejado. E isto muda tanto de um lugar para outro quanto de um momento histórico para outro, o que não exclui momentos de identidade. Aqui, nossa reflexão estará mais voltada para a realidade brasileira.

O que se constata, então, é que o caminho trilhado pela entificação da sociedade brasileira significou, desde o início, uma associação subordinada aos países mais desenvolvidos. A história mostra que aqui nunca houve uma revolução burguesa em sua plenitude. Deste modo, a inclusão das massas populares no patamar da cidadania plena, jamais se efetivou, ao contrário do que aconteceu nos países centrais. Assim, hoje, como ontem, é uma ilusão pensar que o Brasil possa se tornar um país do chamado primeiro mundo. O que está em discussão, de fato, é apenas qual o lugar que ele — e outros — ocupará no campo da integração subordinada. O que evidencia o fato de que a burguesia é incapaz de realizar as tarefas que seriam de sua competência, seja no campo econômico, político ou social. Deste modo, a exclusão da maioria da população do estatuto pleno da cidadania é uma conseqüência necessária desta associação subordinada, agravada ainda pelo chamado processo de globalização econômica em curso. O que não exclui avanços, mas também recuos — em certas áreas. Aliás, os pequenos avanços em alguns aspectos, extraordinariamente ampliados pela mídia e por muitos intelectuais, nada mais fazem do que esconder a violenta regressão nos campos básicos, como educação, saúde, trabalho, alimentação, moradia, segurança, etc.

Mas, por isso mesmo, pela impossibilidade — e conseqüente desinteresse — de a burguesia liderar uma revolução burguesa plena, a luta por esse espaço da democracia e da cidadania

assume uma importância especial para as classes populares, pelo seu caráter, em princípio, anti-capitalista e, pois, revolucionário. Paradoxalmente, conquistas que integrariam o patamar da sociabilidade burguesa, tornaram-se um instrumento de luta pela superação da ordem burguesa. Mas o capital também sabe disto e não é por outro motivo que dá tanto destaque à questão da cidadania. Ele é esperto e poderoso o suficiente para cooptar todas estas lutas a seu favor.

István Mészáros, em seu livro *Beyond Capital* (1995) chama a atenção para o fato de que o poder decisivo do capital não se encontra nem no parlamento nem nas organizações do que chamamos de nova sociedade civil; ele está nas instituições e relações econômicas. Antes de estar a serviço, é ele quem se serve daqueles espaços, descartando-se deles quando não lhe são convenientes. Por isso mesmo, Mészáros acentua também que o trabalho deve tirar as suas forças essenciais não do espaço político institucional, mas das relações produtivas. É aí que se define, em essência, o caráter revolucionário ou não de *todas* as lutas. Deste modo, não basta afirmar o caráter anti-capitalista que as lutas pelos direitos da cidadania têm, dada a concreta situação brasileira. Isto é correto em princípio, mas dado que o espaço da cidadania é o espaço jurídico-político, o seu caráter revolucionário só se tornará efetivo se a luta decisiva, que se trava no espaço da produção, for revolucionária. Em texto anterior, já mostramos que é a marca reformista das lutas econômicas que confere, atualmente, um caráter reformista ao restante das lutas.

Conexa com essa questão também está a idéia de que o acúmulo crescente de conquistas gerará uma consciência e uma força que desembocarão na superação desta ordem social. É a mesma ilusão que já foi desfeita pela experiência frustrada da social-democracia, do eurocomunismo e, pode-se afirmar com antecipação, do “socialismo democrático”. Esta maneira de ver está baseada na crença — falsa — de que a revolução ou é o resultado de uma “explosão” súbita ou da acumulação das lutas cotidianas que se iriam somando cumulativamente até o desenlace final. Como o primeiro caminho foi descartado pelo fracasso das tentativas já realizadas, fica-se com o segundo. Contudo, este modo de ver representa um grande desconhecimento do processo histórico real. As lutas sociais são extremamente variadas, feitas de avanços e recuos, exatamente porque são *lutas*, contra um inimigo que detém o poder decisivo. Elas podem até chegar a configurar, em determinados momentos, situações revolucionárias que, na falta, no momento exato, de uma direção consciente, se vejam completamente frustradas. Refluindo, muitas vezes, para uma situação muito pior do que a anterior. Nem sequer é possível pensar que as lutas sociais possam ser conscientemente orientadas — de modo planejado e global — em direção à revolução.

É também uma grande ilusão pensar — e dizemos isto não como uma crítica fácil, mas com profundo pesar — que governos como o de Porto Alegre e outros do PT, sejam o caminho pelo qual a luta pela cidadania possa se constituir no caminho revolucionário. Não só porque se trata apenas de prefeituras. Poderia tratar-se de governos estaduais ou da própria união. É porque toda a proposta se orienta no sentido de uma administração que não aponta para a superação do capital. Isto faz lembrar aquela afirmação de Marx nas *Glosas críticas*. Referindo-se à questão do Estado, diz ele que até os partidos revolucionários já não propõem mais a superação do Estado, mas apenas a substituição de uma forma de Estado por outra, considerada melhor.

A esta altura já se pode ouvir a exclamação: Mas estas críticas são paralisantes! O que se vai fazer, então? Enquanto as lutas sociais mais profundas não surgem para nortear o conjunto do

processo, vamos ficar parados? Não devemos lutar para defender ou ampliar os direitos existentes ou conquistar novos direitos? E pior, vamos ficar “apenas” estudando enquanto os problemas sociais se avolumam?

A resposta a essas questões exige uma grande dose de racionalidade — o que não exclui a paixão. É que o problema não pode ser reduzido a este dilema: ou fazer o “possível”, isto é, trilhar a chamada “via democrática” ou não fazer nada. A questão é mais complexa. Primeiro, do ponto de vista teórico, que é um dos momentos essenciais da luta, existem tarefas monumentais a serem feitas. Sem as quais - repita-se — será *impossível* caminhar no sentido da superação do atual sistema social. Uma delas é o resgate da teoria, restituindo-lhe o seu caráter eminentemente crítico. O problema é que o maior responsável pela eliminação do caráter crítico-radical da teoria foi e está sendo, em sua grande maioria, a própria esquerda. Imagine-se, então, a magnitude desta tarefa e o que ela exige de decisão e empenho pessoal. Outra delas é a compreensão profunda do processo de transformações em curso no mundo atual. Essas tarefas — obviamente concebidas como algo processual — cuja duração não pode ser prevista, certamente não serão de curto prazo.

Deste modo, o esforço maior dos intelectuais de esquerda, que hoje está concentrado na elaboração de estratégias eleitorais e planos de governo, deveria estar voltado para estas duas tarefas. Poderiam, então, contribuir para a orientação das lutas sociais. Como, porém, isto é tachado de teorismo, academicismo, falta de compromisso social, só resta esperar que o processo histórico resolva a questão.

Segundo, garantida a atividade teórica — na prática e não apenas no discurso — há um sem-número de trincheiras, nesta luta, que podem ser ocupadas, segundo as possibilidades de cada um. Seja nos diversos setores do trabalho, da política, da educação, da arte, das variadas atividades profissionais ou em inúmeros movimentos sociais. E, em cada lugar, respeitando as peculiaridades e a especificidade própria, combater não só a perspectiva neoliberal, mas também o reformismo e imprimir a todas as lutas um caráter anti-capitalista. É preciso, porém, ter claro que a mediação entre cada setor, cada espaço, cada atividade e a orientação geral (anti-capitalista), se já é difícil quando esta última está clara, se torna muito mais complicada quando esta inexistente, o que é o caso do momento atual.

5. Concluindo

Nosso objetivo, ao criticar a cidadania e a luta a ela relacionada, não era, de modo nenhum, o de desqualificá-la como algo sem importância e descartável ou como uma luta intrinsecamente burguesa e reformista. O que nos importava eram duas coisas. A primeira, era desfazer uma confusão, nada inocente, que pervade, hoje, a discussão dessa questão. A confusão se instaura no momento em que se utiliza o conceito de cidadania como sinônimo de liberdade *tout court*. Quisemos deixar claro que, para nós, cidadania é liberdade, sim, mas uma forma histórica, particular da liberdade, aquela possível sob a regência do capital. A segunda, era combater a idéia de que a luta pela cidadania tem, independente da sua conexão com os outros momentos da luta social, um caráter revolucionário ou, pior ainda, de que é o horizonte máximo para a humanidade. Cremos que, mais cedo ou mais tarde, a esquerda terá que repensar toda a sua estratégia, pondo claramente como objetivo maior a emancipação humana e como elemento norteador as lutas na esfera da produção, anticapitalistamente orientadas, para que, assim, todas as outras lutas possam assumir, também, um caráter revolucionário.

A CRISE DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Afirmar que as ciências sociais estão em crise é mais ou menos um lugar-comum. Porém, as interpretações mais correntes desse fenômeno, bem como as soluções propostas estão, ao nosso ver, profundamente equivocadas.

Qual a raiz deste equívoco? A resposta a esta pergunta será a preocupação central desse texto. No entanto, esta resposta não pode ser buscada examinando diretamente as diversas interpretações da crise. Essas serão apenas tomadas como ponto de partida para mostrar como os equívocos das interpretações têm como pressuposto uma relação problemática entre consciência e realidade, entre as idéias e a realidade objetiva, entre subjetividade e objetividade. E que essa compreensão problemática da relação decorre do viés gnosiológico pelo qual ela é tratada.

A crítica deste equívoco nos levará a mostrar como uma abordagem ontologicamente fundada da relação entre subjetividade e objetividade é o caminho mais adequado para o equacionamento e a solução da problemática da crise das ciências sociais. Em resumo, pretendemos evidenciar que a crise destas ciências, que é parte de uma crise maior da racionalidade e, mais amplamente ainda, da própria forma atual do ser social, não é compreensível, nas suas determinações mais essenciais, se abordada em chave epistemológica, mas apenas numa perspectiva ontológico-prática.

1. O estado da questão

Como dissemos acima, é praticamente um consenso a constatação de que as ciências sociais atravessam uma crise de graves proporções. Sem embargo da diversidade de interpretações quanto às causas, ao conteúdo e às soluções deste problema, cremos que, excetuando as de caráter ontológico, há alguns elementos comuns a todas elas. Essas interpretações partem da constatação de que houve uma profunda mudança — econômica, política, social e ideológica — do século XIX para o século XX, especialmente na segunda metade deste último. Esta mudança resultou em transformações de tal ordem que o mundo atual se apresenta radicalmente diferente daquele do século anterior. Constatam, ainda, que os paradigmas¹teóricos elaborados no século XIX não têm mais condições de dar conta da dinâmica e complexa situação do mundo atual. E que a sua incapacidade se deve, essencialmente, ao seu caráter abrangente, totalizante, macroteórico. Ou seja, ao fato de que eles surgiram para explicar uma sociedade cujas estruturas

¹O conceito de paradigma será aqui utilizado meramente no sentido de designar determinadas posturas metodológicas.

eram bastante mais simples se comparadas às atuais, bastante claras e definidas, onde os elementos de caráter geral — como, por exemplo, as classes sociais — tinham muito mais peso do que os de caráter específico. A complexificação e as transformações do mundo atual teriam tornado inadequados — pelo menos parcialmente — aqueles paradigmas para dar conta das inumeráveis formas novas e de seus relacionamentos surgidos no século XX.

Vale ressaltar que se acentua explicitamente não haver uma relação direta, de causalidade, entre as transformações sofridas pelo mundo atual e a crise das ciências sociais. A relação que existe é apenas no sentido de que as transformações influenciam a forma atual da crise.

Por outro lado, afirma-se que na medida em que aqueles paradigmas foram se tornando incapazes de explicar plenamente a totalidade da realidade social, tenderam a se tornar auto-suficientes, a fechar-se em si mesmos, a dogmatizar-se, permanecendo insensíveis às mudanças que se operavam na realidade e opondo-se ao diálogo de uns com outros.

Como consequência, concluem essas interpretações, impõe-se a busca de novos paradigmas, de novos caminhos. Descartando-se as propostas francamente irracionistas, a tônica desta busca é o pluralismo metodológico, o diálogo crítico, o entrecruzamento dos paradigmas, tanto antigos — devidamente escoimados do dogmatismo — como de outros mais recentes. Torna-se, pois, imprescindível o diálogo entre marxismo, estruturalismo, fenomenologia, hermenêutica, racionalismo crítico, funcionalismo e ainda outras abordagens micro, culturais, de gênero, psicológicas, etc. Tudo isso, convenientemente revestido de uma aura de modéstia e relatividade como convém a uma razão que reconhece os seus limites e se penitencia de soberbas passadas.

Essas idéias, partilhadas de modo quase unânime² pela comunidade acadêmica, expressam, ao nosso ver, um monumental equívoco, um completo extravio da razão. E, em vez de iluminar os caminhos de superação da crise, contribuem muito mais para agravar e consolidar os descaminhos do pensar e do agir.

2. Origem e natureza do equívoco

Qual a origem e a natureza teóricas desse equívoco? A resposta a esta pergunta se encontra na forma como é suposta a relação entre subjetividade e objetividade, entre as idéias e a realidade objetiva. No entanto, esta relação, de modo geral, não é tematizada explicitamente e, quando o é, trata simplesmente de afirmar a autonomia relativa das idéias como se fosse algo meridianamente claro e unívoco. E, já que não há uma relação essencial entre as idéias e a realidade objetiva, passa-se, então, a examinar apenas as influências mútuas entre as várias correntes ou pensadores ou os desdobramentos internos da problemática teórica, como se fosse uma genealogia das idéias.

Contudo, é neste suposto implícito ou mal compreendido que se encontra o nó da questão. Falseado este, estará falseado todo o resto. E o equívoco procede exatamente do viés epistemológico que informa toda a compreensão das relações entre as idéias e a realidade objetiva. A consequência é o falseamento do conjunto da problemática da crise das ciências sociais. Assim, admite-se que as transformações ocorridas na realidade social exercem influência sobre a produção teórica, mas rejeita-se categoricamente qualquer tipo de relação que se julgue ferir a autonomia relativa das idéias. Que o conceito de autonomia relativa possa ter significados

²Conhecemos, como exceção, a abordagem do prof. José Paulo Netto.

radicalmente diversos, sequer é aventado. E, no entanto, aqui está o problema. *Hic Rhodus, hic salta!*

3. A relação entre as idéias e a realidade objetiva

3.1 Uma perspectiva gnosiológica

Temos que convir que a afirmação de que entre as idéias e a realidade objetiva não existem relações diretas, mas apenas indiretas, é muito convincente. Com efeito, ela evita tanto o determinismo causal entre subjetividade e objetividade quanto a liberdade absoluta do sujeito. Admitindo a influência das mais diversas circunstâncias sobre o sujeito, mas rejeitando a sua submissão mecanicista, causal, necessária, a elas, está defendendo a tese de que o sujeito tem uma autonomia relativa.

A atração que essa tese exerce deriva do fato de que parece impossível discordar do conceito de autonomia relativa sem cair em um dos dois extremos: dependência causal ou liberdade absoluta.

De fato, não se trata simplesmente de discordar desse conceito, mas, primeiramente, de examinar o seu conteúdo. A questão é, pois, esta: o que significa autonomia relativa? A resposta pode parecer óbvia, mas não é, pois ela pode ser entendida de duas formas inteiramente diferentes e de conseqüências muito diversas para a questão que nos interessa.

Na abordagem acima sumariada da crise das ciências sociais o conceito de autonomia relativa tem um caráter epistêmico³ e isto significa o seguinte: que a ciência é vista como uma produção de um sujeito autônomo, ou seja, de um sujeito que sofre as mais diversas influências — econômicas, políticas, sociais, ideológicas, culturais, psicológicas, etc. — mas não é direta, mecânica e causalmente determinado por elas. Mais do que isto, porém, está-se dizendo que os problemas do conhecimento devem ser tratados enquanto problemas internos do conhecimento, regidos por uma legalidade própria. A influência da realidade externa existe e pode ser muito forte, mas não há uma relação íntima, essencial, entre a realidade e as idéias.⁴

A título de ilustração, sirva o seguinte exemplo: Ao perguntar-se que tipo de relação existiria entre a realidade social da época e a teoria ptolomaica do geocentrismo, a resposta dada é que não pode existir uma relação de dependência direta. E a afirmação é reforçada com o fato de que na mesma época também existiu, embora com menor força, a teoria do heliocentrismo. Ora, argumenta-se, a mesma causa não pode produzir dois efeitos inteiramente opostos.

