

A MORTE DA ESQUERDA E O NEOLIBERALISMO*

J. Chasin

Observados em adjacência, os dois subsistemas do capital configuram crises distintas e simultâneas, que parecem desaguar em “soluções” convergentes. Tanto a *produção destrutiva* no ocidente, como a *produção estagnada* no Leste, pela inclinação dos “meios resolutivos” que propõem e adotam, sugerem encontrar nos mesmos princípios as vias de remoção de seus impasses. Denominadores comuns que se resumem a uma dupla fé: crença nas virtudes do mercado e da formalização da liberdade.

De fato, neste mergulho para trás, o que há 150 anos foi descartado pela afirmação de uma nova crítica prática e teórica – facultada pelo advento no cenário público de uma nova categoria social – hoje se reapresenta como expressão do resgate de uma resolução definitiva. Ora, se na história as repetições resvalam para a comédia, neste caso a comédia não é apenas uma comédia de ideias, já que por detrás correm tragédias reais não resolvidas, o que obriga a reconhecer o caráter tragicômico da cena em curso.

A vaga neoliberal, na diversidade de tons que assume, desde a ponta mais áspera do *liberalismo econômico* puro e simples até o extremo amaciado do *liberal-democrático*, não decorre de mera retomada doutrinária. Tem tudo que ver, isto sim, com as vicissitudes do *capital destrutivo* e do *capital estagnado*. No concernente ao primeiro, porque impulsionado, enquanto capital superproduzido, a invadir sem limites todos os espaços, inclusive os da própria esfera estatal, sem a qual, por outro lado, em aparente contradição, é incapaz de realizar suas façanhas e nem mesmo, por certo, teria chegado a ser o feiticeiro que é. Aqui, a equação é muito simples: *estado mínimo* na economia é simetria de *capital máximo* no estado. Todavia, é a falência do segundo – que identifica socialismo a estatismo, retoma expedientes de mercado e se limita às liberdades públicas formais, ao invés de enveredar pela sociabilidade do trabalho por meio da socialização da propriedade – que destrava todas as comportas para a arremetida neoliberal em todos os planos.

De um modo ou de outro, o movimento de restauração do mercado no Leste e a desmobilização econômica do estado no ocidente (mais pretendida do que executada) são convergentes. E, na confluência, salientam a “superioridade” da economia de mercado, em face da evidência da reprovação histórica do “socialismo” reduzido a sinônimo de economia estatizada.

Por fim, um terceiro componente reforça o alçamento do neoliberalismo: o quadro atual do setor público e dos *estados privatizados* dos países periféricos, aparatos aos quais é imputada a responsabilidade pelo “arcaísmo” e estrangulamento dessas áreas econômicas, numa orquestrada transfiguração radical da falência do *estado privatizado* pelo capital enquanto promotor do desenvolvimento social, e da incapacidade estrutural, mais uma vez tornada evidente, do capital atrofico, em associação subordinada com a fiança internacional, de conduzir e efetivar uma acumulação capitalista minimamente coerente e estável, que se difunda pelo conjunto da trama social e a beneficie, ainda que nos termos puramente contraditórios do crescimento capitalista.

É preciso notar que a ressurreição liberal é ponto culminante de uma reorganização planetária do capital, movida pela dinâmica imanente do próprio capital, mas em confluência e conexão com o ponto culminante também da desagregação igualmente planetária do movimento crítico (prático e teórico) que tinha por alvo o liberalismo e sua base material, ou seja, o capital, sua forma de sociabilidade e seu modo de ideação e sensibilidade.

Processo de combate iniciado em 1848, que evoluiu na definição de contornos em 1871 e veio alcançar em 1917 o grau máximo de ascensão, jamais ultrapassado, para logo a seguir enveredar, em que pesem o evento chinês de [19]49 e o episódio cubano de [19]59, pela trilha de graves embaraços e contrafações, que termina por conduzi-lo ao colapso neste final dos anos [19]80.

Década, aliás, que reúne traços que compõem um perfil de *fim de época*. Anos que principiaram com a erupção majestosa da *Comuna de Gdansk*, que acabou convertida na *sacristia de Gdansk*, pela qual a posse do premiê Tadeusz Mazowiecki é consubstanciação e símbolo, pois não se trata simplesmente de uma figura de proa da vasta militância da Solidariedade, mas de um intelectual cujo esforço sempre incidiu no combate teórico e ideológico ao marxismo.

Viso de encerramento de um tempo centrado sobre o complexo das iniciativas soviéticas, às quais se agrega com grande relevo o conjunto dos acontecimentos de todos os países do gênero, em que desabam poderes, desaparecem partidos e até mesmo as repressões mais bárbaras, ainda possíveis, atestam o findar de todo um longo período.

