

**A DIALÉTICA ENTRE LIBERDADE E EMANCIPAÇÃO: DO LIBERALISMO AO
SOCIALISMO NA PASSAGEM DO SÉCULO XIX AO XX**

**LA DIALÉCTICA ENTRE LIBERTAD Y EMANCIPACIÓN: DEL LIBERALISMO AL
SOCIALISMO EN EL PASO DEL SIGLO XIX AL XX**

**THE DIALECTICS BETWEEN LIBERTY AND EMANCIPATION: FROM LIBERALISM
TO SOCIALISM IN THE PASSAGE OF THE NINETEENTH TO THE TWENTIETH
CENTURY**

DOI: <https://doi.org/10.9771/gmed.v14i2.47601>

Públio Dezopa Parreira¹

Resumo: O presente artigo formula alguns apontamentos sobre a dialética entre liberdade e emancipação para as tradições filosóficas do liberalismo e do materialismo histórico dialético na passagem do século XIX para o XX. Toma-se como referências para essa trajetória, por parte do liberalismo, os escritos de Stuart Mill e de Isaiah Berlin. Por parte do socialismo, a investigação se baseia fundamentalmente em Marx e Engels, além de Gramsci. O conceito de natureza humana servirá de primeiro ponto de contato entre as duas correntes filosóficas, partindo dele desenvolver-se-á a dialética entre liberdade e emancipação e liberalismo e socialismo.

Palavras-chave: Liberalismo. Socialismo. Liberdade. Emancipação. Dialética.

Resumen: Este artículo hace algunas notas sobre la dialéctica entre libertad y emancipación para las tradiciones filosóficas del liberalismo y el materialismo histórico dialéctico en el paso del siglo XIX al XX. Las referencias a esta trayectoria, por parte del liberalismo, están tomadas de los escritos de Stuart Mill e Isaiah Berlin. Por parte del socialismo, la investigación se basa fundamentalmente en Marx y Engels, además de Gramsci. El concepto de naturaleza humana servirá como primer punto de contacto entre las dos corrientes filosóficas, a partir del cual se desarrollará la dialéctica entre libertad y emancipación y liberalismo y socialismo.

Palabras clave: *Liberalismo*. Socialismo. Libertad. Emancipación. Dialéctica.

Abstract: This paper makes some notes about the dialectics between liberty and emancipation on the philosophical traditions of liberalism and the historical-dialectic materialism in the turn of the nineteenth century to the twentieth century. During this trajectory, the writings of Stuart Mill and Isaiah Berlin are taken as references of the liberal philosophical culture. On the side of socialism, this investigation is based on Marx, Engels and Gramsci. The concept of human nature is the first point of contact between these two philosophical currents, starting from this concept of human nature, the dialectics between liberty and emancipation and liberalism and socialism is developed.

Keywords: Liberalism. Socialism. Liberty. Emancipation. Dialectics.

Introdução

Esta reflexão tem como pano de fundo a luta política desde as revoluções burguesas até os dias atuais. Tal amplo período histórico foi palco da disputa entre o antigo regime e a burguesia revolucionária, mas não apenas. Foi palco também dos confrontos entre uma burguesia já regressiva e os movimentos de trabalhadores em luta por melhores condições de vida. Esta última disputa se transmite para a filosofia como o embate entre liberalismo e materialismo histórico dialético.

Nesse ambiente, a burguesia revolucionária se desenvolveu inseparavelmente das ideias liberais, ela foi capaz de situar na liberdade o princípio primeiro do homem e da sociedade. Por outro lado, o triunfo da burguesia e a sua ascensão à condição de classe dominante fizeram nascer uma nova classe, o proletariado, que assumiu o papel de classe dominada, outrora ocupado pelos homens livres dos burgos. Se a burguesia revolucionária formula o liberalismo como sua ideologia e visão de mundo, os proletários, sob o domínio burguês, encontram no socialismo científico de Marx e Engels a filosofia que se afirmou historicamente como proposta contra a opressão da exploração do trabalho. O binômio liberalismo-conservadorismo é assim abalado pelo surgimento do socialismo.