Tal raciocínio parece inteiramente correto. No entanto, é um belo exemplo de uma forma de pensar empirista, composta de meias verdades, que aparecem, e de meias falsidades, que não são

³ Em geral, é reconhecido que a filosofia moderna é uma filosofia da subjetividade, no sentido de que ela abandona a busca de um fundamento externo — Deus ou a natureza — para procurar este fundamento no interior da consciência. Neste sentido, o *cogito* cartesiano e a chamada “revolução copernicana”, atribuída a Kant. Essa perspectiva do sujeito, considerada positiva, apesar de divergências entre os autores quanto ao seu conteúdo, permanece até hoje a tônica do trabalho intelectual, embora tenha havido reações de caráter ontológico, que se propuseram a superar a relação de exterioridade entre sujeito e objeto, características do pensamento medieval e também da tradição positivista, sem cair na filosofia da consciência. Não podemos deter-nos aqui nas várias tentativas e seus resultados.

⁴ Não podemos, aqui, dada a brevidade, mais do que referir a existência das posições internalista e externalista acerca da história da ciência. A primeira, afirmando que a explicação para o desenvolvimento da ciência deve ser buscada na legalidade interna da própria ciência; a segunda, enfatizando a influência marcante que as circunstâncias histórico-sociais teriam sobre esse desenvolvimento.

percebidas e que, deixando oculto o que há de essencial, terminam por falsear todo o problema. É verdade que uma causa não pode produzir dois efeitos inteiramente opostos. Mas a questão é que é inadequado utilizar este conceito de causa para pensar a relação entre as idéias e a realidade objetiva e isto não é levado em consideração.

Contudo, se o sentido último do conceito de autonomia fosse o de evitar a dependência causal direta ou a independência absoluta do sujeito, não haveria o que objetar. Porém, o efeito da perspectiva epistêmica é exatamente o de ocultar o sentido mais profundo desse conceito. Com efeito, é preciso perguntar: qual a relação entre subjetividade e objetividade que o conceito acima expresso supõe? E aí percebemos que se trata de uma relação de exterioridade, ou seja, de uma relação que põe em contato duas realidades ontologicamente distintas, opostas e excludentes. Uma relação que não é responsável pela configuração do ser essencial nem da subjetividade nem da objetividade. Estes dois elementos apenas se influenciam mutuamente, sem que o ser de cada um se origine, em sua essencialidade, das relações que eles mantêm entre si. Em última análise, isto significa que são ontologicamente independentes um do outro. O que, na verdade, nada mais é do que uma forma diversa da velha dualidade entre espírito e matéria. Deste modo, as relações entre subjetividade e objetividade — e isto é afirmado explicitamente — são aleatórias e arbitrárias. Em cada caso se estabelecem de maneira inteiramente imprevisível, sem que haja nenhum parâmetro geral objetivo que possa orientar a sua apreensão. E justamente se exclui a existência de qualquer parâmetro geral sob a alegação de que isto levaria necessariamente a uma relação de causalidade mecanicista entre as idéias e a realidade.

Trata-se de uma total incapacidade de perceber a possibilidade de existência de um outro tipo de relação, muito mais verdadeiro, que supera tanto a dependência direta quanto a independência absoluta do sujeito, mas também a autonomia relativa, isto é, arbitrária, das idéias com relação à realidade objetiva.

A seriedade dessa questão pode ser percebida também no seguinte fato: querendo opor-se ao idealismo, tão fortemente denunciado por Marx e Engels, o marxismo, da II Internacional em diante, pretendeu mostrar a superioridade da solução materialista deste problema sobre a solução idealista, mediante a reelaboração da história das idéias. O resultado é de todos conhecido: uma sociologia mecanicista, economicista das idéias. Na esteira do pressuposto de que a consciência era um epifenômeno, uma emanção da matéria — ela mesma objetivadamente entendida — se fazia uma relação direta, causal e unilinear entre as idéias e a realidade objetiva.

Todo o esforço dos autores menos dogmáticos, menos rígidos, consistia em flexibilizar estas relações causais, com sucesso muito problemático, uma vez que não atinavam com a raiz da questão. Infelizmente, isto passou a ser considerado como resultado do método materialista dialético marxiano. Confundido, assim, o autêntico método marxiano com o materialismo mecanicista, foi, com toda razão, criticado e rejeitado, uma vez que os seus resultados eram muito mais pobres do que os dos métodos acusados de idealistas.

Os resultados da abordagem epistêmica das relações entre as idéias e a realidade se fazem sentir — quanto à crise das ciências sociais, em afirmações como estas: de fato, não há uma crise atual das ciências sociais, pois a crise, ou seja, o embate entre paradigmas divergentes acompanha a histórias destas ciências desde o seu início; o caráter macroteórico dos antigos paradigmas é o responsável pela sua incapacidade de dar conta dos inúmeros e fragmentados aspectos do mundo atual; se estes paradigmas são inadequados, então é preciso criar novos instrumentos; é preciso também convencer-se de que nenhum método é privilegiado para

compreender a realidade, impondo-se, então, o pluralismo metodológico, o entrecruzamento de paradigmas diversos; a crise tem um significado positivo, porque estimula o surgimento de novas abordagens. Tudo isso expressa muito bem o caráter epistemológico da interpretação. Percebe-se que toda a problemática da cientificidade é vista do ângulo do sujeito, cabendo sempre a ele decidir sobre as causas, o sentido e as soluções dos problemas. A realidade objetiva não aparece como um momento, também ele essencial, que compõe o complexo movimento da totalidade social, responsável por todos os fenômenos sociais.

Um capítulo à parte nessa tragédia está reservado aos marxistas. Com honrosas exceções, e mesmo assim sem deixar de pagar tributo à intensidade de uma formação, a grande maioria deles cresceu no interior de uma tradição que consideravam marxista, mas que, de fato, era uma mescla de elementos empiristas, positivistas, neokantianos e marxistas. Tudo isso tinha como elemento caracterizador uma compreensão determinista-economicista da relação entre subjetividade e objetividade. Do mais rudo ao mais flexível, a relação entre as idéias e a realidade objetiva era regida pela lei da causalidade. Que houvesse algum grau de retorno das idéias sobre a realidade, isto devia-se aos autores mais preocupados em evitar uma causalidade inteiramente unilinear, mas não desbordava o perímetro no interior do qual a reflexão se realizava.

As críticas dos pensadores “burgueses” em face da pobreza dos resultados e a derrocada do chamado “socialismo real” e de seus suportes teóricos levaram muitos marxistas a perceber não só a fragilidade do método que utilizavam, mas também a constatar que o núcleo central dessa fragilidade residia no caráter mecanicista, determinista, que lhes pareceu inerente ao método marxista. Pelo menos, esta era a compreensão que eles tinham do método dialético. Despertados do sono dogmático, arrependidos do seu determinismo economicista e convencidos de que o método marxista subestima o papel da consciência, apressaram-se a criticar o marxismo, declarando-se a favor do pluralismo metodológico, da legitimidade de várias abordagens, da modéstia da razão. Na ânsia de ver-se favoravelmente acolhidos pelo *establishment* acadêmico — a exemplo do que acontece no campo da política —, instalou-se a porfia no sentido de evidenciar a falência ou, pelo menos, o relativismo do marxismo. Tudo, evidentemente, a título de uma necessária revisão, de um anti-dogmatismo, de uma postura democrática na produção do saber. Como diz J. Chasin (1987: 16):

Eriça-se a contrapartida da simulação, em especial o exasperante *aparentar para si mesmo* de que as generosas (ah! quanta piedade) teses de Marx são, no mínimo, *problemáticas*, ao menos *insuficientes*, em todo caso *carentes de revitalizações híbridas* (leia-se entrecruzamento de paradigmas, diálogo crítico — I.T.).

Os que ainda acreditam que o marxismo tem alguma contribuição a dar — entre outros métodos — perguntam-se, ansiosos: como deixar de ser dogmático sem cair no relativismo, no ecletismo? E não encontram outra resposta a não ser esta: mantendo uma atitude crítica. E por esse caminho chegamos ao mundo escuro em que todo os gatos são pardos. Gerou-se um estranho consenso, onde as divergências, por maiores que sejam, já não são de ordem radical. É por isso que ousamos afirmar — heresia das heresias — que, apesar das imensas divergências, por exemplo, Popper e Habermas não se encontram em campos tão opostos quanto se pode pensar.

Ora, quem haveria de discordar de que é preciso manter o espírito crítico? Mas, afinal, o que é espírito crítico? Pois, agarrar-se ao “espírito crítico” como a tábua de salvação é exatamente um

pressuposto fundamental de ordem epistêmica. No fundo, trata-se de uma tautologia: o espírito crítico decide o que é espírito crítico.⁵

A pretexto de criticar, com razão, o materialismo mecanicista, o “marxismo” deslizou, imperceptivelmente, para o campo do idealismo, não importa o quanto diga o contrário. Simplesmente porque a superação do materialismo mecanicista não tem como fundamento o “espírito crítico”, mas sim, uma articulação ontológica das relações entre subjetividade e objetividade, porque esta oferece um fundamento efetivamente crítico.

3.2. Uma perspectiva ontológica

Examinando-se essa questão do ponto de vista ontológico, ou seja, do movimento efetivo da integralidade do real, constata-se que, na processualidade da autoconstrução do ser social a partir do trabalho, configura-se uma relação *essencial*, íntima, profunda, entre subjetividade e objetividade. Não só uma não se opõe à outra, como uma não pode vir a ser, a adquirir o seu ser-precisamente-assim, sem a outra. Em outras palavras, a essência de ambas não é algo preexistente à relação, mas só pode vir a existir por intermédio desta relação. Deste modo, a realidade objetiva, por ser produto da práxis humana, é subjetividade objetivada, ao passo que a subjetividade, pelo mesmo motivo, é a realidade objetiva que adquiriu forma subjetiva. Entre ambas, um permanente vai-vem, uma permanente transformação de uma na outra e vice-versa.

Ora, é exatamente isso que Marx afirma nas I e II *Teses ad Feuerbach*. E, não por acaso, tomando como alvo de sua crítica o materialismo mecanicista e o idealismo. Para Marx, cada um deles enfatiza apenas um lado da questão, um aspecto da realidade e, deste modo, ainda que possam atinar com elementos importantes, falseiam o conjunto. Trata-se, então, não de somar esses dois aspectos, mas de tomar como ponto de partida o homem na sua unidade, naquilo que é o seu traço mais característico, a atividade. O homem é atividade, isto é, sua essência reside num processo que reúne, indissolúvelmente, subjetividade e objetividade. Ser ativo significa dar forma objetiva a algo que foi pré-configurado idealmente. Em nenhum momento, e sob nenhum pretexto se pode inferir das formulações marxianas uma desvaliação da consciência, uma subordinação passiva da consciência a uma realidade externa a ela. Marx afirma enfaticamente que ambas são momentos essenciais do ir-sendo humano e que o papel ativo da consciência é absolutamente fundamental no processo de tornar-se homem do homem.

O modo de pensar gnosiológico, ele mesmo resultado de uma concreta relação entre subjetividade e objetividade que tomou corpo a partir da modernidade e domina poderosamente a vida intelectual desde então, configurou a razão tão fortemente que, mesmo aqueles que se relevam de Marx, em sua grande maioria, não conseguiram livrar-se dele e julgaram ler Marx quando, na verdade, estavam apreendendo o seu texto sob uma perspectiva que tinha constituído

⁵ No contexto da filosofia da subjetividade, o conceito de crítica, cujo codificador maior foi Kant, tem uma forte conotação subjetiva, ou seja, é a razão que estabelece as possibilidades, os limites e as regras de sua operação. Deste modo, é crítico aquele que obedece às normas postas pela razão, razão esta que se supõe transcendental, vale dizer, meta-histórica. Na perspectiva marxiana, o conceito de crítica muda completamente de figura. Ele tem um fundamento objetivo, no sentido de que os “materiais” de que a razão se serve para fazer a crítica, expressos, traduzidos, trabalhados pelo sujeito, provêm do processo real objetivo. Sirva de exemplo a frase de Marx (1986:52), expressando a crítica do mundo atual, de que “O comunismo não é para nós um estado que deve ser estabelecido, um ideal para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas *atual*”.

o próprio alvo de sua crítica. O exemplo de Althusser é dos mais significativos⁶. O clima gnosiológico, dominante em toda a formação intelectual, e o marxismo pós-Marx navega quase todo ele nas mesmas águas, constitui uma barreira que praticamente impede a genuína compreensão do pensamento de Marx no seu estatuto ontológico e tem como consequência o falseamento da maioria das questões, em especial a da relação entre as idéias e a realidade objetiva.

Ainda é preciso, porém, prestar atenção a um aspecto importante. Embora do ponto de vista da autoconstrução do ser social, a consciência constitua o momento predominante, pois é ela que caracteriza este novo ser, do ponto de vista ontológico é à objetividade que cabe o papel fundante. Compreende-se isto por duas razões. A primeira, porque a objetividade pode subsistir sem a consciência, ao passo que o inverso não é possível. A segunda, porque as operações da consciência encontram na objetividade os elementos, as possibilidades, as alternativas para a resposta a demandas que desembocarão na elaboração ideativa. Isto evidencia como na relação entre as idéias e a realidade objetiva existe uma íntima e essencial conexão — o que supera uma relação de exterioridade — sem que com isto seja sacrificada a relativa independência sem a qual não poderiam exercer a função que lhes é própria.

Sirvam de exemplo as categorias da singularidade, da particularidade e da universalidade⁷. Sem elas, a razão não poderia operar. Elas fazem parte, por assim dizer, da essência da razão. Mas, são elas, por acaso, criações livres da razão? São categorias puramente lógicas? De modo nenhum. Antes de mais nada, são categorias ontológicas. O singular, o particular e o universal existem na realidade, têm uma existência objetiva. Daí se originam, então, as categorias lógicas, sem as quais o ser não poderia tornar-se racionalmente inteligível.

Neste preciso momento da passagem do ontológico ao lógico, podemos perceber tanto a determinação fundante da objetividade quanto o papel insubstituível e ativo da consciência. Pois embora, ontologicamente, estas categorias tenham sempre existido, a construção lógica das mesmas levou milhares de anos, passando de um primeiro momento de uso inconsciente a um segundo momento de elaboração consciente cada vez mais complexa. Vê-se aqui que, apesar de a objetividade ter o papel matrizador, a subjetividade não perde o seu caráter ativo, livre e consciente. Sem o trabalho ativo da consciência, as categorias ontológicas jamais se tornariam lógicas e o próprio ser social jamais chegaria a existir. Também fica manifesto que entre esses dois tipos de categorias não há apenas uma relação de influência, mas uma relação íntima, de constituição reflexiva essencial.

Ora, do que estamos falando senão da teoria do reflexo? Só que, na perspectiva marxiana e lukacsiana, ela não significa que as idéias sejam uma cópia passiva da realidade. O sentido dessa teoria é precisamente uma crítica tanto ao empirismo quanto ao idealismo. A teoria do reflexo significa que a objetividade tem o papel fundante, mas que a subjetividade tem que ser necessariamente ativa, do contrário o ser social não poderia vir a ser, uma vez que a característica decisiva de sua auto-reprodução é sempre a produção do novo e não simplesmente a produção do mesmo.