Término histórico que não só engloba o plano teórico-ideológico – a morte do marxismo vulgar – mas também a radicalização do desprestígio intelectual que há décadas vem sofrendo o próprio vulto de Marx, desde

* Excerto do artigo “A Sucessão na Crise e a Crise na Esquerda”, publicado originalmente na *Revista Ensaio* 17/18. Ensaio, São Paulo, 1989.

sempre atacado por inimigos de todo o quilate, em especial pela brutal ignorância do século [XX], que capricha no desconhecimento de sua obra.

Em suma, colapso prático e teórico que se constitui em fecho de toda a experiência revolucionária do século, o que torna obrigatória a verificação dolorosa de que o século e meio de lutas compreendido entre 1848 e 1989 foi um século e meio de insucessos e fracassos, em que o “socialismo” real é a derrota culminante dessa dura história de derrotas.

É urgente compreender que as derrotas de hoje são de natureza totalmente diversa daquelas sofridas no século passado e em princípio deste. Enquanto nas mais antigas, mesmo episodicamente vencida, a lógica onímoda do trabalho se afirmou e rasgou perspectivas, nas mais recentes é o esgotamento de todo um itinerário que se manifesta, envolvendo caminhos e instrumentos. Muito em especial, rotas e ferramentas políticas mitificadas, que não só não correspondem às concepções clássicas, mas que, na forma aberrante em que se impuseram e difundiram, acabaram por se converter, em sua espúria identidade, em motivos fundamentais da própria liquidação da esquerda, enquanto posição e organização política matizada pela perspectiva da sociabilidade virtual do trabalho.

Sim, há que reconhecer a morte da esquerda, que o surgimento da assim chamada *esquerda não-marxista* só faz confirmar. Ao mesmo tempo, há que admitir que, em toda a sua contrafação, a vaga neoliberal não é uma mera fantasia. Ergue-se por meio de energias próprias, mas fincando os pés sobre a vasta sepultura da esquerda. Em suas modulações e irradiações, torna-se a atmosfera ideológica alternativa deste fim de século, penetrando inclusive as carcaças remanescentes da esquerda-nominal, para não falar da esquerda não-marxista que, para além de vontade ou consciência, não pode viver sem o seu sopro.

Vencida até aqui, o que derrota a humanidade para muito além do estreito universo da política, no entanto, a potência onímoda da lógica do trabalho não foi nem pode ser extinta, de modo que um futuro renascimento da esquerda, reasentada sobre a autêntica legalidade humano-societária do trabalho, compreenderá uma diversidade cabal na ordem da organização e efetuação políticas, bem como na prática das lutas sociais e sindicais, redefinidas em contrastes com as “matrizes” do século XX, o que não implica a ruptura com heranças e princípios legítimos, que as revoluções do século foram incapazes de respeitar e sustentar.

Reconhecer, em toda a extensão de sua gravidade prática imediata, a morte da esquerda real e a ressurreição do liberalismo não é, portanto, manifestação de pessimismo, nem muito menos uma declaração do fim da história. Pelo contrário, é cumprir a exigência revolucionária elementar de aferição objetiva do quadro histórico vigente, facultada exatamente pela manutenção de perspectivas, que suscita senso crítico e de realidade, inclusive em circunstâncias de extrema adversidade, como a desenhada nestes finais de século.

Quanto mais concreta for a representação do atual momento desfavorável, tanto mais solidamente poderão ser fundadas as esperanças, pois *a morte da esquerda não é a extinção da perspectiva histórica da esquerda*.

Desde logo e de um só fôlego, porque eliminar em definitivo a prospectiva da lógica humano-societária do trabalho compreenderia a eliminação de toda e qualquer forma de trabalho, isto é, o trabalho enquanto trabalho, o que é uma impossibilidade para o homem enquanto homem. É da ignorância teimosa disto que é feita toda a sabedoria dominante dos anos noventa, desde o pragmatismo mais rombudo até ao irracionalismo mais empavonado. Assim, de joelhos para o presente e de costas para o futuro, os filosofantes e cientificistas da vigésima centúria perfazem aquilo que alguém já designou como “a cegueira específica dos profissionais da lucidez”.

É nesse quadro de referências que deve ser feito com todas as letras o registro de que o capital celebra na atualidade a morte de Marx e o enterro da esquerda, e interrogado também por que o faz incansável e reiteradamente.

Se não restam senão cadáveres, por que a intranquilidade do capital e de seus vozeiros? Por que têm eles de praticar diariamente o assassinato do velho filósofo alemão e proclamar sem descanso a extinção da perspectiva de esquerda?