Diante desse embate, Isaiah Berlin, em *Idéias Políticas no Século XX*, afirma que havia algo de comum entre o pensamento de liberais e o de socialistas: a razão. Para ele havia uma

Crença de que os problemas, quer dos indivíduos, quer das sociedades, poderiam ser resolvidos se se pudesse fazer com que as forças da inteligência e da virtude prevalecessem sobre as da ignorância e do mal. Acreditavam [...] que todas as questões, uma vez claramente compreendidas, poderiam ser solucionadas por seres humanos que tivessem reservas morais e intelectuais para tanto. (BERLIN, 1981, p. 46)

O lugar privilegiado da razão tanto no socialismo quanto no liberalismo tem no iluminismo uma raiz comum. Berlin ilustra a relação entre racionalismo e iluminismo ao identificar um ponto de consenso entre os movimentos políticos da época:

Conservadores, liberais, radicais e socialistas divergiam quanto à interpretação da mudança histórica. Divergiam a respeito do que constituísse as necessidades, os interesses e os ideais mais importantes do ser humano [...]. Mas o que tinham em comum [...] era a crença de que sua época estava muito presa a problemas políticos e sociais que somente poderiam ser solucionados através da aplicação consciente de verdades com as quais todos os homens dotados de faculdades mentais adequadas pudessem concordar. [...] Esse conjunto de assertivas comuns – que constituem parte do que se denomina ‘iluminismo’ – era, claro está, profundamente racionalístico. (BERLIN, 1981, p. 51-52)

Tal herança coloca as duas tendências políticas em um ponto de partida compartilhado: a busca por soluções racionais para o mundo. Assim a modernidade trouxe consigo o homem enquanto sujeito. Na Inglaterra esse homem se expressou pela cultura empirista, que tinha em Bacon, Locke e Hume seus grandes representantes e engendrou o surgimento de uma rica tradição no campo da economia política, da qual o próprio Stuart Mill faz parte.

Enquanto Stuart Mill buscou uma esfera de não intervenção na individualidade humana, Marx não negou a liberdade individual e muito menos o seu caráter revolucionário em dado momento histórico, mas deslocou sua impositação do homem abstrato para o homem concreto. A Revolução

Francesca foi repudiada pela cultura filosófica inglesa por cometer “abstracionismo” ao afirmar valores universais de igualdade e liberdade, como criticou o próprio Stuart Mill em *Sobre a Liberdade*, mas ela não foi menos liberal ou revolucionária por isso e se tornou um momento fundamental do desenvolvimento teórico do marxismo.

Isso não significa ser impossível encontrar pontos de contato entre a filosofia liberal e o materialismo histórico dialético, pelo contrário, trata-se de fios condutores que permitem a exploração de uma rica interação entre duas visões de mundo que ultrapassam a realidade em que se originaram e lançam seus tentáculos sobre o mundo contemporâneo.

A liberdade como princípio revolucionário

John Stuart Mill se preocupava sobretudo com a atribuição de uma esfera de intangibilidade ao homem contra abusos da lei e da opinião pública, para que o ser humano possa se desenvolver e, assim, a humanidade se desenvolva. Para Stuart Mill, a liberdade é condição sem a qual a natureza humana não se desenvolve. Mill organiza seu ensaio *Sobre a Liberdade* em torno de estabelecer um princípio que proteja o indivíduo:

O objeto deste ensaio é propor um princípio muito simples, capaz de governar absolutamente todos os negócios da sociedade com o indivíduo no sentido de compulsão e controle, sejam os meios usados a força física na forma de penalidades legais ou a coerção moral da opinião pública. (MILL, 1977, p. 223 – tradução nossa)

Identificando não apenas no exercício das funções do Estado, mas também na opinião pública a origem de constrangimentos à liberdade individual, Mill afirma que, na Inglaterra, “o jugo da opinião pública é talvez mais pesado e o da lei mais leve” (MILL, 1977, p. 223 - tradução nossa). O filósofo inglês não pretende apenas estabelecer critérios para limitar o exercício do poder dos governantes, mas uma esfera de liberdade em torno do indivíduo que o proteja também de abusos vindos do âmbito privado. De acordo com o princípio de Mill, o indivíduo pode ter sua liberdade atacada apenas pela autoproteção de terceiros:

Esse princípio é, que o único fim pelo qual se pode, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de alguém, é a autoproteção. O único princípio pelo qual o poder pode ser justamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é para prevenir mal a outrem. Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é justificativa suficiente. (MILL, 1977, p. 223 – tradução nossa)

O princípio de liberdade como autoproteção acaba estabelecendo o que se compreende por liberdade negativa, a liberdade de cada um realizar seu próprio projeto de vida. Assim Stuart Mill afirma que “a única liberdade que merece esse nome é a de cada um buscar seu próprio bem em seus próprios termos, desde que não se prive terceiros da mesma busca pelo próprio bem ou não se impeça seus esforços para obtê-lo” (MILL, 1977, p. 226 – tradução nossa). Liberdade é a liberdade de

perseguir um projeto de vida, as liberdades “particulares” existem na medida em que são ordenadas àquela liberdade superior.