No capítulo sobre o trabalho, da *Ontologia do ser social*, Lukács evidencia, ao referir-se à relação sujeito-objeto, que a consciência não pode ter uma função meramente passiva. Ela se

⁶A respeito de Althusser ver, entre outros, o livro de J. P. Thompson, *A miséria da teoria*, RJ, Zahar, 1981

⁷Para maiores esclarecimentos quanto às categorias acima, veja-se G. Lukács, *Introdução a uma estética marxista*, RJ, Civilização Brasileira, 1978

constitui como consciência, no ser social, pela capacidade de fazer escolhas, de selecionar e relacionar aspectos dos objetos que sirvam ao atendimento de determinadas demandas, fazendo, assim, generalizações que se tornam tanto mais complexas quanto mais complexo vai se tornando o próprio ser social.

Aliás, a própria constituição das ciências sociais, para não falar da racionalidade em geral, evidencia essa relação ontológica entre consciência e realidade. Cremos ser até razoavelmente pacífico que o emergir dessas ciências não possa ser compreendido sem o matrizarmento do capital. E veja-se que estamos falando de coisas tão contraditórias — apenas para tomar como referência — como positivismo e marxismo. Significaria isto fazer uma relação mecanicista entre a consciência e a realidade objetiva? Seria um absurdo! No entanto, tão absurdo seria aludir apenas a influências. Não. Trata-se de matrizarmento ontológico, e isto significa que entre a realidade objetiva e as idéias existe todo o campo de mediações da particularidade, que é o território onde se dá o encontro entre a universalidade do ser social na sua forma capitalista e a singularidade do intelectual, cujo papel ativo dá forma subjetiva à objetividade. Por sua vez, é no campo da particularidade que se situam as classes sociais, momentos axiais do devenir do ser social. De modo que a relação entre elas e o conhecimento é um dado da realidade, essencial, e não uma imputação subjetiva. Desconhecer essa relação, ou dar-lhe uma configuração exterior, esgarçada, a pretexto de combater o mecanicismo, é falsear o problema. Deste modo, o manejo da lógica da particularidade se torna decisivo para capturar as relações complexas que se dão entre as idéias e a realidade social na sua trama efetiva, real. Que essa lógica não faça parte da racionalidade largamente dominante, evidencia claramente a sua função social radicalmente contrária à lógica do capital.

Se é correta essa nossa linha de raciocínio, então o *fundamento* ontológico da crise das ciências sociais não pode ser buscado nos problemas internos das próprias ciências. Ele deve ser procurado na realidade objetiva. Ficando claro, porém, que desse fundamento nada se pode *deduzir* quanto à forma concreta da cientificidade e também que ele não funciona simplesmente como *pano de fundo*. É preciso rastrear o processo de relacionamento reflexivo entre esses dois momentos — subjetividade e objetividade — da realidade global, para apreender o modo como as teorias são um *reflexo ativo*, complexo e mediado, da realidade objetiva. É preciso buscar o modo concreto como a realidade se constituiu a partir da modernidade, no próprio embate com a racionalidade especulativa greco-medieval, mas matizada pela relação nuclear da nova forma do ser social, que é a relação capital-trabalho. Sempre é bom frisar que esta não é uma relação entre coisas, mas entre grupos humanos, com valores, interesses, concepções profundamente diferentes. Este fio condutor não pode ser perdido ou rejeitado, sob pena de falsear toda a problemática. É preciso evidenciar os liames que unem a legalidade interna das teorias — que de modo nenhum deve ser olvidada — às suas funções prático-sociais. É preciso, ainda, captar as relações concretas, íntimas, essenciais, que vinculam o conjunto da racionalidade e as vicissitudes de cada teoria à processualidade da sociabilidade regida pelo capital. Repetimos: sem o manejo da lógica da particularidade isto é impossível.

Este tipo de análise faria emergir, com certeza, uma visão completamente diferente da crise das ciências sociais e uma proposta de superação que nada tem a ver com o pluralismo metodológico, o diálogo crítico ou o entrecruzamento de paradigmas, mas que também nada tem a ver com o dogmatismo e a rigidez que tornam a razão incapaz de apreender a concreta lógica do real. Essa análise demonstraria que se pode perfeitamente ser ortodoxo sem ser dogmático e

profundamente crítico sem ser eclético, relativista ou andar à cata, a todo momento, do último modismo metodológico recém-saído do forno.

4. Conclusão

Entre uma interpretação reducionista, que deduz da realidade objetiva todos os produtos da subjetividade — sejam eles arte, política, religião, ciência, filosofia, etc. — e uma concepção idealista, que autonomiza os diversos momentos da realidade social face à sua base material, cremos ter apontado um *tertium datur*. Uma complexa e mediada relação que, arrancando do trabalho como fundamento ontológico do ser social, evidencia a existência de um nexo essencial e indissolúvel entre subjetividade e objetividade, permanecendo esta como fundamento do ir-sendo do ser social. Este caminho nos permitiria afirmar que, na verdade, a crise das ciências sociais é indissociável da crise da totalidade do mundo atual e que esta tem na economia, entendida como o conjunto das relações que os homens estabelecem entre si na produção, a sua matriz. Deste modo, a crise das ciências sociais seria compreendida como a expressão, sob a forma específica da esfera da cientificidade, da crise global que abala o mundo de hoje. Este, ao nosso ver, é o caminho mais adequado para compreender a situação em que se encontram as ciências sociais no momento atual.

PLURALISMO METODOLÓGICO: FALSO CAMINHO

Há um clima de evidente insatisfação e perplexidade, hoje, no terreno das ciências sociais. A confiança que perpassava o trabalho dos cientistas - sem embargo das divergências - foi substituída, de uns anos para cá, pela dúvida e pela incerteza. Isto porque os problemas se avolumaram, novas questões apareceram, a configuração da realidade social sofreu profundas transformações e os instrumentos de que se dispunha para explicar a realidade pareceram ou se tornaram obsoletos ou evidenciaram a sua falência. Por sua vez, os recentes acontecimentos do leste europeu intensificaram este clima de perplexidade ao “demonstrar” a falsidade de um dos veios epistemológicos mais importantes das ciências sociais, que é o marxismo.

Que fazer diante deste clima de incerteza? Fechar os olhos? Fazer de conta que nada está ocorrendo? Aferrar-se aos antigos paradigmas? Isto não seria próprio do espírito científico. Parece o mais adequado reconhecer que é preciso buscar novos instrumentos para compreender a nova realidade. Que é necessário elaborar propostas metodológicas novas e criativas, testá-las, cruzar umas com as outras para aumentar o seu poder explicativo. Enfim, a busca de soluções para a crise das ciências sociais passaria pelo pluralismo metodológico.

Meu objetivo, neste artigo, é mostrar, fundado numa perspectiva ontológica, que o pluralismo metodológico é um caminho equivocado; que o verdadeiro dilema não está entre o dogmatismo e o pluralismo, mas entre uma abordagem da problemática do conhecimento fundada na perspectiva da subjetividade e uma outra fundada na perspectiva da objetividade, de caráter histórico-ontológico. A primeira leva ao pluralismo metodológico, a segunda à sua radical infirmação e, ao meu ver, a uma solução teórica mais correta para a problemática da crise das ciências sociais.

1. O Pluralismo Metodológico

1.1. Desfazendo uma confusão

Antes de entrar *in medias res* é preciso que se desfça uma confusão que é muito freqüente. Trata-se da crença de que existe uma relação indissolúvel entre a absoluta imperiosidade do debate teórico, do confronto de idéias, da convivência democrática dos diversos pontos de vista e a aceitação da variedade e da relatividade dos métodos e da verdade.

Esta relação indissolúvel, a meu ver, não existe. Uma coisa é o espírito de abertura ao confronto de idéias, a convicção levada à prática de que o progresso do conhecimento se torna

impossível onde reina o dogmatismo e a recusa ao debate. Outra coisa é a aceitação da relatividade dos métodos e da verdade. O espírito de abertura ao debate não é necessariamente conflitante com o privilegiamento de determinado método como o mais adequado para a compreensão da realidade. Com que argumentos se pode sustentar esta afirmação, veremos ao longo do texto.

Feita esta necessária ressalva, vamos ao pluralismo metodológico.

1.2. O sentido do pluralismo metodológico

O que se entende por pluralismo metodológico? Às vezes ele é entendido como ecletismo, ou seja, a liberdade de tomar idéias de vários autores e articulá-las segundo a conveniência do pensador. Isto normalmente é feito sem o cuidado de verificar com rigor a compatibilidade de idéias e paradigmas diferentes, dando origem a uma colcha de retalhos, quando mais, inteligentemente tecida. É bom ressaltar que há ecletismo de baixo e de altíssimo nível.

Às vezes, ele é entendido no sentido do relativismo, cuja afirmação essencial é de que não há verdade, mas apenas verdades, não há método, mas apenas métodos. Verdade, critérios de verdade, método, todos eles têm um valor relativo porque todos eles são parciais. Teríamos, neste caso, quando levado ao extremo, a chamada pós-modernidade.

O pluralismo metodológico, porém, pretende não ser nem dogmático, nem eclético e nem relativista. Pelo menos aquele que se declara anti-pós-moderno. Ele pretende chegar à verdade, mas o problema que enfrenta é: como não ser dogmático, nem eclético ou relativista? A solução encontrada consiste em apelar para o rigor do sujeito que, reconhecendo a relatividade dos métodos, propõe-se a tomar como norma o diálogo, a articulação, o entrecruzamento de paradigmas diferentes, sempre com vigilância crítica.¹ Diálogo não no sentido do confronto de idéias, mas de fusão de matrizes diferentes. Como diz uma autora (1992:49):

No momento atual, as discussões e críticas dos analistas evidenciam a convicção da impossibilidade do pesquisador ficar fechado num único paradigma, podendo-se mesmo afirmar que esta é, na atualidade, uma tendência das ciências sociais. Assim sendo, os analistas apontam como alternativa a comunicação, a interconexão entre os paradigmas...

Jeffrey Alexander, por sua vez, depois de fazer um balanço do movimento teórico nas ciências sociais nas últimas décadas, conclui pela constatação de que hoje está em gestão o que ele chama de Novo Movimento Teórico. Diz ele (1987:19):

Na década presente, começa a tomar forma um modo surpreendentemente diferente de discurso teórico. Estimulada pelo fechamento prematuro das tradições micro e macro, essa fase é marcada por um esforço de juntar novamente a teoria sobre a ação e a estrutura. Essa tentativa vem sendo feita dentro de cada uma das tradições hoje dominantes, de ambos os lados da divisão micro e macro.

A variedade das propostas metodológicas a serem interconectadas, a gosto de cada um, atualmente, é digna de um supermercado. A título de exemplo: anarquismo metodológico, individualismo metodológico, desconstrutivismo, método da escolha racional, teoria dos jogos, teoria do gênero, marxismo analítico, microteoria, teoria da ação comunicativa, teoria das trocas, abordagem culturalista, interacionismo simbólico, acionalismo, etnometodologia, etc., ao lado dos mais antigos, como funcionalismo, marxismo, fenomenologia, hermenêutica.

¹. Utilizaremos, aqui, o termo paradigma num sentido muito amplo de perspectiva, abordagem, não ignorando a complexidade que se esconde neste conceito.

1.3. Fundamentos do Pluralismo

Metodológico

Quais os argumentos em que se baseia a proposta do pluralismo? Um dos argumentos se refere ao modo de ser da realidade social, os outros se referem ao modo de conhecê-la.

O argumento de caráter ontológico reza assim: O mundo atual é radicalmente diverso do mundo do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX. Este era muito mais simples e definido e o trabalho ainda podia ser aceito como seu fundamento. Proletariado e burguesia tinham um grau de homogeneidade muito grande e o Estado exibia o caráter de instrumento de dominação de classe de forma muito mais nítida. Hoje o mundo é muito mais complexo e dinâmico. Surgiram inúmeros novos grupos sociais que deslocaram as classes de seu papel central e as próprias classes perderam a sua homogeneidade. Se no primeiro momento, o mundo ainda podia ser tomado como totalidade articulada das partes que o compunham, independentemente de que essa articulação fosse concebida em chave organicista ou dialética, hoje isto não tem mais sustentação. A complexificação atingiu tal grau, tantas e tão intensas foram as transformações, tantos elementos novos surgiram, tão dinâmicas e cambiantes são as relações entre os novos componentes, que as categorias ontológicas da totalidade e do trabalho como fundamento do ser social perderam inteiramente o seu significado. O mundo atual é um caleidoscópio de mil faces cujas relações são mais ou menos arbitrárias e passageiras. Como diz J.C. Bruni (1988:30):

De modo que se quisermos dar um mínimo de flexibilidade ao objetivismo, teremos de pensar a sociedade como pluralidade de dimensões inter cruzadas, dimensões que não possuem essência própria e fixa, mas que se fazem e desfazem ao sabor das múltiplas ações dos sujeitos individuais e coletivos que assim se afirmam estritamente no momento de luta, mas que não mais constituem uma figura plena, homogênea, estruturada, racional e integrada.

E, mais adiante, conclui (1988:31-32):

Neste conjunto de ações múltiplas e pluridirecionais, a ‘sociedade’ propriamente dita se esfacela e no seu lugar teríamos apenas o social, termo que passaria a designar o espaço inteiramente cambiante e oscilante de um sem número de articulações contingentes, lugar de uma pluralidade de dimensões inter cruzadas e sempre em movimento.

A totalidade social fragmentou-se definitivamente. “Vive la différence”, poderia ser a conclusão.

Os argumentos de caráter epistemológico têm relação com o anterior. Pois os paradigmas surgidos na modernidade também tinham um caráter macroteórico, ou seja, privilegiavam a compreensão do movimento macroestrutural, sempre segundo os defensores do pluralismo. Este caráter totalizante é exatamente o que os torna inadequados para a compreensão da realidade atual. J.C. Bruni, a esse respeito, assim se expressa (1988:30):

O conhecimento da sociedade a partir de um ponto central de referência (...) enfim, por uma instância de totalização a partir de onde possam se deduzir ou encadear sistematicamente todos os fenômenos ou acontecimentos, parece hoje ser uma empreitada que só se pode sustentar ao preço de permanecer tão abstrata que não pode mais dar conta do fluxo da vida social.

Aí está, na raiz, a crise das ciências sociais, configurada pela incapacidade dos antigos paradigmas de dar conta da realidade atual. Mas parece que há elementos novos, específicos da crise atual. Segundo a Profa. Alba Carvalho, o elemento específico residiria na consciência generalizada entre os cientistas sociais a respeito da inadequação dos antigos paradigmas e da necessidade da busca de novas perspectivas. Assim se expressa ela (1992:49):

No momento atual, as discussões e críticas dos analistas evidenciam a convicção da impossibilidade do pesquisador permanecer fechado num único paradigma, podendo-se mesmo afirmar que esta é, na atualidade, uma tendência nas ciências sociais. Assim sendo, os analistas apontam como alternativa a comunicação, a interconexão entre os paradigmas, enquanto perspectivas teórico-metodológicas de explicação da realidade social.

E conclui (Idem, *ibidem*):

Assim, a novidade que demarca uma tendência da pesquisa nas ciências sociais é, justamente a guerra ao dogmatismo em qualquer das suas versões. E quando falo em guerra ao dogmatismo é no sentido do pesquisador, hoje, não assumir como base de suas análises da realidade, paradigmas fechados e auto-suficientes. É a exigência de uma postura aberta e crítica.

Há ainda um outro argumento, não explicitado diretamente, mas que está subjacente à defesa do pluralismo epistemológico. Trata-se do seguinte: o fato de assumir algum método como o caminho privilegiado levaria o cientista a perder a liberdade. O cientista tem que, necessariamente, estar livre para buscar o que julgar mais correto, mais fecundo para a produção do conhecimento. Conforme a máxima “je prends mon bien où je le trouve”. Este é o mote essencial do pluralismo. Privilegiar algum método é, de saída, interditar-se a possibilidade de escolher o que for mais adequado e isto fere frontalmente a liberdade necessária para a produção do conhecimento. Este é o tipo do argumento que parece sepultar definitivamente qualquer crítica ao pluralismo metodológico. Veremos, no entanto, que ele é de uma fragilidade espantosa e que o que admira, ao final, é que seja aceito por personalidades tão destacadas.