Desconfiam, decerto, que tudo não passa de mais uma de suas muitas ilusões voluntárias. De fato, a morte de Marx é uma missa cotidiana no altar do medo. Mesmo porque as mortes festejadas não são uma pura ilusão; em verdade, *o marxismo e a esquerda vulgares* estão sepultos, o que torna latente a possibilidade do ressurgimento, por mais complexo e distante que seja, de suas expressões autênticas.

É mais ou menos sabido que o destino histórico do pensamento de Marx foi perverso. Nem bem ele desaparecera, já se impunha e prevalecia a paródia da II Internacional; e, dadas as condições e urgências políticas em que se desenvolveu a tentativa de recuperação de suas obras pela social-democracia russa (até princípios de década de [19]20), esse resgate ficou sempre confinado a limites muito estreitos, não obstante certas realizações de brilho, vindo a desaparecer por completo com o predomínio da caricatura teórica da “era stalinista”, que se irradiou pelo mundo, e pela qual, ainda hoje, salvo em restritos bolsões de especialistas, o ideário marxiano é em geral tomado e combatido. O mesmo ocorre, ou quase isso, inclusive com a grande maioria dos inimigos “sérios” de Marx, que prefere se contrapor à máscara desfigurante, quando não constrói o monstro por conta própria, a lidar com a sua legítima figura intelectual.

Seja dito, de passagem, que não deixou de haver, além do caso russo, certa reação às falsificações implantadas na virada do século, como, por exemplo, os esforços também circunscritos e nada resolutivos de Korsch, Gramsci

e Lukács nos anos [19]20, erigidos depois – e pelos seus lados mais errôneos à época – como “clássicos da heresia”. Basta lembrar que o último só no decênio posterior influiu em direção às instaurações filosóficas de Marx, trilhando a partir de então e pelo resto da vida um itinerário de recuperação e desenvolvimento da herança marxiana, que culminou na velhice, cujos resultados, todavia, não exerceram até agora a devida influência.

Resulta que o quadro efetivo se reduz, na primeira metade do século, enquanto teoria largamente praticada, ao *marxismo vulgar*. Aparato de fórmulas, nascido da adversidade soviética para a transição socialista, é amálgama do *voluntarismo político*, entoadado pela impotência revolucionária em face das transformações sociais não realizadas, e da exacerbação racionalista do *cientificismo* recolhido da II Internacional, que assegura a mecanicidade da sucessão dos modos de produção. O primeiro sustenta e reitera a fidelidade ao objetivo não cumprido, o segundo a validade da rota arbitrária, assumida como sucedâneo. Em suma, mera idealidade política para cobertura e reforço do exercício político real, substitutivo da revolução social impossível.

Em meados do século, diante da contrafação reducionista do pensamento de Marx a discurso político de justificação, e movida também por vetores teóricos extramarxistas, que moldaram sua fisionomia, teve início a movimentação epistemologista em torno da obra marxiana, cujo esgotamento é recente, mas em cujo prolongamento atmosférico, em certa medida, ainda se vive. Porém, a dada altura de seu curso, a sofisticação dessa inclinação reflexiva foi insuficiente para impedir a contradita de uma nova reação de caráter político que, à unilateralidade deformante do *epistemologismo*, pretendeu responder com a unilateralidade igualmente deformante do *politicismo* – identificação da reflexão marxiana como centrada e fundada na política.

Em síntese, ao longo deste século, a decadência do marxismo, desencadeada pela II Internacional e levada ao paroxismo pela vulgata “stalinista”, é alimentada também, em que pesem diferenças agudas de níveis e meios, pela especulação epistemologista e politicista, formas da descaracterização e perda da revolução teórica realizada por Marx, através das quais é processado o empobrecimento da inteligência e da sensibilidade de todo o período, assim adubado à perfeição para o vicejar dos consolos irracionistas e o readvento triunfante do neoliberalismo.

O que fica perdido, quando a obra marxiana é tomada de modo cientificista, seja reduzida a uma disciplina qualquer (economia, história, política) ou à mera reflexão gnosiológica (lógica, epistemologia, teoria do conhecimento), ou ainda à simples ideação da prática política – 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, que abstrata e, muitas vezes, mesquinamente atravessa a história recente da filosofia, não é para Marx meramente aquilo que a pobreza de uso acabou por conferir ao termo humanismo; não é um glacê sobre o oco, mas a questão prático-teórica por excelência, o problema permanente e constante, que não desaparece nem pode ser suprimido. Desafio prático-teórico que não perece, nem mesmo quando (e, por certo, nesta hora menos do que nunca) *a morte do homem*, a estagnação e/ou a regressão do padrão de humanidade corresponde a uma falsidade socialmente necessária, tal como se verifica no universo do capital superproduzido e também no âmbito do pseudossocialismo e de sua crise.

Numa paráfrase à formulação de Marx, a de que o homem é aquilo que produz e como o produz, vale dizer da imortalidade de Marx que ela é o resumo da produção e do modo como ele produziu a sua teoria sobre a problemática imperecível da autoconstrução do homem. Razão pela qual é um autor imortal, e não somente porque a ele são devidas as mais preciosas determinações sobre o sistema do capital, que integram em definitivo o patrimônio universal da cultura, ou ainda porque, a partir delas, pode nascer a inspiração lúcida para o ato político que as cancela.

A obra marxiana é imortal, a não ser que as possibilidades do homem já estejam definitivamente extintas. Do contrário, se resta alguma esperança – e resta –, há que compreender que a guerra marxiana ao capital é a luta irrenunciável pelo homem.

O resto – todas as perfídias cogitativas sobre os graus da pretensa morte de Marx – é enfermidade espiritual: necrofilia filosófica ou ferocidade assassina, não importa o índice de sofisticação ou o nível de rusticidade com que a mortalha seja tecida. Fúria homicida que redundante, é óbvio, em suicídio estúpido, que traz à lembrança antigo mote leniniano, aquele que adverte para a alma viciosa da burguesia, que a levaria a vender a própria corda com que seria enforcada. Na atual subsunção explícita da produção de ideias à forma geral da mercadoria, é imperioso denunciar – com ânimo bom e generoso – que a intelectualidade vem intensificando a fabricação de ideias com que ela própria se trucidada sem glória (o que não significa sem alguma fama, certa pecúnia e pequena mordomia). Em suma, discussões infames como as da morte total ou parcial de Marx são evidências da *inutilidade humana* da atividade intelectual como ferramenta da moda, especialmente quando moda competente, usina produtora de vezos para uso e abuso dos poderosos.

O neoliberalismo, em toda gama possível de tons e nuances, de variantes e estilos, tem a força da *última moda*. É enquanto *espírito geral*, que perpassa o elenco de todas as posturas, que tem de ser tomado e entendido, pois é

como *estado anímico* que se afirma com mais força e verdade do que enquanto simples receituário econômico, que o próprio desenvolvimento monopólico da acumulação capitalista deixou para trás e converteu em alegoria.

Alegoria da liberdade – econômica e política, alusão abstrata à “sociabilidade perfeita”, baseadas na clausura das individualidades e nas suas recíprocas contraposições, entendidas estas como artífices naturais do ardid da razão pela afirmação do egoísmo.

Por mais que não se queira ou possa identificar linearmente *liberalismo* com *democracia*, por mais que se procure reservar o primeiro para o âmbito da vida privada e o segundo para o da vida pública, é impossível dissolver o nexos fundamental entre ambos, que se revela precisamente pela clivagem entre o *público* e o *privado*, em consequência da qual liberalismo e democracia são formas particulares de liberdade – a primeira a vigor no interior da vida privada e a segunda nas fronteiras da vida pública. Formas organicamente articuladas e complementares de liberdades diversas, ou seja, o liberal democrático é uma unidade do diverso, e só enquanto tal se afirma como existência efetiva, não importando que na gênese histórica que a concretiza os vetores que a integram tenham seguido a tendência do desenvolvimento desigual e combinado. E enquanto diversidade unificada admite, em suas atualizações, em suas sínteses reais, composições muito distintas, na integração de seus dois componentes em tensão contraditória. Feixe de unidade, diversidade e contradição, no entanto, que não pode ser simplesmente dissolvido de modo proudhoniano – retenção da positividade das *liberdades públicas* e eliminação também sumária das negatividades da *liberdade privada*. Em outros termos, carece de sentido real – prático e teórico – a não ser para efeito de exercícios similares ao sub-hegelianismo proudhoniano, ou de cirandas manipulatórias ainda mais baratas, reter e exaltar a democracia ao mesmo tempo em que se recusa e execra o liberalismo. Ambos expressam certa universalidade, ou seja, uma dada forma de ser-precisamente-assim da liberdade e da concepção que a ela corresponde: a liberdade como exercitação do egoísmo racional, o que significa ter por estabelecido que – o homem é objeto para o próprio homem.