2. A Crítica ao Pluralismo Metodológico

2.1. A falsidade do pressuposto ontológico

Expressando a marca fundamental da cientificidade hodierna, que é o empirismo, a afirmação sobre a diferença radical entre o mundo do séc. XIX e o mundo do séc. XX toma como ponto de partida e critério de verdade o movimento fenomênico da realidade. Esta forma de pensar é coerente dentro de uma tradição empirista, porém esta não constitui *a* forma universal da racionalidade, mas *uma* forma particular. Acontece que o empirismo rejeita entre outras, uma categoria que, numa outra perspectiva, é absolutamente decisiva tanto do ponto de vista ontológico como gnosiológico. Trata-se da categoria da substância. Para ele - empirismo - substância não passa de especulação metafísica: o que existe são apenas dados empíricos e o trabalho científico consiste em sistematizá-los para daí extrair as suas regularidades, que configuram as leis. Ontem, como hoje, esta forma de fazer ciência tem como objetivo dizer como as coisas funcionam e não o que as coisas são.

Contudo, numa perspectiva ontológica, a categoria da substância, que não é concebida como algo fixo e imutável, mas histórico, é decisiva. A análise do processo de entificação do ser social, a partir do ato fundante do trabalho, mostra que a substância, a essência, a condição de possibilidade de todos os fenômenos que constituem o ser social é a práxis humana que, em última análise, resulta sempre da relação entre subjetividade e objetividade. Ora, se a práxis humana é a substância universal do ser social, esta mesma práxis, sob a forma da relação capital-trabalho, é agora a substância do ser social na sua configuração capitalista. Enquanto esta substância, que também se transforma, não sofrer alteração essencial, o mundo será fundamentalmente o mesmo, não importa quantas e quão intensas tenham sido as mudanças,

quão mais complexo, dinâmico, heterogêneo e multifacetado seja o seu estado atual. Aliás, esta relação entre essência e fenômeno é exatamente o que possibilita apreender a lógica das profundas transformações do mundo atual.

É difícil deixar de perceber, até empiricamente, que a relação capital-trabalho constitui a medula do mundo de hoje. Que as formas desta relação não sejam mais como no século dezanove em nada altera o essencial da questão.

Mais ainda, a análise ontológica do ser social evidencia que este vai-se constituindo como uma totalidade articulada que Lukács chama de complexo de complexos, sempre tendo como fundamento ontológico o trabalho. Fundamento ontológico e não causa única ou mecânica. E que entre os diversos momentos que compõem esta totalidade há uma relação de autonomia relativa - de caráter ontológico e não sociológico - sem a qual eles não poderiam cumprir a função social para a qual foram gestados.⁹

A categoria da totalidade, pois, que Lukács afirma ser a nota distintiva do método marxiano - não por acaso um ontométodo - não é um construto mental, uma categoria puramente lógica, mas uma categoria, uma característica essencial da própria realidade. A fragmentação do mundo atual, tão freqüentemente citada para comprovar que ele não é mais uma totalidade é um argumento a favor desta categoria. Pois, a fragmentação do mundo social não é do mesmo tipo que a fragmentação de uma pedra. Ela é resultado de uma determinada atividade humana, cujo núcleo decisivo é o capital. Assim como o conjunto do ser social tem como um dos princípios da sua entificação a relação entre unidade e heterogeneidade, o que significa que ele se torna, ao mesmo tempo, cada vez mais uno e mais diversificado e complexo, assim também o mundo capitalista se torna cada vez mais universal e, ao mesmo tempo mais diversificado. Só que essa diversificação, dado o caráter intrinsecamente anárquico do próprio capital, se dá sob a forma do estilhaçamento, da fragmentação. Por isso mesmo, fragmentação e totalidade só aparentemente se excluem. Para a razão fenomênica, empirista, incapaz de apanhar a lógica essencial de entificação do mundo, que une, contraditória e indissolúvelmente, essência e aparência, a fragmentação aparece como a pura diferença, o encontro e desencontro arbitrário de pedaços produzidos pelo acaso. Caberia, pelo menos perguntar: qual a origem da fragmentação, qual a sua razão última? Pois não basta afirmar que as coisas são assim, é preciso explicar como e porque são assim.

2.2. A Questão dos Paradigmas

Se, porém, o mundo continua a ser uma totalidade, como se explica que os paradigmas macroteóricos não consigam dar conta da realidade atual? Porque, se há uma constatação que se pode dizer consensual em todas as latitudes epistemológicas, é que hoje não existe uma teoria global do mundo. O próprio Lukács reconhece isto numa entrevista a Franco Ferrarroti.

Ao invés de imputar esta insuficiência a um pretenso caráter macroteórico, impõe-se fazer um exame mais cauteloso, começando com uma distinção inicial. A cientificidade burguesa - aqui no sentido meramente designativo e não valorativo - cujo eixo é o positivismo, num sentido muito amplo, embora em alguns de seus momentos tenha assemelhado a sociedade a um organismo, nunca teve a categoria da totalidade como categoria central. Pelo contrário, sua tônica consistia

⁹. Sobre o conceito de autonomia relativa ver o meu trabalho "A crise das ciências sociais, pressupostos e equívocos", neste mesmo livro.

exatamente em tratar cada parte da realidade social como algo autônomo. De modo que a fragmentação, sob cujo império nasceram as ciências sociais, só tendeu a aumentar, na medida em que a própria realidade social ia atingindo o paroxismo do dilaceramento. No Posfácio à segunda edição alemã de *O Capital*, Marx faz uma afirmação de extraordinária importância. Referindo-se à possibilidade de objetividade da ciência burguesa, diz ele (1975:10):

A economia política burguesa, isto é, a que vê na ordem capitalista a configuração definitiva e última da produção social, só pode assumir caráter científico enquanto a luta de classes permaneça latente ou se revele apenas em manifestações esporádicas.

Segundo ele, portanto, enquanto a luta de classes não se evidenciava como um componente essencial da realidade, a ciência burguesa podia ser objetiva, mas na medida em que isto aconteceu, estava posta uma barreira intransponível.

Ora, o que Marx diz da economia política pode ser estendido ao conjunto da ciência burguesa. Da segunda metade do séc. XIX para cá, a ciência burguesa - cuja forma é larguissimamente dominante - tem sido, sob as mais variadas formas e a despeito da integridade pessoal das individualidades, um esforço para compreender o mundo escondendo o essencial e revelando apenas as aparências. Convém, porém, enfatizar que, para uma perspectiva ontológica, as aparências não são meros epifenômenos, coisas sem importância, trivialidades. Elas constituem um momento do ser social de igual consistência ontológica que a essência. De modo que, ainda que a redução da atividade científica a este momento tenha um caráter mutilador do conjunto do processo do conhecimento, não significa desconhecer a possibilidade de contribuições significativas para o seu conhecimento.

Não se trata, pois, da inadequação destes paradigmas, que outrora teriam sido adequados. Trata-se de que, com o estilhaçamento, com a fetichização do mundo elevada à enésima potência, a razão fenomênica, que já na sua origem estava orientada num sentido fragmentário, perdeu de vez todo e qualquer parâmetro objetivo, extraviou-se inteiramente e forceja por sair do labirinto do qual perdeu o fio da meada. Este forcejar se caracteriza pelo exacerbamento da autocentrção subjetiva e tem como um dos seus resultados a produção em série de propostas metodológicas.

Quanto ao que se denomina de “marxismo”, o Prof. José Paulo Netto (1989:143-144) já esclareceu, ao meu ver, de forma muito pertinente, que não se pode falar em marxismo como uma totalidade homogênea. A partir da obra de Marx foi-se constituindo o que podemos chamar de tradição marxista. E esta é um complexo de complexos cujas relações entre os diversos momentos não são, de modo algum, de causalidade linear, direta.

Que relação existe entre a obra marxiana e as elaborações subseqüentes? A esse respeito, creio que é oportuno fazer uma distinção entre o método marxiano, a teoria marxiana e as elaborações metodológicas e teóricas pós-Marx. Entendo por método o lançamento, por Marx, dos fundamentos que configuram o ponto de partida para uma nova forma de fazer filosofia e de fazer ciência. Enfim, a instauração de um novo patamar cognitivo, rompendo radicalmente com os padrões de conhecimento até então vigentes. E isto como expressão do horizonte aberto pela classe trabalhadora. Ora, o que imprime um caráter de ruptura radical a este novo ponto de partida é justamente o seu caráter ontológico. Só que esta nova ontologia tem um caráter eminentemente histórico e não atemporal como a ontologia greco-medieval. Marx repõe o ser, mas agora um ser integralmente histórico, como fundamento do conhecimento. E a práxis como categoria mediadora entre sujeito e objeto, superando, deste modo, a permanente dualidade entre

subjetividade e objetividade. Eixo central desta nova instauração onto-metodológica é a categoria da totalidade, como expressão daquilo que efetivamente é e não como uma categoria puramente lógica. O que Marx fez, portanto, foi lançar apenas as bases desta nova cientificidade, sem mesmo poder desenvolvê-las de forma mais ampla e aprofundada. O suficiente para, a partir delas, poder lançar-se à apreensão da lógica essencial da sociabilidade burguesa e das possibilidades de sua superação. Este segundo momento - cuja obra decisiva é *O Capital* e cuja validade permanece até hoje essencialmente intocada é o que eu chamo de teoria. Concordo com Lukács, embora sem a ênfase dada por ele, que os erros e incorreções cometidos por Marx de modo nenhum invalidam o método por ele instaurado.

Entre o método e a teoria marxianos e as obras dos autores posteriores a ele deram-se, na seqüência da história, os mais diversos encontros e desencontros. Fundamentalmente desencontros. Para o bem ou para o mal - e creio que para o mal - o que se perdeu nesta trajetória foi exatamente o caráter ontológico da obra marxiana e com isto o método e a teoria foram se desfazendo cada vez mais da capacidade de apreender o movimento integral da realidade, desembocando na completa contrafação da proposta marxiana que é o marxismo-leninismo. As vicissitudes históricas e o predomínio como marxismo de leituras e interpretações que desnaturaram profundamente a original proposta marxiana tiveram como efeito impedir, durante décadas, o desenvolvimento da ciência do social. O resgate da perspectiva ontológica, feito especialmente por Lukács e por alguns poucos autores é obra razoavelmente recente e muito pouco conhecida e compreendida.

Que houve interpretações de Marx de caráter economicista, determinista, positivista, dogmático, ou que privilegiaram o universal sobre o singular e que, na verdade, o que predominou como sendo o legado marxiano tenha sido a vulgata estalinista, não há dúvida. Que isto represente o padrão de cientificidade instaurado por Marx e, portanto, tenha, na prática, evidenciado a sua falência é, no mínimo discutível e, a meu ver, inteiramente falso.

Apenas a título de exemplo da fecundidade da perspectiva onto-metodológica. A lógica da particularidade, que consiste na apreensão da processualidade das relações entre o singular, o particular e o universal e que é a essência do método marxiano, é um instrumento tranqüilamente suficiente para superar a permanente oscilação das ciências sociais entre o macro e o micro, entre o universal e o singular e, além disso, para superar o fragmentarismo da maioria das posturas metodológicas.

2.3. Os Equívocos Epistemológicos do Pluralismo Metodológico

O primeiro equívoco consiste no caráter empirista do seu ponto de partida e, obviamente, de sua conclusão. Consta ele que há um consenso a respeito do diagnóstico da crise das ciências sociais e da terapia que deve ser aplicada. E o mais notável é que este consenso envolve também boa parte dos marxistas. Seria, porém, uma ousadia desmedida afirmar que este aparente consenso da maioria dos cientistas a respeito da solução para a crise das ciências sociais, é um consenso relativo a um falso caminho? Ousadia ou não, esta é a minha convicção e espero produzir argumentos para sustentar tal afirmativa.

Quanto aos marxistas que defendem o pluralismo, a “demonstração” da falência do marxismo como método privilegiado de compreensão da realidade deixou a maioria deles numa situação embaraçosa. De um lado constataram que o marxismo se tornou dogmático e insuficiente para entender a realidade. De outro lado estavam as perspectivas burguesas, que eles sempre

repudiaram como um falso caminho. Uns, então, optaram simplesmente por dar adeus ao marxismo. Outros se aferram ao antigo dogmatismo. Outros ainda decidem-se pelo pluralismo metodológico, variando apenas a forma da abertura. O marxismo, então, é visto como via fecunda, fundamental, importante para as ciências sociais, desde que, evidentemente, se tenha tornado uma proposta “aberta e crítica”. Mas, no máximo, é uma entre outras. E, sobretudo, é importante que seja entrecruzado com outros paradigmas, para que sua fecundidade seja aumentada. Tudo isto parece de uma lógica impecável, inquestionável. Só que não deixa de ser estranho, porque neste nível todos os pensadores se encontram no mesmo campo, embora isto não equivalha ao cancelamento de diferenças, às vezes muito profundas. Neste nível encontramos juntos Parsons, Feyerabend, Lakatos, Popper, Weber, Habermas, J. Alexander, G. A. Cohen, J. Elster, A. Giddens, Th. Kuhn e outros. É no mínimo estranho!

O certo é que por si só o fato de a maioria dos cientistas pensar de uma determinada maneira não é critério de verdade. A menos, e isto é importante, que o critério de verdade seja a concordância intersubjetiva, uma questão que mereceria uma longa discussão. Além do mais, há cientistas e filósofos, é verdade que muito minoritários, que têm uma maneira de pensar inteiramente diversa. Trata-se, pois, de proceder com mais cautela, uma vez que a questão não é de maioria ou de minoria e nem sequer apenas de argumentos racionais, como se esta fosse uma questão que pudesse ser dirimida somente pelo debate intersubjetivo. Com efeito, dada a articulação das elaborações ideais com os interesses materiais, este é um problema cuja solução é necessariamente teórico-prática.

Esta questão, porém, está conexas com outra de maior profundidade. Trata-se do caráter gnosiológico das análises da crise das ciências sociais que concluem pelo pluralismo metodológico. Isto significa que toda a problemática é examinada de um ponto de vista do sujeito e não da integralidade do processo de conhecimento, cujo pólo regente, segundo penso, é o objeto e não o sujeito.

Na verdade, este modo de análise é uma expressão do fato de que, a partir da modernidade, houve uma inflexão decisiva de uma perspectiva fundada na objetividade para uma outra fundada na subjetividade. É o que se costuma chamar de “revolução copernicana”, operada por Kant. E é também o que se costuma aceitar como um passo *inteiramente* positivo, um *horizonte* inquestionável. Crê-se ter superado a passividade do sujeito, contida na reflexão gnosiológica greco-medieval, ao substituí-la pela atividade *autônoma* do sujeito como eixo sobre o qual gira a construção do conhecimento. Este “ponto de vista do sujeito” adquiriu, de lá para cá, uma tal amplitude, uma tal naturalidade, uma tal inquestionabilidade, que se transformou numa espécie de segunda natureza, um horizonte pré-compreendido, do qual não se tem consciência e no interior do qual, aí sim, se dão as divergências. Poderíamos dizer, para ilustrar, que a ciência e a filosofia se movem neste meio como um peixe dentro d'água. O ponto de vista do sujeito se tornou o meio natural no interior do qual se realiza a reflexão.

Poder-se-ia argumentar que, afinal, o ponto de vista do objeto também produziu um tal meio natural, durante muitos séculos e que a elaboração kantiana representou um avanço na medida em que realizou uma síntese entre sujeito e objeto, evidenciando o caráter ativo da subjetividade. Tal afirmação tem o seu grão de verdade, mas é altamente enganosa. Com efeito, se de fato, a propositura greco-medieval era problemática porque via sujeito e objeto como duas entidades fixas, exteriores uma à outra, sendo que o sujeito girava ao redor do objeto, a proposta kantiana também não supera a dualidade sujeito-objeto, apenas desloca a regência do processo cognitivo

para o lado do sujeito. Por isso mesmo, a proposta kantiana não constitui uma solução, mas uma tentativa frustrada.

Mostrarei, mais adiante, que a superação deste meio natural, tanto objetivista como subjetivista é realizada por Marx por meio da instauração de uma nova ontologia e de uma nova cientificidade. E que isto está expresso, lapidarmente, na I e II *Teses ad Feuerbach*.

Exigiria muito mais do que um simples artigo mostrar como fenomenologia, hermenêutica, positivismo lógico, filosofia analítica, teoria da ação comunicativa e outros são, com todas as diferenças, expressões deste ponto de vista do sujeito.

Gostaria ainda de fazer referência à contaminação que o próprio marxismo sofreu deste “ângulo do sujeito”, salvo raras exceções. Exemplo típico é a reflexão epistemológica que a escola althusseriana faz a partir de Marx. Para ela, o processo científico é um movimento que se passa inteiramente no interior do sujeito, mantendo relações muito distantes com o objeto. Deste modo, a proposta marxiana, que sempre se colocou como objetivo “buscar a idéia na coisa”, transformou-se na busca da idéia na própria idéia. Não é por acaso que o marxismo analítico tem como uma de suas fontes, explicitamente assumida por G.A. Cohen, a obra althusseriana.

Tudo isto permite compreender o estranho acordo, quanto ao essencial, entre não-marxistas e boa parte dos marxistas a respeito da questão do pluralismo. É que todos eles tratam a problemática do conhecimento do ponto de vista do sujeito.

Deste ponto de vista do sujeito, o conhecimento é o produto de uma subjetividade autônoma, que estabelece as regras e os procedimentos necessários para uma tal empreitada. Daí a substituição da idéia de verdade como representação pela de validade das teorias. Ainda que o objeto tenha alguma importância na produção do conhecimento, ele não tem uma participação essencial, ativa e muito menos pode ser considerado como o polo regente deste processo. Isto pode ser resumido na expressão tão em voga hoje e que também faz parte do estranho consenso entre não-marxistas e boa parte dos marxistas, segundo a qual o objeto do conhecimento não é o objeto real, mas um *objeto construído*, pela razão.

O Prof. José Paulo Netto delimita com precisão este problema. Após afirmar que “no âmbito do racionalismo contemporâneo, há duas posições fundamentais em face do processo do conhecimento do social”, diz ele (1989:144):

Substantivamente, o que distingue as duas posições é que concebem de modo inteiramente distinto a natureza do conhecimento do ser social. A primeira delas (que se caracteriza pela impositação gnosiológica, I.T.) concebe-a como operação lógico-formal que confere aos fenômenos uma legalidade que a razão - à base da análise deles - lhes atribui; a segunda (de caráter ontológico, I.T.) concebe-a como movimento através do qual a razão extrai dos processos objetivos a sua legalidade intrínseca.

Deste modo, na primeira perspectiva, a reflexão teórica constrói o objeto, ao passo que na segunda ela “reconstrói o processo do objeto historicamente dado”.

O que é verdade, nesta perspectiva do sujeito? Nada mais do que o resultado do consenso das intersubjetividades que, evidentemente, devem operar segundo normas previamente estabelecidas. De modo diverso isto é em Kant, em Popper e em Habermas.

Ora, se as categorias do conhecimento não têm um estatuto ontológico, mas apenas lógico, se o objeto, em sua efetividade real, não é ao que se refere o conhecimento - e para que o seja não é preciso cair no passivismo do sujeito, como mostraremos a seguir - então se compreende facilmente e se pode justificar o pluralismo metodológico. Neste caso, o método é uma construção da subjetividade, uma espécie de auto-disciplina do espírito, cujas leis não derivam

do objeto, mas de si mesmo e cuja garantia contra o subjetivismo só pode estar na sua (do espírito) estrutura transcendental.

É claro que, neste caso, subjetividades diferentes poderão construir métodos diferentes, sem que haja um referencial objetivo para decidir da sua maior ou menor validade. Como não há parâmetros objetivos, apenas a crítica intersubjetiva - supostamente livre - decidirá qual ou quais métodos são mais adequados. Não é à-toa que Popper assemelha o processo de conhecimento à seleção natural darwiniana. Teorias e métodos, segundo ele, competem entre si, deixando a estrada juncada pelos cadáveres dos que não resistiram ao embate. É claro que falta *somente* explicar o que é ter sucesso e porque houve o sucesso, o que equivaleria a evidenciar que a batalha *das* idéias não é apenas uma batalha *de* idéias. Mas, como sempre, na boa tradição empirista, mostra-se como as coisas funcionam, mas não se explica porque são assim. Aliás, a proposta do pluralismo metodológico nada mais é do que uma nova versão, só que agora inteiramente negativa, da problemática do relativismo, que teve um papel destacado no nascimento das ciências humanas.

Uma abordagem ontológica da questão do conhecimento não toma como ponto de partida o auto-exame da razão e ainda mais num estágio avançado do processo, como fez Kant, mas busca a gênese e o sentido do conhecimento no ato complexo que funda o próprio ser social. O ser do conhecimento só se revela na sua máxima profundidade na sua função ontológico-prática. No ato fundante do ser social, que é o trabalho, descobre-se que este — o trabalho — é constituído por dois pólos que perfazem uma unidade indissolúvel, o pólo da subjetividade e o pólo da objetividade, sendo a práxis o momento da mediação entre um e outro. O ser social, um novo tipo de ser, essencialmente diferente do ser natural, só pode vir a existir pela relação entre subjetividade e objetividade. *Ambas com igual peso ontológico*. A prévia-ideação, que tomará a forma da ciência, é um dos momentos essenciais e imprescindíveis à existência do ser social. A transformação do mundo, para resolução dos problemas suscitados pelas necessidades humanas, exige, em graus variados, a captura, pela consciência, de determinações objetivas e de conexões causais de que o mundo é composto.

Já aqui temos explicitada com clareza a regência do objeto, pois é a sua lógica que deve se capturada a fim de que o processo de objetivação atinja o fim pretendido. Por outro lado, também se evidencia com precisão o caráter ativo do sujeito, pois é dele que depende que o complexo ser do objeto possa emergir conceitualmente. Não há exemplo prático mais claro desta teoria ontológica do conhecimento do que *O Capital*, de Marx. Pois, o que é que ele busca? Construir um modelo, um tipo ideal? De modo algum. O que ele procura é desvendar, trazer à luz a lógica interna da entificação da sociabilidade regida pelo capital, na sua matriz essencial, que é a produção material. Mas, que esforço hercúleo teve que desenvolver ele - sujeito - para que a lógica do capital pudesse falar por seu intermédio.

Ao contrário do que se repete sempre - sem conhecimento de causa - a abordagem ontológica do conhecimento, ao considerá-lo como um reflexo do real, não desemboca numa teoria mecanicista, em que o sujeito reproduziria passivamente o objeto. Um exame atento e rigoroso, como realizado por Lukács no capítulo sobre o trabalho de sua obra *Ontologia dell'Essere Sociale*, mostra que um sujeito passivo é uma *contradictio in terminis*. Analisando a problemática do reflexo cognitivo como um dos momentos essenciais do processo de trabalho, diz ele o seguinte (1981: v. II',37):

Começando agora com a nossa análise do reflexo, encontramos imediatamente a precisa separação que ocorre

entre objetos, que existem independentemente do sujeito e sujeitos, que podem reproduzi-los numa aproximação mais ou menos correta mediante atos de consciência.

E adiante, continua ele (Idem, ibidem):

Esta separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo laborativo e ao mesmo tempo a base para o modo de existência especificamente humano. Se o sujeito, enquanto destacado, na consciência, do mundo objetivo, não fosse capaz de observar este último, de reproduzi-lo no seu ser-em-si, aquela posição do fim, que é o fundamento do trabalho, até o mais primordial, não poderia nunca ter lugar.

O que o autor está querendo deixar claro é que sem o reflexo subjetivo da objetividade não pode se constituir o sujeito humano. Por outro lado, ele também mostra que o reflexo só pode levar à constituição de um sujeito humano se não for uma cópia fotográfica (o que, aliás, jamais poderia ser). Isto porque o ato do trabalho é movido por finalidades específicas que exigem a intervenção ativa da consciência na seleção e articulação dos elementos - não todos, mas apenas os adequados - necessários à obtenção do fim desejado.

Ao meu ver, a posição lukacsiana é o preciso *tertium datur* entre a gnosiologia greco-medieval, resumida na fórmula “*Verum est adaequatio intellectus ad rem*” e a gnosiologia moderna, para a qual é o sujeito que constrói o objeto. Nem um nem outro. O sujeito é sem dúvida ativo, não por um imperativo da razão transcendental, mas por um imperativo ontológico-prático, o que afasta qualquer possibilidade de idealismo; sua atividade, porém, se exerce na reconstrução da processualidade histórica do objeto. Ora, isto é o que, afinal, Marx propôs na I e II *Teses ad Feuerbach*.

Em comentário belíssimo, infelizmente inédito, às *Teses ad Feuerbach*, J. Chasin, tratando da I Tese diz o seguinte (s/d:109):

Em sua distinção, objetividade e subjetividade não são entificações estranhas, mas convertem-se uma na outra sob formas específicas. Os objetos do mundo do homem são subjetividades objetivadas, realidades de forma subjetiva. (...) Conseqüentemente, o mundo do homem não é simplesmente exterioridade e interioridade, mas é atividade sensível. Essa atividade é algo que funda objetividade e subjetividade.

E comentando a II Tese, afirma (Idem:119):

Em suma, a subjetividade não é uma interioridade autônoma. (...) subjetividade é algo que se põe na medida em que se relaciona com objetividade. Ela tem o poder de mudar a realidade, mas ela duas vezes depende, no seu por e no seu captar, desta realidade, para poder se por. Ela não é autônoma.

Em síntese, numa perspectiva ontológica, o saber tem como fundamento o ser; a verdade está no ser, ela não é uma construção autônoma da subjetividade, do mesmo modo como os critérios de verdade e, portanto, de cientificidade, não são um produto subjetivo, mas uma imposição do objeto. Deste ponto de vista, é absurdo que possam existir várias verdades a respeito do mesmo objeto. “A verdade é o todo”, já dizia Hegel, com todo acerto. A verdade do objeto é a sua reprodução integral, processo sempre aproximativo, dada a infinitude do objeto.

Esta afirmação, de que só há uma verdade a respeito de cada objeto, sempre é recebida com a maior indignação e como uma prova cabal do dogmatismo da teoria marxiana. No entanto, gostaria de indagar: Afora o preconceito, o que levaria a uma tal reação contra uma afirmação tão fácil de demonstrar? Ao meu ver, esta reação se deve à falta de disposição ou condições de examinar as coisas com serenidade. Senão vejamos. Quando se diz que há uma só verdade a respeito de cada objeto, isto é interpretado como significando que tal ou qual teoria a respeito dele pretende ser a única, inquestionável, definitiva e correta elaboração teórica. Nada mais contrário ao espírito da propositura marxiana. Ela apenas afirma que a verdade teórica de um

objeto é a sua reprodução integral, ou seja, que o sujeito deve capturar a lógica própria do objeto, não imputar-lhe uma lógica qualquer. Ora, não pode haver duas reproduções integrais diferentes do mesmo objeto. Seriam dois objetos. Diz mais, e precisamente, o método ontológico: que a “chave” geral da captura integral do objeto é a ontologia, porque ela é o momento da universalidade que permite encontrar, passando pela particularidade, o caminho em direção à concretude singular daquele objeto. Em consequência, quem estiver posicionado nesta perspectiva, terá melhores condições (apenas condições) para produzir um conhecimento verdadeiro. Porém, o processo concreto de reprodução do objeto é sempre um trabalho de aproximações sucessivas, de erros e acertos e de contribuições as mais variadas. Daí porque o debate, o confronto teórico (a convivência democrática das idéias) seja absolutamente e sempre imprescindível, não, porém, por uma exigência do sujeito, mas por uma imposição do processo efetivo, real do conhecimento. Vale frisar, todavia, que mesmo aquele que está posicionado neste ângulo está sujeito a erros e equívocos, como qualquer outro. A grande diferença entre quem parte de um ponto de vista ontológico e quem parte de um ponto de vista gnosiológico é que o primeiro, por sua natureza, *permite e exige* a captura do objeto enquanto totalidade, portanto tem na totalidade a sua categoria axial, ao passo que o segundo, na ausência desta categoria, pode apenas apanhar momentos parciais, por mais importantes que sejam. Isto é visível em autores tão grandes como, por exemplo, Max Weber. É o que mostra Lukács na sua obra *Problemas do Realismo*. Diz ele que M. Weber era o exemplo do sábio, aquele que reúne em si um saber amplo e profundo. Era economista, historiador, filósofo e político. “Apesar disto, não existe nele qualquer sombra de um verdadeiro universalismo”, afirma Lukács (1992:123). Exatamente porque todas estas ciências que ele reúne em si estão privadas da categoria da totalidade e, a partir daí, cada uma aborda o objeto com métodos diferentes. Nem por isso ele deixou de dar contribuições da mais alta importância para o conhecimento da realidade, na medida em que suas grandes capacidades subjetivas se tornaram um contraponto aos problemas do método.

Quanto à acusação de dogmatismo, ela é desprovida de qualquer fundamento, quando ela se refere às figuras mais expressivas da tradição marxista. Mas não só pela evidência empírica, como também por sua própria natureza e não por uma imposição subjetiva percebe-se que o método ontológico é aberto e crítico. Este caráter essencial de abertura e crítica deriva do fato de que, sendo o objeto o polo regente do conhecimento e tendo ele (objeto) um caráter processual e complexo e ainda sendo a reprodução intelectual dele (objeto) sempre mais pobre que o próprio objeto, o sujeito terá que estar numa atitude permanente de abertura para a revisão dos resultados obtidos. É por isso que Lukács (1992:60) adverte que “A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, ao contrário e exclusivamente, ao método “(entendido no sentido onto-metodológico, I.T.), não aos resultados.

É preciso, porém, que fique clara uma coisa: abertura crítica do ponto de vista do sujeito tem um sentido; do ponto de vista ontológico tem outro, inteiramente diverso. Do primeiro ponto de vista, ser crítico é um esforço da razão em policiar-se a si mesma para que seu discurso seja rigoroso, consistente, coerente e livre de obstáculos epistemológicos. Daí a ênfase no diálogo, no confronto de idéias. Do segundo ponto de vista, supõe-se o anterior, mas agora é o objeto e não o sujeito que se torna o eixo do processo. Quem faz a crítica das teorias não é uma outra teoria, mas o objeto enquanto integralidade. Portanto, aqui, abertura crítica é o crivo a que o objeto efetivo, real, integral, submete as elaborações teóricas, acolhendo todas as contribuições que lhe permitem expor a sua (dele, objeto) natureza integral. *Abertura crítica, aqui, nada tem a ver com*

aceitação de métodos diversos nem cruzamento ou articulação de perspectivas diferentes. Pelo contrário, é uma posição inteiramente oposta ao pluralismo metodológico.

À primeira vista, isto parece algo contraditório. Como se pode ter abertura e ao mesmo tempo rejeitar radicalmente os outros métodos? Vista do ângulo do sujeito, de fato é uma contradição inaceitável. Mas do ângulo histórico-ontológico, de modo algum. Podemos até radicalizar mais a questão e afirmar que a eleição do método ontológico, ao invés de cercear a liberdade do sujeito, ela o torna mais livre. O que equivale a dizer que a liberdade não reside essencialmente na possibilidade de escolher autonomamente o método que se julgar mais adequado, mas de postar-se do ângulo mais favorável à captura integral do objeto. Portanto, o fundamento da liberdade do sujeito está no objeto, sem que isto diminua minimamente o caráter ativo e livre da subjetividade. Em síntese, aqui o sujeito se constitui como sujeito tanto mais livre - porque não se trata de um mero processo teórico, mas teórico-prático - quanto mais está posicionado e opera daquele lugar que lhe permite mais plenamente alcançar o fim desejado.