A expressão mais alta e radical dessa liberdade, que tem por suposto o egoísmo racional como essência da sociabilidade, foi a Constituição francesa de 1793, que data a assim chamada democracia burguesa. Seu fio condutor, o princípio que a norteia, é a divisão do homem em duas partes: o *cidadão* da vida pública e o *burguês* da vida privada; ao primeiro é conferida a graça dos direitos públicos universais, ao segundo o direito à consubstanciação de interesses econômicos particulares e desiguais. Sob a designação expressa de *direitos do cidadão* e *direitos do homem*, o conteúdo dos primeiros é a *participação na comunidade*, especificamente a participação na *sociedade política*, no estado; enquanto que os últimos são os direitos do membro da sociedade civil, isto é, do homem circunscrito ao egoísmo, do homem separado do homem, atalhado da comunidade dos homens. No primeiro caso, abstratamente iguais, os indivíduos são abstratamente incluídos na comunidade abstrata; no segundo, concretamente desiguais, são concretamente excluídos da comunidade concreta. Ademais, as duas ordens de direitos não são paralelas entre si; ao contrário, são postas em rigorosa interseção; cruzamento fundamental que, tal como Marx escreve em *Sobre A Questão Judaica*, rebaixa “a cidadania, a *comunidade política*, a simples meio para a preservação dos chamados direitos humanos”, ou seja, “o *citoyen* é declarado servo do *homem* egoísta”, pois, “nenhum dos supostos direitos humanos vai além do homem egoísta, do homem como membro da sociedade civil, quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, a seu interesse privado e ao seu capricho pessoal”. Razão pela qual a liberdade é negativamente determinada, tal como a consagra o Art. 6 da Constituição de 1793: “A liberdade é o poder que o homem tem de fazer tudo o que não prejudique os direitos dos outros”. Ou seja, a liberdade é meramente um *limite*, ou a configuração das *estacas de uma linha divisória*: “Trata-se da liberdade do homem enquanto mônada isolada, retirado para o interior de si mesmo”. Mônada cuja substancialidade é a pobreza de seu egoísmo. Liberdade para a qual o *outro homem* é fronteira ou interdição, cuja presença meramente retraça, sob forma diáfana ou jurídica, a silhueta anêmica da razão de mercado. *Praça das trocas* que é o altar axiológico de toda a religiosidade neoliberal, diante do qual fazem genuflexão os homúnculos limitados às próprias escamas.

Religião, além do mais, simplesmente reenvernizada, reposição informatizada de um culto arcaico e eletronicamente difundido, pois “Os membros do estado político são religiosos pelo dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade civil e a vida política. São religiosos no sentido de que o homem trata a vida política, que é estranha à sua individualidade real, como se fosse a sua verdadeira vida; religiosos na medida em que a religião, aqui, é o espírito da sociedade civil, a expressão do abismo que separa e distancia o homem do homem. A democracia política é cristã, uma vez que nela o homem, cada homem, e não só um homem, afirma-se como um ser *soberano*, um ser supremo; mas é o homem sob seu aspecto inculto e insocial, o homem na sua existência contingente, o homem tal qual é, ser corrompido por toda a organização de nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à tirania das condições e elementos inumanos, numa palavra – o homem que não é ainda um ser genérico *real*. A quimera, o sonho, o postulado do cristianismo: a soberania do homem, mas do homem como ser estranho, como ser diferente do homem real, tudo isso é, na democracia, realidade sensível, presença, máxima profana”.

Isto porque, e não é preciso ir além de *Sobre A Questão Judaica* para o saber, “O estado político acabado é, por essência, a *vida genérica* do homem em *oposição* à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta

continuam a existir na *sociedade civil*, fora da esfera política, como atributos da sociedade civil. Onde o estado político alcançou pleno desenvolvimento, o homem leva não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla vida – celeste e terrestre. Vive na *comunidade política* em que se afirma como um *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, na qual age como *homem privado*, considerando os outros homens meios, degrada a si mesmo ao nível de meio e se torna o juguete de poderes estranhantes. O estado político comporta-se em relação à sociedade civil de maneira tão espiritual como o céu em relação à terra. Encontra-se em face dela na mesma oposição, vence-a da mesma maneira que a religião supera a estreiteza do mundo profano; ou seja, é constrangido sempre a reconhecê-la de novo, de a recuperar e de se deixar dominar por ela. Na sua realidade mais *imediata*, na sociedade civil, o homem é um ser profano. É justamente aqui, onde parece a si mesmo e aos outros como indivíduo real, que surge como figura *carente de verdade*. Em contrapartida, no estado, onde é considerado um ser genérico, o homem é o membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado de sua vida real de indivíduo e dotado de uma universalidade irreal”.

Só através de uma analítica desse caráter, isto é, do tratamento ontológico da política e de seu resultado – a *determinação negativa da politicidade* – é que se torna possível, então, e na mesma ordem de procedimento, reconhecer a importância da política em sua efetiva especificidade e limites, ou, nas palavras ainda de Marx: “Por certo, a emancipação *política* constitui um grande progresso; não é todavia a forma final da emancipação humana em geral, mas é a forma final alcançada pela emancipação humana no *interior* do mundo tal como existe até agora. Entenda-se bem, falamos aqui da emancipação real, prática”.