Sei que este privilegiamento do objeto levanta imediatamente uma contestação: na medida em que o objeto não fala a não ser pela voz do sujeito, a própria ontologia já seria uma teoria; porque motivo seria ela o confidente privilegiado do objeto? Porque teria ela um acesso privilegiado ao objeto e as outras não? O que fundamenta esta pretensão? Afinal, quem nos garante que a teoria marxiana nos dá o objeto como ele é em si e não como ele é para nós, como todas as outras teorias? No fundo, é a contraposição entre a formulação kantiana que afirma que nós só podemos conhecer o que as coisas são para nós e a tese marxiana, que sustenta a possibilidade de apreender o em si das coisas.

De novo, isto parece uma objeção de peso e definitiva. No entanto, nada mais frágil. Em primeiro lugar, atribuir à teoria marxiana a pretensão de ter um acesso direto ao objeto é desconhecê-la ou deformá-la. Com efeito, Marx jamais afirmou a existência deste acesso direto. O que ele deixou claro é que a mediação entre sujeito e objeto é realizada pela práxis. Basta ler de novo a I e a II *Teses ad Feuerbach*. O ato fundante da práxis social, que é o trabalho, permite ver que sujeito e objeto não são entidades externas uma à outra em que este espaço seria preenchido por teorias construídas por uma subjetividade autônoma. Esta é uma visão tipicamente gnosiológica do conhecimento. O acesso ao em si do objeto - e neste nível não há diferença entre o conhecimento da natureza e o da sociedade - não é dado nem pela contemplação nem pela elaboração de modelos abstratos, mas pela articulação entre o momento teórico, que já é uma reprodução determinada do objeto e o momento prático, quando a teoria terá que mostrar o seu caráter efetivo de verdade para que o fim pretendido possa ser alcançado.

Que o momento da teoria e o momento da prática tenham assumido, ao longo da história, uma configuração cada vez mais complexa, com uma especificidade própria e uma autonomia relativa, sem dúvida coloca novos problemas, mas em nada altera a essência da questão.

Em segundo lugar, quanto à questão de que a ontologia já é, também, uma teoria. Isto é verdade, com a ressalva de que, por sua natureza, ela tem um caráter não de conjectura a ser testada ou falsificada, mas de apreensão dos momentos mais abstratos e essenciais do ser social, que balizarão todo o processo de conhecimento.

Além destes argumentos de caráter onto-metodológico contra o pluralismo, ainda existe outro de caráter ontológico - prático. Trata-se da determinação social do conhecimento. Que não deve ser entendida nem no sentido determinista nem no sentido sociológico. E no interior da qual ressalta o fato de que as classes sociais são o eixo decisivo sobre o qual gira, desde longa data, o

processo histórico. Isto não poderia deixar de ter conseqüências decisivas para a produção do conhecimento, pois, afinal, “conhecer é credenciar-se ao poder”. A interpretação do mundo, quer natural quer social, é um momento fundamental na apropriação e direção da intervenção sobre o mundo. Quando, porém, me refiro ao papel decisivo das classes sociais no processo de conhecimento, não ignoro que se trata de uma relação complexa, cheia de mediações, de muitos momentos articulados, em que a consciência desta relação pode estar explícita ou não, ser mais ampla ou mais restrita e em que a própria recusa do reconhecimento desta relação expressa e contribui para a efetivação deste “jogo”.

Em conseqüência desta determinação social, os “pontos de vista”, as “perspectivas” não são elaborações de uma subjetividade autônoma, mas expressão de uma dada objetividade. De novo temos aqui uma relação reflexiva entre subjetividade e objetividade, na qual o sujeito é altamente ativo, não porém para criar algo arbitrário, mas para expressar algo que o ultrapassa.

A esse respeito, cito de novo o texto inédito de J. Chasin. Comentando as indicações de Marx a respeito da ciência, diz ele (s/d:155):

Se a gente tomar o texto da Introdução de 1857, nós encontramos (...) a seguinte frase: “A época que produz este ponto de vista”. O ponto de vista vai à subjetividade, mas não é produto da subjetividade. É um conteúdo que encontramos em primeira mão na subjetividade, mas ele não é produzido pela subjetividade. As épocas é que produzem pontos de vista. Posto em outras palavras: as épocas produzem as angulações do subjetivo, portanto as angulações do subjetivo são geneticamente postas a nível da subjetividade das épocas respectivas.

Ora, o que são concretamente as épocas? São os grandes períodos históricos marcados por um determinado modo de produção no interior do qual existem determinadas classes sociais. Que não existam apenas classes sociais, mas outros grupos, é de grande importância para a concretude da época, mas não muda a essência da questão: as classes é que constituem o eixo decisivo. Ontem como hoje. Os pontos de vista, então, expressam o ser mais profundo das classes sociais, em momentos diferentes da história, mediados pela atividade da subjetividade, sem que isto signifique uma relação mecânica entre classe e ponto de vista.

Os que se opõem à determinação social do conhecimento sempre alegam que a “sociologia do conhecimento” descamba para uma relação determinista entre sujeito e circunstâncias sociais. Por isso gostaria de enfatizar: Não se trata aqui de sociologia do conhecimento, mas de ontologia do conhecimento. Não se pode combater a segunda, desconhecendo-a e utilizando os argumentos dirigidos contra a primeira. Particularmente, desconheço qualquer refutação consistente da teoria marxiano-lukacsiana da determinação social do conhecimento.

Ora, do ponto de vista do andamento da história, não há como equalizar os interesses das diversas classes. Ninguém negaria o papel, em geral progressista, da burguesia face à nobreza na passagem do feudalismo ao capitalismo. O argumento de que no mundo atual as classes sociais desapareceram diante das transformações que ocorrem, já foi refutado acima. Apesar das inegáveis e profundas mudanças econômicas, políticas, sociais e ideológicas, a raiz que configura essencialmente o mundo de hoje ainda é a compra e venda da força de trabalho, ou seja, o capital. Deste modo, as classes sociais — e aqui não vem ao caso a forma exata que assumam hoje — continuam a existir, não só nos países periféricos, mas também nos centrais e desenvolvem uma luta de um refinamento e de uma brutalidade jamais vistos na história da humanidade. Assim, tanto no séc. XIX como hoje, capital e trabalho se enfrentam no mundo

material e no mundo espiritual, dando origem, através de inúmeras mediações, a pontos de vista, em última análise, radicalmente opostos.

Do ponto de vista do trabalho, Marx é o pensador que teve o papel decisivo na fundação subjetiva deste ponto de vista. Segundo Lukács (1992:102),

...Marx criou uma nova forma, tanto de cientificidade geral quanto de ontologia, uma forma destinada no futuro a superar a constituição profundamente problemática – apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos por seu intermédio – da cientificidade moderna.

E, em outro texto, afirma (1992:60):

Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, encontrou-se o método correto de investigação e de que este método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado, aprofundado no sentido indicado por seus fundadores; mais ainda: implica na convicção de que todas as tentativas de “superar” ou “melhorar” este método conduziram - e necessariamente deveriam fazê-lo - à sua trivialização, transformando-o num ecletismo.

A idéia de completar o marxismo não é nova. Começou com a Segunda Internacional, depois com o existencialismo, a hermenêutica, o estruturalismo. Veja-se que até Habermas, considerado por muitos como o exemplo acabado da liberdade metodológica do sujeito, para construir a obra dele, que se pretende uma melhoria do marxismo, tem que começar alterando *radicalmente* o ponto de partida marxiano, que é o trabalho como fundamento ontológico do ser social. A novidade atual é apenas a febre de casamentos entre novos produtos metodológicos que diariamente são lançados no mercado.

Ao contrário do que pensam os defensores do pluralismo metodológico, a existência desta grande diversidade de propostas não representa um índice de vitalidade positiva das ciências sociais, mas um sintoma de decadência ideológica da perspectiva burguesa, que se vê, hoje, essencialmente interditado o caminho para a compreensão integral do objeto, uma vez que compreender integralmente significa afirmar a necessidade de transformá-lo radicalmente. Isto é o que Marx (1975:17) afirmava no Posfácio à 2a. Ed. alemã de *O Capital*:

A dialética mistificada tornou-se moda na Alemanha, porque parecia sublimar a situação existente. Mas na sua forma racional, causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, *afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele*; porque apreende, de acordo com o seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, na sua essência, crítica e revolucionária.

Isto significa que a revolução, hoje, não é uma exigência ética, nem política, mas ontológica e que a ciência do social, pelo mesmo motivo, ou é revolucionária ou não é ciência.

Em resumo, o pluralismo metodológico, na sua forma atual, representa o mais completo extravio da razão, a forma mais refinada de impedir a correta interpretação do mundo (teoria) que funde a radical superação da sociabilidade regida pelo capital (prática).

3. Conclusão

O pluralismo, concebido como convivência democrática das idéias, embora essencialmente limitado sob esta forma particular de sociedade, é uma conquista insuprimível da humanidade e como tal deve ser defendido, pois está ligado ao processo de individuação e de autoconstrução positiva do gênero humano. Além do mais é uma *conditio sine qua non* para o progresso científico.

[117]

Quanto ao pluralismo metodológico, porém, creio ter demonstrado que, embora sendo anti-dogmático, o que é uma virtude, não deixa de ser uma forma de relativismo e de ecletismo, uma vez que o seu fundamento está na subjetividade e não na objetividade. Em consequência, na sua forma concreta atual, representa uma solução inteiramente equivocada e anti-científica. Ele expressa e contribui para fomentar o extravio da razão e por isso deve ser combatido sem tréguas, sem conciliação, sem meias medidas.

Creio também, e sobretudo, ter deixado claro que o combate ao pluralismo epistemológico pode e deve ser feito sem incorrer no dogmatismo, na recusa ao confronto de idéias, bastando resgatar o genuíno método marxiano. Este sim é a resposta à pergunta: como não ser dogmático, nem eclético ou relativista. Este método, de caráter ontológico, é, por sua natureza, radicalmente crítico e anti-dogmático, o que significa que, com ele, o cientista se torna mais e não menos livre, pois sua liberdade não está fundada no terreno movediço da subjetividade - incapaz de superar o relativismo - mas numa angulação produzida pela objetividade, o que lhe permite melhores condições de visibilidade.

CIÊNCIA: QUANDO O DIÁLOGO SE TORNA IMPOSSÍVEL

Temos repetido, inúmeras vezes — para espanto de uns e discordância de outros — que há, na reflexão sobre a problemática do conhecimento científico, uma incomensurabilidade entre uma perspectiva de caráter ontológico¹ e uma de caráter gnosiológico. Para convencer-se disto, basta presenciar um debate entre partidários delas, ou ler algumas obras que reflitam estas posições.

Quando falamos em incomensurabilidade, referimo-nos ao fato de que não se trata de discordâncias tópicas, mesmo profundas, mas de divergências quanto a pontos de partida, pressupostos e fundamentos, que perpassam o conjunto das idéias e conferem aos conceitos e à argumentação um sentido inteiramente diverso, ao mesmo tempo em que delimitam campos, coerentes no seu interior, mas que dificultam muito e, no limite, impossibilitam a troca efetiva de idéias entre as duas perspectivas. Exemplificando: embora possa haver divergências entre Marx e Lukács ou entre Popper e Lakatos, elas se dão no interior de campos comuns, ao passo que entre o campo dos primeiros e o campo dos segundos o diálogo, no limite, é impossível. Para evitar mal-entendidos, gostaríamos de deixar bem claro que não estamos afirmando uma atitude de recusa ao diálogo. Não se trata de uma atitude subjetiva, embora, se não houver cuidado, esta também possa comparecer. Trata-se de uma situação objetiva que, mesmo existindo disposição, abertura, boa vontade, não pode ser ultrapassada apenas por um esforço teórico. Se houver dúvidas, basta olhar para a relação entre os filósofos modernos e os me-dievais. Certamente houve diálogo entre eles, mas, *no limite*, as posições eram inconciliáveis.

As tentativas de debate mais parecem diálogo de surdos ou conversas em linguagens absolutamente diferentes. Ao contrário, porém, do que se poderia pensar, não se trata de dogmatismo, porque nenhuma das partes se nega a submeter as suas idéias ao crivo da crítica. O dogmático está convencido de que sua verdade é definitiva e inquestionável, ao passo que, neste caso, os dois adversários são apenas coerentes; admitem o exame racional de tudo, mas estão de tal modo convictos de que estão no caminho certo que não vêem motivos razoáveis para desviar-se dele. Contudo, os atritos, não só teóricos, mas especialmente práticos, são inevitáveis, porque estas diferentes maneiras de pensar têm largas consequências sociais.

Nosso propósito, no presente texto, consiste em mostrar, por intermédio da exposição das razões da incomensurabilidade, que o tratamento largamente predominante da problemática do conhecimento científico, por ter como eixo a subjetividade, desemboca numa visão falseadora

¹ A perspectiva à qual nos referimos aqui é a vertente lukacsiana do marxismo. Para maiores esclarecimentos, ver referências bibliográficas.

deste processo, visão esta que não é de modo nenhum inocente face ao jogo dos interesses sociais.

Em suma, pretendemos deixar claro que as abordagens predominantes em termos de metodologia científica, epistemologia e filosofia da ciência, ao se apresentarem simplesmente como o caminho para a compreensão da problemática do conhecimento científico, estão impedindo — e não podem por sua natureza, agir de outro modo — uma visão efetivamente integral e crítica dessa questão.

Referimo-nos, acima, a conversa em linguagens totalmente diferentes. Contudo, há uma diferença fundamental entre esta situação e aquela outra do diálogo epistemológico. No caso das linguagens, a atitude dos falantes é simplesmente de reconhecer uma diferença, sem afirmar a superioridade ou inferioridade de qualquer dos lados. No caso do diálogo epistemológico, ao contrário, as duas atitudes não só são diferentes da anterior, porque cada parte faz um juízo de valor a respeito da outra, mas também entre si.

Vejam os que e por que são diferentes entre si. Para os partidários de uma ciência de caráter não-ontológico² que por brevidade denominaremos de PVMC (partidários do verdadeiro método científico), falar em ciência de caráter ontológico é um contra-senso, uma idéia sem sentido. Pode ser metafísica, ideologia, crença, enfim, qualquer coisa, menos ciência. De acordo com os parâmetros definidores do que é ciência, o VMC é o caminho verdadeiro, ao passo que o MCO (método de caráter ontológico) é um falso caminho.

Como se sabe, o método científico começou a ser construído, propriamente, a partir da modernidade, num processo de intensos debates e aplicações práticas. Rompendo profundamente com uma concepção qualitativa e essencialista, própria do período greco-medieval, Galileu, Descartes, Bacon e inúmeros outros, até os dias de hoje, são responsáveis pela estruturação deste método. Se quisermos apontar os traços essenciais da perspectiva gnosiológica — sem negar a imensa variedade existente no seu interior — podemos dizer o seguinte:

a) O ponto de partida é a pergunta pela própria possibilidade do conhecimento. Ou seja, antes de se entregar à tarefa de conhecer os entes, a razão pretende fundamentar as possibilidades e os limites dela mesma. Simplificando: antes de utilizar o instrumento — no caso a razão — começa-se por verificar as possibilidades e os limites dele.

b) No momento seguinte, procura-se estabelecer o modo como deve operar a razão para produzir conhecimento verdadeiro. Que este *deve* tenha sido entendido em sentido normativo, ou seja, no sentido de estabelecer, a priori, um modelo que deveria ser obedecido, ou tenha sido entendido em sentido meramente descritivo, isto é, como uma descrição a posteriori, mas passível de correção para os próximos passos, não altera a essência da questão. Em ambos os casos, a problemática gira ao redor do modo — normativo ou descritivo — de operar da razão entendida como uma faculdade humana.