De fato, é preciso bem compreender, o que não aconteceu até hoje, que a liberdade política, em sua importância própria, é apenas uma forma do processo geral de libertação humana, não a forma final desta, mas somente a última forma de liberdade alcançada, a forma própria de liberdade de um dado mundo, o universo do capital. Trata-se da *liberdade limitada* de *base limitada*. A construção da liberdade prossegue, portanto, só e somente só para além do capital e sob forma *não-política*. A emancipação do homem, a construção humana do homem exige, pois, a ultrapassagem do capital e da política. A *humanidade social* ou a *sociedade humana* é a sociabilidade livre do capital e da política. A emancipação humana é a regência humana do homem, ou seja, o homem desvencilhado da sociedade civil – plethora das mônadas vergadas sobre si mesmas, o espaço da exclusão da comunidade, e desvencilhado também necessariamente da sociedade política – perímetro da comunidade abstrata. A emancipação humana tem por lugar de edificação infinita – a comunidade concreta dos homens concretos, ou seja, dos homens efetiva e universalmente sociais, dos homens que se tornam homens através da única maneira de que são capazes – pela interatividade que os instaura e faz com que individualidade e sociedade sejam polos de um mesmo ser.

Nesta parametração – e só nela – é que se põe a questão e o norte da liberdade na transição socialista. O que transfigura por completo a mal chamada e pior entendida *questão democrática*.

A democracia, não por constituir a forma de liberdade originária da sociabilidade do capital, mas por ser a *forma acabada da liberdade limitada*, tem de ficar para trás, quando se trata de ampliar ou expandir, de dar prosseguimento à edificação da própria liberdade. Tem de ser ultrapassada como desobstrução da rota que conduz a níveis mais elevados e elaborados 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; ou seja, não há, *politicamente*, um para além da democracia, ao mesmo tempo em que ela é uma figura que estaciona no aquém da *forma “final”* da liberdade. Ou seja, é uma forma particular de liberdade, homóloga à particularidade do modo de produção do capital, e, enquanto tais, formas transitórias de produção e liberdade. A questão, por conseguinte, não se delucida pelo aumento impossível da quantidade de liberdade política, mas somente se resolve no terreno de uma nova qualidade de liberdade, em um salto de padrão em matéria de liberdade.

Determinado que liberdade política é 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 ou absoluta) em âmbito concreto. Isto é, não mais a simples liberdade política, mas a complexa *liberdade social*. Em outros termos, se a democracia propicia a liberdade cifrada no direito genérico irreal de participação na comunidade ilusória, trata-se de passar para o universo da livre participação efetiva na comunidade real dos homens concretos. O que não quer dizer o mero deslocamento da liberdade da sociedade política para a liberdade da sociedade civil, pois a liberdade nesta já está plenamente assegurada na forma de iliberdade da comunidade da não-comunidade, em que “o direito humano à liberdade não é fundado na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação ao homem. A liberdade é o *direito* a esta dissociação, o direito do indivíduo limitado, fechado em si mesmo”, ou seja, trata-se da “Sociedade civil que faz com que cada homem encontre nos outros homens não a *realização*, mas o *limite* de sua própria liberdade”. A elevação do patamar qualitativo de liberdade implica, portanto, o movimento de superação da própria sociedade civil pelo estabelecimento da efetiva comunidade dos homens, o universo real da interatividade dos homens ativos, porque “Somente quando o homem individual, real, recupera em si mesmo o cidadão abstrato e se converte como homem individual em *ser genérico* na sua vida empírica, no seu trabalho individual e nas suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas *próprias forças* como forças *sociais* e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força *política*,

somente então a emancipação humana se realiza”.

Estas configurações, estampadas em *Sobre A Questão Judaica*, bem como outras anteriormente citadas dos *Grundrisse*, são eixos fundamentais da reflexão política marxiana e aparecem, sem descanso ou contraste, ao longo de muitos de seus escritos, da juventude à maturidade, como, entre outros, para ilustrar com dois textos bem afastados entre si no tempo, as *Glosas Críticas* de 1844, escritas contra A. Ruge, e os *Materiais Preparatórios para A Guerra Civil na França*, de 1871.

Aqui, particularmente neste segmento, com o auxílio dessas determinações, foram sinalizados os contornos do objetivo central de uma efetiva transição socialista, para a qual a posse e o exercício do poder de estado, em sua importância real, tem caráter apenas mediador, razão pela qual não afetam o âmago do tema em exame e dispensam qualquer atenção. Até porque a essência do problema é a própria superação da política.

O que é decisivo, isto sim, ao inverso do que tradicional e sistematicamente tem sido feito, com alguma sutileza ou com toda impropriedade, é delinear, fora e para além do terreno político, a verdadeira questão em jogo: a liberdade para além do capital como *emancipação humana real, prática*.