O conjunto de respostas a essa problemática constitui o processo de configuração do método científico.

Vale assinalar, para o momento, que, embora esta seja a linha dominante na reflexão sobre a ciência, ela não é a única. Deixando de lado a fenomenologia, pelo menos dois grandes autores são considerados estranhos a essa tradição. São eles Hegel e Marx. Hegel é visto como uma

² Por ciência de caráter não ontológico entendemos a tradição gnosiológica, dominante da modernidade aos nossos dias, tendo como veio decisivo o empirismo, o positivismo e neopositivismo, nas suas mais variadas expressões.

completa aberração e quanto a Marx, se tem algo de positivo é apenas na medida em que determinadas formulações suas podem ser inseridas na tradição moderna.

A convicção do VMC de que sua forma de tratar a questão do método é a mais adequada enseja uma primeira pergunta. Qual é a garantia de que a maneira de pensar expressa pelo VMC é, de fato, o “verdadeiro método científico”, a forma correta de fazer ciência?³ A resposta, de acordo com o VMC é simples: o próprio método científico, resultado de algumas centenas de anos de intensas polêmicas, mas sem nenhuma ruptura radical, e cujos enormes resultados práticos saltam à vista.

Diante desta resposta, somos tentados a outra pergunta: Não estaria havendo aí um círculo vicioso? Pois, *este* método científico demonstra que *ele mesmo* é o verdadeiro caminho para a produção da ciência e que só é ciência o que estiver de acordo com os parâmetros por ele estipulados. Não parece estar aí implícito o pressuposto de que o VMC fala não de um lugar, mas do lugar, ou seja, do único lugar possível?

A esta nova pergunta são dados dois tipos de resposta. O primeiro, que procura refutar a acusação de círculo vicioso, demonstrando a sua auto-validade como método científico e, portanto, a procedência do seu direito. A possibilidade de fuga do círculo vicioso estaria no fato de que a sustentação da validade do VMC utiliza um instrumento que, em princípio, está ao dispor de qualquer indivíduo, ou seja, a argumentação racional. Qualquer um pode examinar os argumentos apresentados e contestá-los com outros argumentos. Ademais, segundo o VMC, os resultados do longo processo histórico — tanto no que ele tem de normativo como de descritivo — nada mais são do que a expressão fiel do que de fato aconteceu. Embora equivocados, até Hegel e Marx comparecem neste processo. Não faria, pois, sentido levantar a questão da possibilidade de falar de outro lugar, pois que outro lugar existiria? A segunda, devolvendo a acusação: no mínimo, os partidários do MCO também procedem da mesma maneira, o que resultaria num empate. Empate este que seria resolvido em favor dos primeiros, dadas as inúmeras realizações científicas produzidas pelo VMC e a ausência de realizações por parte da dita ciência de caráter ontológico, comumente chamada marxista.

Deixemos para outra ocasião a discussão acerca do método ontológico, e do marxismo em geral. É importante observar que, no interior da tradição marxista, a vertente ontológica é apenas uma das interpretações, inteiramente minoritária, ainda que, ao nosso ver, a que mais expressa o genuíno sentido da elaboração marxiana. Concentremo-nos nas atitudes — obviamente não de caráter psicológico — das duas partes, procurando captar o seu sentido. Partamos de uma situação prática. Peçamos a um partidário do VMC para que exponha o MCO. Supondo-se que se encontre alguém que tenha se permitido “perder” um tempo tão precioso para estudar uma proposta considerada sem sentido, o que fará ele? Exporá este “método”, naturalmente, de um ponto de vista “científico”. Não por má intenção — embora esta nem sempre esteja ausente —, mas porque todo o seu universo conceptual é “científico”. Ele está convencido de que o modo correto de definir o que é ciência, o que é método científico é o que ele esposa. Para ele, este não é *um*, mas *o* campo no interior do qual se deve dar a discussão. Deste modo, os conceitos ontológicos adquirem um conteúdo diferente, atribuído pelo ponto de vista “científico”.

³Quando falamos em método científico não nos referimos a um conjunto de regras e procedimentos, que num sentido amplo também fazem parte dele, mas apenas aos fundamentos mais gerais que balizam o campo da cientificidade e que, mesmo com divergências, são comuns ao que chamamos de tradição dominante.

Um exemplo disto é a leitura que Popper faz de Marx. É claro que Marx pode ser lido de diversas maneiras. Aí estão as leituras estalinista, althusseriana, gramsciana, lukacsiana, frankfurtiana, etc. Como todos eles, Popper também pretende ter compreendido corretamente Marx e, por isso mesmo, poder demonstrar o caráter não científico do marxismo. É suficiente ler *A sociedade aberta e seus inimigos* e *A miséria do historicismo* para aperceber-se disto. O resultado é uma leitura que, no mínimo, está longe de poder ser considerada uma leitura sequer fidedigna da obra de Marx.

O que, porém, nos importa, não é a discussão concreta que Popper faz a respeito de Marx, mas apenas a evidenciação de uma determinada atitude. Popper, como todos os partidários do VMC, não obstante possam divergir nas interpretações tópicas de Marx, concordarão em que o marxismo não tem caráter científico, ainda que uns usem como argumento o não-sentido e outros, como Popper, a impossibilidade de falseamento. Mas o que é que permite a todos eles — apesar das divergências mútuas — afirmar a não cientificidade do marxismo? Sem dúvida, uma determinada concepção de ciência, cujo núcleo central é a idéia de que ciência é uma construção essencialmente lógica, quer seja lógica pura ou lógica empírica. Para que não pare nenhuma dúvida esclarecemos que quando afirmamos que a característica mais marcante da ciência é o seu caráter lógico, não pretendemos afirmar que o processo científico, em sua totalidade, é um processo lógico, no sentido de ser um processo em que cada novo passo deriva necessariamente do passo anterior. Não há dúvida de que a casualidade, a intuição jogam um papel importantíssimo na descoberta do novo. Com a afirmação acima, estamos apenas querendo dizer que o eixo fundamental do processo científico reside no interior da subjetividade (razão), constituindo uma esfera regida por leis próprias, independente, enquanto tal, das condições externas. Aí está o nó da questão. Se este pressuposto for correto, não há como falar em método de caráter ontológico, em determinação social do conhecimento, em ponto de vista de classe, em articulação essencial entre ser e dever-ser, em objetividade como um processo socialmente determinado, em conhecimento como reflexo da realidade, em verdade como reconstrução do processo real, etc. Mas será que este pressuposto é demonstrável para além de toda possibilidade de contestação? De forma alguma. Voltamos, aqui, ao círculo vicioso anterior: a afirmação de que a ciência tem um caráter essencialmente lógico só é *evidente* para quem partilha de uma concepção logicista do processo científico.

Temos, aqui, uma situação semelhante à do diálogo entre uma pessoa profundamente religiosa e um ateu. O crente jamais poderá colocar-se no lugar do outro, jamais poderá examinar a questão da existência de Deus e dos seus corolários, de uma forma integral; pode apenas fazê-lo sob a forma lógica. Como, porém, esta questão não é uma questão puramente lógica, ele sempre ficará a meio caminho. Ninguém jamais se convenceu, por via puramente lógica, da existência ou inexistência de Deus. O que não quer dizer que, no conjunto do processo, os argumentos lógicos não possam desempenhar uma papel muito importante. No entanto, essa questão remete, inevitavelmente, a uma concepção de mundo, ao sentido da existência humana, ou seja, a interesses muito mais amplos e decisivos, que se articulam com os argumentos lógicos.

Façamos, agora, o inverso. Peçamos a um partidário do MCO para expor o “método científico”. De preferência a alguém cuja formação intelectual tenha se dado segundo este “método”, tendo-o conhecido “a partir de dentro” e que, mais tarde, tenha mudado de perspectiva. Aparentemente a situação é a mesma que a anterior. Se o PVMC filtrava os conceitos ontológicos, o mesmo aconteceria, ao inverso, com o PMCO. É claro que isto pode

acontecer quando se trata de pessoas sectárias e dogmáticas. Mas, no segundo caso, tratando-se de pessoas que tenham um conhecimento adequado dos autores — e nenhum epistemólogo de qualquer tendência pode desconhecer autores tão significativos, por exemplo, como Descartes, Bacon, Kant, Popper, etc. — é possível fazer uma exposição do VMC que respeite integralmente as suas posições, ou seja, sem fazer, neste momento, nenhuma crítica. Dito de outro modo: um PMCO pode tranqüilamente subscrever uma boa exposição do VMC — em sua arquitetura interior — como representação fiel deste pensamento. As divergências poderão ficar por conta da diversidade normal das interpretações. O mesmo não se dará com uma exposição do MCO feita por um PVMC. Existe, aqui, simplesmente, um fato real: o PMCO pode colocar-se no lugar do outro, ao passo que o inverso não é possível. Perguntamos, então: o que permitiria ao primeiro e interditaria ao segundo colocar-se no lugar do outro? A resposta do MCO, em princípio, é simples e, aparentemente, do mesmo tipo daquela que foi dada pelo VMC: o próprio método e as suas realizações práticas. Atenção, porém: a concepção de método de ambos é inteiramente diferente, o que enseja uma abordagem radicalmente diversa de toda a problemática do conhecimento, inclusive de todo o processo histórico.

Para o primeiro — o VMC — o método é essencialmente um procedimento de ordem lógica. Isto significa que há uma nítida separação entre o universo metodológico e o universo social. Ou seja, a demarcação do campo do científico em relação ao não científico e a natureza essencial do processo de produção da ciência são questões decididas pela lógica interna dessa esfera. Sua relação com os valores e os interesses sociais é irrelevante para este fim. Daí a radical separação entre julgamentos de fato e julgamentos de valor. Resumindo: a construção do método tem certamente um caráter histórico, mas apenas no sentido de que é algo que vai sendo feito ao longo do tempo e não no sentido de que é um processo histórico-social, vale dizer, um processo cuja *especificidade* — exigida pela função social que ele cumpre — é o resultado concreto da *totalidade* do movimento social. Ele é apenas o resultado das formas de operar da razão. Formas estas, por sua vez, cuja diversidade se deve apenas ao exercício da própria razão ao longo da história. Disto se segue que ele é único, universalmente válido — enquanto caminho e não enquanto resultado — e ideologicamente neutro. O que não implica a crença no monismo metodológico (o mesmo método para as ciências da natureza e para as ciências sociais), mas apenas a afirmação de que qualquer conhecimento — seja ele natural ou social — que se pretenda científico deve ater-se a determinados parâmetros, parâmetros estes de natureza lógica.

Para o segundo, ao contrário, o método é uma questão ontológico-prática, ou seja, o fazer científico se define pela função que ele tem na reprodução do ser social. E porque é uma questão ontológico-prática ele tem como eixo o objeto (o ser) e não o sujeito. Ora, diferentemente de outras formas de relação do sujeito com a realidade, o conhecimento científico tem como função essencial reconhecer a realidade como ela é em si mesma, com a finalidade de permitir a sua transformação. Até aqui, independentemente do significado do trecho acima citado, não há discordância entre VMC e MCO. A questão verdadeiramente espinhosa surge agora. Se, como já foi acentuado pelo historicismo, e parece ser consenso, o sujeito está imerso no processo histórico; se a presença de valores é um dado ineliminável dos atos humanos (e julgamentos de valor implicam sempre em alternativas), como alcançar um conhecimento objetivo, ou seja, que não capture o objeto apenas sob determinado ponto de vista, mas como ele é em si mesmo, na sua integralidade? De acordo com o MCO, o processo social mostra que há um entrelaçamento ineliminável entre a produção do conhecimento científico e os demais interesses sociais.

Entrelaçamento este que, sem ignorar a especificidade e as mediações existentes entre a esfera do conhecimento e as outras esferas, se manifesta na própria construção de todo o universo dos conceitos metodológicos. A questão, para o MCO, então, não é a presença ou ausência de valores — já que aquela é insuprimível — mas a determinação de quais perspectivas, — que sempre articuladas a valores, originados do solo social, levam à estruturação de diferentes universos metodológicos, — permitem o maior ou menor acesso (sempre relativo) à realidade em si mesma.

É esta forma de considerar a ciência que permite ao MCO compreender a natureza do VMC e afirmar que atribuir à lógica o papel de definir, essencialmente, o método científico, é, exatamente, a expressão do caráter burguês desta forma de fazer ciência. Nem se infira disto que estamos afirmando o caráter burguês da lógica. Houve tempo em que o marxismo oficial caiu nessa asneira de afirmar que a lógica formal era uma lógica burguesa. A lógica proletária seria a lógica dialética. É o mesmo tipo de marxismo que, com o fim do chamado socialismo, viu implodir também a “lógica proletária” e se viu, assim, de repente, obrigado a abraçar aquilo que antes execrava. O que estamos dizendo é apenas que, na conceituação do processo científico, o privilegiamento da lógica em detrimento da função social é precisamente a forma de desistoricizar o que é histórico-social, o que nada mais é do que a forma de dominação de classe.

Em resumo, o privilegiamento da lógica é um procedimento que reduz e, portanto, deforma a compreensão do fazer científico. É importante frisar, porém, que este procedimento reducionista não é fruto de um erro lógico, mas de uma determinação social do conhecimento.

Deve-se observar, ainda, que o impulso essencial da humanidade à sua autoconstrução, à sua reprodução, que se expressa nas mais diversas atividades, exige a captura a mais adequada possível — possibilidade esta historicamente determinada — tanto da natureza quanto da própria sociedade. Esta exigência — quanto à sociedade — se intensifica hoje dado o fato de que o processo social assumiu um caráter predominantemente social, o que significa que uma nova forma de sociedade só pode nascer de uma decisão consciente dos homens.

É evidente, porém, que a compreensão do mundo até a sua raiz, até a sua essência mais íntima — e lembremos que, como diz Marx, a raiz do homem é o próprio homem — que permita também uma transformação em profundidade, não é de interesse de todos os grupos sociais. Contudo, mesmo os grupos aos quais não interessa uma transformação radical da sociedade necessitam de um conhecimento sobre ela que possa servir à reprodução dos seus interesses. Onde a possibilidade de um discurso extremamente rigoroso, obediente aos parâmetros mais exigentes da lógica e que, ao invés de levar à captura do mundo até a sua raiz, impeça esta captura, inviabilizando com isto a sua transformação. Tal é, do ponto de vista ontológico-prático, a natureza e a função social do “verdadeiro método científico”.

Com base nestes pressupostos, a atitude do MCO face ao processo de conhecimento é diferente da do VMC. O MCO não se atribui o caráter de “verdadeiro método científico”, pois entende que este último faz parte da trajetória da ciência, deixando claro, porém, que se trata de uma forma particular, socialmente determinada, de fazer ciência, com uma folha indiscutível de serviços à humanidade — especialmente nas ciências da natureza. O que o MCO afirma de si mesmo é que ele representa o padrão científico mais elevado que a humanidade produziu até hoje. Afirmação esta, a respeito da qual, obviamente, jamais será possível haver um consenso universal. Neste aspecto, estamos, hoje, ressaltadas as diferenças, na mesma situação em que se achavam os modernos face aos medievais. As discordâncias entre ambos eram inconciliáveis.

Rebus sic stantibus, nem mil anos de discussão teriam dirimido as divergências. Ressalvado o papel da razão, o que de fato resolveu a questão em favor dos modernos foram as transformações que aconteceram no mundo real. O que, de quebra, vem mostrar que a razão medieval era a razão do *mundo* medieval e que a razão moderna é a razão do *mundo* moderno.

É claro que caberia aqui a pergunta: se este é o padrão científico mais elevado, onde estão as suas realizações práticas? Por que ele é tão pouco expressivo? Além do mais, os fatos parecem mostrar que o marxismo, que se pretendia o instrumental mais adequado para compreender a sociedade com vistas à sua radical transformação, foi fragorosamente derrotado. *Contra facta non sunt argumenta!*

A resposta a estas duas questões, bem como à pergunta pelo porquê da larguíssima predominância do VMC mostra, de novo, a profunda diferença metodológica entre os dois pontos de vista. Para o VMC, a essência da resposta está na falta ou até na impossibilidade de um desenvolvimento lógico, sólido e rigoroso por parte do marxismo; ausência ou impossibilidade estas resultantes do fato de que ele não separa adequadamente ciência e ideologia, fato e valor, ser e dever-ser. Significativamente, afirmação em tudo semelhante foi feita pelo “marxista” Kautsky. Diz ele (Apud Löwy. 1987:114)

Não há dúvida de que *O Capital* seria uma obra ainda mais imparcial e científica, se o autor houvesse somado a seu gênio e rigor e a seu amor à verdade a bela qualidade de se situar acima de todas as lutas e contradições de classes...

E com isto ele pretendia, em nome de Marx, criticar Bernstein que afirmava considerar um absurdo falar em ciência social liberal, conservadora ou socialista. Para o MCO, ao contrário, a resposta deve ser buscada na trajetória concreta — marcada pelos interesses e pelas lutas sociais — que a teoria marxiana percorreu, desde a sua elaboração até hoje. Em primeiro lugar, ao contrário do que pensa o VMC, esta determinação social implica no reconhecimento de que há uma vinculação de essência entre fato e valor, entre ser e dever-ser; de que a presença de determinados valores durante a totalidade do processo científico, e não apenas antes e depois, como pretendia Max Weber, não só não é algo de negativo, mas uma condição indispensável para que a ciência possa atingir, de modo mais elevado possível, a objetividade (sempre relativa). Essa questão é, normalmente, colocada de forma tão absurda que torna óbvia a sua condenação. Por isso, mesmo impossibilitados de expô-la longamente, não podemos deixar, pela sua importância, de resumi-la em seus traços básicos.

Costuma-se dizer que ao assumir previamente uma posição favorável a determinada classe ou sistema social, o cientista estaria inviabilizando a obtenção do objetivo mais essencial da ciência, ou seja, o de apreender a realidade do modo mais fiel possível, portanto, independente de quaisquer interesses. O cientista deveria, pelo menos no momento mais próprio de produzir conhecimento, situar-se acima das contradições e interesses dos grupos sociais. Todos os PVMC reconhecem que isto não é fácil, mas afirmam ser uma condição indispensável para que haja conhecimento científico. Para eles, o ideal seria que a ciência fosse produzida por um computador, imune a emoções, desejos, preconceitos, interesses, etc. Para infelicidade deles, o próprio computador é alimentado pelo homem, de modo que o que ele produz estará ligado, finalmente, aos interesses sociais em jogo.

Posta a questão desta forma, não há como não concordar com a conclusão: o cientista deve ser neutro.

Vejam, porém, este mesmo problema de outra maneira. Tomemos como exemplo um homem primitivo que quer fazer um machado. Ele precisa de conhecimentos acerca dos elementos (pedra, madeira, corda) que integrarão essa ferramenta. No entanto, essas qualidades apreendidas não serão todas, mas apenas as consideradas adequadas ao fim pretendido. Quem vai orientar a escolha destas qualidades? Obviamente um interesse previamente estabelecido. O objetivo do conhecimento é a apreensão de qualidades reais, efetivamente existentes, mas quais delas e em que medida, será direcionado pelo objetivo final.

O que nos interessa, aqui, ressaltar é que o conhecimento não é produzido por uma razão abstrata, mas por um indivíduo histórica e socialmente situado.

Com as devidas diferenças, o mesmo acontece quando se trata do conhecimento não de objetos naturais, mas de objetos sociais. Pois, o objetivo final do conhecimento da realidade social não é senão possibilitar a intervenção sobre esta mesma realidade, para configurá-la de acordo com determinados interesses. Como os interesses sociais são diversificados e, segundo pensamos, os interesses das classes sociais (que apesar de terem tido sua morte decretada, continuam mais vivas que nunca) são os norteadores fundamentais do processo social, é razoável admitir que a apreensão da realidade social — realizada pelos indivíduos singulares — está articulada — com graus variados de consciência — com esses mesmos interesses das classes sociais. Ora, os interesses não influenciam apenas na escolha do objeto de estudo e na destinação do conhecimento. Eles estão presentes, de forma indireta, durante todo o processo de conhecimento. No conteúdo dos princípios, dos pressupostos, dos fundamentos, na forma da argumentação, no que está explícito e no que está implícito, etc. E na medida em que sejam a expressão dos grupos sociais dominantes, eles configuram o campo dominante da cientificidade. Que não é e não pode ser — enfatizamos —, de modo nenhum, homogêneo.

A pergunta decisiva, então, seria: quais são os grupos sociais que norteiam o processo histórico num dado momento? Qual a forma que assumem neste momento? E de que modo os conteúdos do método científico se articulam, de forma mediada, com os interesses desses grupos? A resposta a essas perguntas nos permitiria constatar que a tomada de partido ocorre durante a integralidade do processo científico e que, independente de ser feita de forma consciente, ela já se realiza no momento da formação do cientista, nas escolhas metodológicas que ele faz, nas categorias e pressupostos com os quais trabalha. É impossível fugir disto.

Mais ainda, para o MCO, a própria exigência da neutralidade axiológica da ciência nada mais é do que a expressão de um valor, não por acaso um valor muito caro à classe burguesa. Registre-se, no entanto, para que não haja possibilidade de confusão: neutralidade axiológica e objetividade não são, de forma alguma, sinônimos. Em segundo lugar, é preciso deixar claro que verdade e eficácia não correm, necessariamente, paralelas. Verdade ou falsidade são características intrínsecas do procedimento científico (do qual a prática é um momento fundamental) e não dependem do sucesso ou insucesso; estes dependem das forças sociais em luta. Além do mais, a vitória ou a derrota de uma teoria não são algo que se deva à própria teoria mas, de novo, às forças sociais em confronto. Mais ainda: seria impensável que uma teoria que expressa os interesses das classes subalternas se tornasse hegemônica, ainda mais quando estas classes sofreram sucessivas derrotas, como é o caso da classe trabalhadora ao longo dos dois últimos séculos. Afinal, “As idéias dominantes são as idéias das classes dominantes”, como disse Marx e a maior ou menor expressão de uma perspectiva nada mais é do que a expressão — com as devidas mediações — da velha e conhecida luta de classes.

E quanto à importância da teoria marxiana para a interpretação do mundo atual — os seus resultados práticos — até os seus adversários, apesar das ressalvas, são obrigados a reconhecer a grande contribuição que ela prestou. E depois, com todas as lacunas e problemas, pode-se afirmar que não há nenhuma obra que se compare a *O Capital* enquanto análise da estrutura básica da sociedade capitalista. Sem falar nas insuperáveis obras de análise política do próprio Marx, tais como *O 18 Brumário*, *A guerra civil na França*, *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*, entre outras. E mais, também, com todas as deficiências que apresentem, muitas das melhores análises econômicas, históricas, sociológicas, etc., se devem a autores que se valem do método marxiano. Citem-se apenas Engels, Rosa Luxemburgo, Lênin, Gramsci, Mandel, Hobsbawn, Mészáros. E ainda, como diz José Paulo Netto (1993:39)

Quanto ao tratamento teórico oferecido ao desenvolvimento recente da ordem burguesa pelos analistas empenhados na contestação da teoria marxiana (...) ele tem se revelado manifestamente incapaz para apreender a estrutura do movimento histórico-social. O cotejo entre a produção destes analistas e daqueles que se apropriaram da impostação teórico-metodológica de Marx é sumamente ilustrativo da validade contemporânea desta última.

Ressalte-se, porém que, mesmo a determinação da importância de uma obra não é apenas uma questão teórica, mas envolve toda a problemática da determinação social do conhecimento, no interior da qual uma pergunta se impõe: é importante em que sentido? No sentido de que ela contribui para resolver problemas internos à atual ordem social ou no sentido de fundamentar a sua superação? É evidente que essa questão não é a única que decide da importância de uma obra, mas sem ela todo o restante fica falseado.

Voltemos ao caso do crente e do ateu. Suponhamos que este último era crente e mudou de posição depois de adquirir a compreensão de que é o homem que cria Deus e não o inverso. Ao olhar de volta para a religião, ele não a considera como uma simples falsidade, mas como um produto humano, histórica e socialmente determinado. Ao contrário, o crente considera a visão do ateu como uma total falsidade.

O crente foi formado, ao longo de toda a sua vida e incorporou como segunda natureza a idéia da existência de Deus. Esta idéia de segunda natureza quer exprimir o fato de que, assim como o peixe não pode tomar distância da água, também o crente não pode ver esta sua crença “de fora”. Deste modo, qualquer outra concepção que não a sua não tem a possibilidade de ser interpretada fora dos seus parâmetros.

Mutatis mutandis, é o que se dá com os nossos dois adversários. O partidário do VMC está na mesma posição do crente, só que desta vez se trata de razão e não de fé. O VMC é apresentado, desde a escola primária, sem falar nos outros meios de divulgação, como “o verdadeiro método científico”. E isto se dá, de modo especial, no ensino superior, nas obras e disciplinas de Metodologia Científica, Epistemologia e Filosofia da Ciência. Assim, o processo de construção do método científico ganha contornos de um processo linear e cumulativo, embora com avanços e recuos, divergências e diversidade de soluções para os problemas. O que nunca é dito, porque é uma questão “inexistente”, ou seja, que está fora do campo, é que possa ter havido rupturas de ordem radical, instauração de novos patamares, estruturação de processos a partir de fundamentos radicalmente novos. Ou melhor, isto é até admitido, se bem que apenas sob a forma lógica, na passagem da Idade Média para a Modernidade. Mas só. No interior da Modernidade a evolução é conflitiva, mas linear. De modo que, como o peixe na água, os estudantes, cientistas e filósofos da ciência vão adquirindo uma segunda natureza, da qual eles só podem ter uma

consciência descritiva, mas não efetivamente crítica e a partir da qual serão abordadas todas as questões relativas ao conhecimento. A reação, coerente, sempre de caráter meramente lógico, contra um novo possível patamar, na Modernidade, de caráter histórico-ontológico, só pode ser de negação total. Negação por incompreensão e impossibilidade de compreensão devida à segunda natureza. É evidente que, diante de tal situação, o diálogo, no limite, é impossível. O que para o VMC é um mero problema teórico, para o MCO é um problema social, — no sentido ontológico — que se expressa não só sob forma teórica, mas também sob a forma inversa, ou seja, sob forma de negação de sua condição de problema social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, J. O Novo movimento teórico. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, nº 4, v. 2, jun/87.
- ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Documentário, 1979.
- BAUDRILLARD, J. *A sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOBBIO, N. *Estado, Governo e Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1987.
- BOBBIO, N. *Dicionário de Política*. Brasília, Ed. UNB, 2ª ed., 1986.
- BORON, A. *Estado, capitalismo e democracia na A. Latina*, São Paulo, Paz e Terra, 1994.
- BUCCI-GLÜCKSMANN, C. *Gramsci y el estado*. México: Siglo Veintiuno, 1978.
- CARVALHO, A.M.P. de. A pesquisa no debate contemporâneo e o serviço social. São Paulo: Cortez, *Cadernos ABESS*, nº 5, 1992.
- CHASIN, J. A miséria da República dos Cruzados. *Ensaio*, nº 15, 1986.
- CHASIN, J. A “politicização” da totalidade: oposição e discurso econômico. *Temas de Ciências Humanas*. Grijalbo, nº 2, 1977.
- CHASIN, J. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Ensaio*, nº 17/18, 1989.
- CHASIN, J. Conquistar a democracia pela base. *Escrita/Ensaio*, nº 6, 1979
- CHASIN, J. *Curso de Filosofia Política*. Maceió: s/d.
- CHASIN, J. Marx: Da razão do mundo ao mundo sem razão. In: Marx hoje, São Paulo: *Ensaio*, 1987.
- CHASIN, J. Democracia, política e liberdade. *Ensaio*, nº 13, 1984.
- CHASIN, J. *O Integralismo de Plínio Salgado*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978, Introdução, p. 61-79.
- CHASIN, J. A Esquerda e a Nova República. *Ensaio*, nº 14, 1986.
- CHASIN, J. Democracia, política e emancipação humana. *Ensaio*, nº 13, 1984.
- CHASIN, J. Hasta cuando? *Escrita/Ensaio*, nº 10, 1982.
- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.
- COUTINHO, C.N. *A democracia como valor universal*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- COUTINHO, C.N. *Democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 1992.
- GOUVEIA, G.F.P. A idéia de progresso e a explicação nas ciências sociais. *Serviço Social e Sociedade*, Cortez, nº 35, ano XII, 1991.
- HELLER, A. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- IANNI, O. *A crise de paradigmas na sociologia*, Cadernos do IFCH, Campinas, IFCH, set/90.
- KANT, I. Metafísica dos costumes e doutrina do direito. In: BOBBIO, N. *Dicionário de política*, Brasília: 1986.

- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- LECLERCQ, Y. *Teorias do Estado*. Lisboa: Ed. 70, 1977.
- LESSA, S. *Marx e a síndrome do universal* (mimeo), Campinas: 1991.
- LÖWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*. S. Paulo: Busca-Vida, 1987.
- LUKÁCS, G. *A decadência ideológica e as condições da pesquisa científica*. In: G. Lukács, sociologia (Col. Grandes cientistas sociais), São Paulo: Ática, 1992.
- LUKÁCS, G. *Ontologia dell'Essere sociale*. Roma: Riuniti, 1976.
- LUKÁCS, G. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Milano: Guerini e Associati, 1990.
- LYOTARD, J.F. *O pós-moderno*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- MARQUES NETO, J.C. e LAHUERTA, M., *O pensamento em crise e as artimanhas do poder*. São Paulo: Ed. UNESP, 1988.
- MARSHALL, T.H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Victor Civita, 1985, (Col. Os Pensadores).
- MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MARX, K. *Elementos fundamentales para la critica de la economia politica*. México: Siglo Veintiuno, 1978
- MARX, K. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”. *Práxis*, Projeto Joaquim de Oliveira, n° 5, 1995.
- MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*, São Paulo: Grijalbo, 1977.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Ed. 70, 1989.
- MARX, K. *O Capital*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- MARX, K. *Teses ad Feuerbach*. In: A ideologia alemã, São Paulo: Hucitec, 1986.
- MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Ed. Moraes, 1991.
- MARX, K. *A miséria da filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Leitura, 1965.
- MÉSZÁROS, I. *Beyond capital*. New York: Monthly Review Press, 1995.
- MOTTA, C.G. *A nova sociedade civil*. In: *Jornal do Brasil*, 15/05/88.
- PAULO-NETTO, J. *Crise do socialismo e a ofensiva neoliberal*. São Paulo: Cortez, 1993.
- PAULO-NETTO, J. Razão, ontologia e práxis. *Serviço Social e Sociedade*, Cortez, n° 44, 1995.
- PAULO NETTO, J. A controvérsia paradigmática nas ciências sociais. São Paulo: *Cadernos ABESS*, São Paulo: Cortez, n° 5, 1992.
- PAULO NETTO, J. Notas sobre democracia e transição socialista. *Temas de ciências humanas*. Ciências Humanas. n° 7, 1980.
- POPPER, K. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, S. Paulo: EDUSP, 1987.
- ROCHA, R. *Democracia divina e democracia profana*. Belo Horizonte: Projeto Joaquim de Oliveira, 1993.
- SADER, E. (org.) *O mundo depois da queda*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice; o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1996.
- SANTOS, J. dos. *O que é o pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx*. Posfácio de J. Chasin: Marx- estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Ensaio, 1995.
- Vv. Aa. A produção do conhecimento e o Serviço Social. São Paulo: Cortez, *Cadernos ABESS*, nº 5, 1992.
- WEFFORT, F. *Por que democracia?* São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ZAIDAN FILHO, M. *A crise da razão histórica*. Campinas: Papyrus, 1989.