A crítica, tanto de adeptos como de inimigos do socialismo, e também a dos céticos e desiludidos que renunciaram à luta pela emancipação do homem, incide e coincide nos estreitos limites das fórmulas que versam sobre a falta inerente, pretensão vício originário, ou a necessidade admitida, após os descabros históricos, de injetar democracia no socialismo. Em última análise, reduzindo a questão da liberdade – complexa e multiforme, com a qual se confunde a própria história da autoconstrução do homem – à democracia, simples conjunto das franquias públicas, momento apenas de um percurso muito mais rico e decisivo, seja por fé antimarxista na política, seja por descrença também antimarxista no homem, ambas, diga-se de passagem, medidas muito precisas da mesquinhez de vistas que caracteriza a redução, tal crítica, em suma, esgota-se na propositura do aperfeiçoamento do estado e da vida política em geral.

Em verdade, encarna o abandono da questão crucial da liberdade, pois, do prisma politicista em que é posta, toda a teoria e toda a prática se resumem a melhorar e multiplicar formas de organização, representação e procedimento, de modo que os laços da cidadania, isto é, da individualidade desencarnada com a comunidade ilusória, sejam o mais perfeitamente estabelecidos. Não entra em consideração e é mesmo escamoteada a abstratividade de toda essa “perfeição”, nem muito menos é ponderado, o que é ainda mais grave, que, por mais perfeita e apreciável que seja, enquanto forma restrita de liberdade, a malha das liberdades públicas e seu correto funcionamento, o indivíduo humano, no interior dela e no gozo dos direitos por ela facultados, permanece subsumido ao redutor de seu isolamento real, vergado sobre si próprio ou debruçado sobre as próprias vísceras (o que propicia a base para toda a especulação funesta sobre o homem em derrelição), e subsumido igualmente ao redutor de sua comunidade irreal (que reforça a concepção de que a politicidade seja uma categoria inerente ao ser social). Dito de outra maneira: a “solução” política de liberdade, fazendo recair a ênfase sobre a relação do indivíduo com o estado, isto é, com a comunidade abstrata, e não sobre as relações reais dos indivíduos concretos entre si, apenas se restringe à reafirmação da insatisfatória liberdade individual que não permite aos indivíduos nem a recuperação de si, nem de sua comunidade real. Liberdade típica do mundo do capital, a liberdade política é a liberdade parcial e unilateral do homem, e por isso mesmo a plena liberdade do capital – da propriedade privada, categoria inerente à mônada que se verga sobre si mesma, e que se obriga a morrer sobre si própria em idêntico isolamento. De modo que o estado “perfeito”, aliás impossível sob a forma de *estado racional*, não pode corrigir os defeitos do capital, precisamente porque o estado é a sociedade política perfeita do capital, ou seja, a guardiã insuperável da vida e da morte de todas as mônadas enquanto mônadas fechadas em si. Em suma, o estado e o exercício político são a prática da comunidade ilusória em garantia e benefício da não-comunidade.

O contraste é radical e os problemas são diametralmente outros, quando se considera a emancipação humana para além da liberdade política.

A crítica ontológica simultânea da sociedade política e da sociedade civil faz reconhecer, como fundamento concreto de todas as formas de sociabilidade e, portanto, de todas as formas do devir homem do homem, a interatividade dos próprios homens, ponto de partida sem pressupostos, a não ser a evidência incontornável dos próprios homens ativos.

Pelo clarão dessa decisiva determinação de ordem ontológica, a questão da liberdade não admite mais ter por centro analítico o círculo estreito e unilateral da relação do indivíduo com o estado, ponto de partida que se desqualifica pela sua arbitrariedade (seja estabelecido por via empirista ou especulativa), e obriga a ascender para o território concreto das relações do homem com os outros homens, ou seja, do indivíduo com os indivíduos de seu gênero, o que simultaneamente reconhece a natureza social da atividade humana e de seus agentes.

A interatividade social revela-se, assim, o *lôcus* real da constituição da liberdade e de todas as suas vicissitudes. Universo intensiva e extensivamente infinito, cuja produção por excelência é o próprio homem. Vale dizer, é da ação dos homens entre si que nasce *o humano e a humanidade* (por mais contraditoriamente que isto se faça), e a liberdade é a possibilidade e o ato dessa efetuação, ou seja, a atualização do ser autoconstituente, a perpétua autoelaboração do homem humanamente em expansão.

Portanto, processo infinito na infinitude das interações, em que cada ação só é pela ação dos outros, de modo que para cada indivíduo os *outros homens* não são o limite, mas a *realização* de sua própria liberdade. Em outros termos, a realização da liberdade não se dá fora ou contra a comunidade real dos homens concretos, não se efetiva na mônada autoenclausurada, mas, isto sim, tem por fundamento a relação do indivíduo com seu gênero.

Relação de indivíduo a gênero que não fica restringida a um tempo e a um círculo unilateralizantes da interatividade, como determina a comunidade abstrata da sociedade política, mas relação na plenitude de todas as atividades materiais e espirituais do homem e na globalidade do tempo em que elas são exercitadas. Numa palavra, relação de indivíduo a gênero na vida real, no fluir da cotidianidade.

A recomposição da questão da liberdade, a expansão da liberdade para além das liberdades públicas, a superação de mera liberdade política pela liberdade social, isto é, humana – põe exatamente a questão da liberdade concreta da vida cotidiana.

Liberdade da vida cotidiana que passa a compreender a relação ativa e consciente do homem com a forma societária que o engendra e que por ele é engendrada. Liberdade da vida cotidiana que requer muito mais do que a universalidade abstrata da cidadania, pois exige a possibilidade da autoconstrução cotidiana do homem e de sua mundaneidade. O que significa que pela potência onímoda da lógica do trabalho, difundida por toda a enervação da convivência, o indivíduo recupera em si mesmo o cidadão abstrato, não mais separa de si força social sob a forma de força política, reconhece e organiza suas próprias forças como forças sociais, de modo que se converte, por tudo isso, na vida cotidiana, no trabalho individual e nas relações individuais, em *ser genérico*, em individuação atual pela potência de seu gênero. Ou seja, viver cotidianamente em liberdade é viver em autoconstrução, em revolucionamento, porque é efetivar a existência na e através da comunidade interativa dos homens. Numa palavra, ser livre é ser socialmente humano ou, o que é o mesmo, humanamente social, como o indica a *X Tese Ad Feuerbach*.

A construção da liberdade cotidiana é pedra angular da transição socialista. As experiências que intentaram a travessia não dispunham de base material nem mesmo para fazer dela uma figura da imaginação. Agora, depois do naufrágio, ela adquiriu a clareza de um imperativo, a não ser para aqueles que, em regressão, satisfazem sua falta de apetite emancipador com o prato feito da democracia.

Que seja bem entendido, fala-se aqui da liberdade na transição socialista, não da forma final da liberdade na sociedade do capital. Mesmo porque, numa transição socialista real, diante do processo de construção da liberdade cotidiana, a ausência de democracia estaria correspondendo à reabsorção social das forças sociais alienadas sob a forma de força política.

A tragédia da irrealização das transições intentadas é que gerou o poder político oceânico e odioso do pós-capitalismo, e com ele um falso problema, pois, tanto quanto é absurdo supor a existência de *socialismo sem liberdade*, é uma simples contradição nos termos falar em socialismo democrático, ou seja, de um socialismo que se conforma apenas com a liberdade política, ou, pior ainda, que possa se regenerar através dela.

O estado calamitoso em que se encontra a reflexão sobre o socialismo, movido pela miséria revolucionária do século XX, articula-se às mil maravilhas com o estado anímico do neoliberalismo.

Isso porque o pensamento hoje dominante se reduz, em última análise, a uma demolição incessante, por meio de diversas transgressões intelectuais, da fonte de todo o pensamento: o homem ativo que, pela sua atividade, cria e modifica as suas categorias (é no que consiste, afinal de contas, a história). Em termos mais breves, conhecidos e desgastados: é a negação da natureza histórica da razão. Que isto seja feito pelo reducionismo irracionalista, que recusa toda racionalidade, refluindo para biologismos ou imaginários fantasmagóricos, ou pela redução mais higiênica da razão aos jogos anêmicos das formas e da mera logicidade, apesar de suas diferenças nada desprezíveis, não é, todavia, fundamental, pois que em sua complementaridade operam a destituição do homem ativo e reimplantam de modo mais torpe a hipótese central da velha cultura, qual seja, a de que o isolamento do indivíduo da sociedade é o fulcro da liberdade, não atinando sequer, depois de tudo, que do recíproco isolamento de todos é que pode nascer o despotismo de alguns.

Ora, o isolamento deliberado do homem regido pelo capital privado e o isolamento compulsório do homem regido pelo capital coletivo/não-social são naturalmente postos emissores e receptores da superficialidade religiosa da teoria do homem isolado, do mesmo modo e nos mesmos universos em que a eternidade do capital e o pseudossocialismo são complexos fenomênicos imediatos e, enquanto tais, aparentes, cuja propriedade mais notável é, em ambos os casos, a capacidade de velar sua essência.

O pensamento, a arte, a política, em suma, as formas ideológicas da eternidade do capital e do pseudossocialismo são as reflexões de toda essa aparência, que se unificam sob o escândalo universal das filosofias da aparência, hoje engalanadas pelo espírito neoliberal.