Para Mill, esse princípio é uma verdadeira condição de possibilidade da realização dos fins do homem e da própria natureza humana, vide *John Stuart Mill e as Finalidades da Vida* (BERLIN, 1981). O ensaio de Mill aqui abordado conduz essa natureza ao desenvolvimento humano, revelando uma concepção vivente de natureza humana:

A natureza humana não é uma máquina a ser construída a partir de um modelo e condicionada a realizar exatamente o trabalho que lhe foi prescrito, mas é uma árvore, que requer crescer e se desenvolver por todos os lados, de acordo com a tendência das forças internas que fazem dela algo vivo. Provavelmente não se negará ser desejável que as pessoas exercitem seu entendimento e que seguir os costumes de modo inteligente ou até mesmo um desvio ocasional, mas inteligente, do costume, é melhor que uma adesão simples e cega a ele. (MILL, 1977, p. 263 – tradução nossa)

Não parece haver, para Stuart Mill, uma natureza que determina um exato modo de ser e pensar no homem, mas se encontra em seu pensamento uma noção de livre aperfeiçoamento humano como realização plena do próprio ser homem. Tal natureza pode encontrar um desenvolvimento positivo ou negativo, mas a possibilidade de aperfeiçoamento está nela e pode ser desenvolvida.

Em *Stuart Mill e as Finalidades da Vida*, Isaiah Berlin joga luz sobre a novidade da formulação de Stuart Mill, para ele há uma profunda diferença na concepção de natureza humana entre Mill e seu predecessor e fundador do utilitarismo, Jeremy Bentham. Essa diferença contribui para a compreensão da questão. Para Berlin, Bentham “almejava apenas o prazer, obtido por quaisquer meios que fossem mais efetivos” (BERLIN, 1981, p. 180), seria aceitável até mesmo uma hipotética pílula que condicione o homem à felicidade sem esforço individual (sem importar como se chega à felicidade). Berlin pontua que, ao contrário, para Mill o homem se caracteriza pela sua capacidade de escolher:

John Stuart Mill, como deixou claro em sua vida e em seus escritos, teria rejeitado completamente tal solução [a da pílula]. Tê-la-ia condenado como degradante da natureza humana. Para ele, o homem difere do animal primordialmente não por não ser possuidor de razão ou por ser inventor de instrumentos e de métodos, mas por ser capaz de escolher. (BERLIN, 1981, p. 180)

Tal natureza, para Mill, se manifesta no tomar decisões sobre as finalidades da vida. Isso explica a rejeição a todo tipo de condicionamento humano em detrimento da tomada de decisões livres, pois o homem exercita sua natureza ao realizar escolhas: “As faculdades humanas de percepção, juízo, sentimento discriminatório, atividade mental e até mesmo preferência moral, são exercitadas apenas ao se fazer uma escolha” (MILL, 1977, p. 262 - tradução nossa). Daí Berlin afirmar que Mill vê em Bentham uma falsa visão sobre a natureza humana:

Ela é “complexa e indefinida” em Mill porque ele acrescenta muitos fins diversos (e nem sempre compatíveis) que os homens de fato buscam por si mesmos, e que Bentham havia ignorado ou classificado erroneamente sob o título de prazer: amor, ódio, desejo de justiça, de ação, de liberdade, de poder, de beleza, de conhecimento, de auto-sacrifício. (BERLIN, 1981, p. 182)

Como essa natureza humana gera seus frutos? Somente onde há liberdade. Se não há respeito a esse princípio fundamental, não se pode falar em escolha, a tolerância ocupa esse espaço central em sua filosofia, por ser uma condição de possibilidade do pleno exercício da natureza humana. Nesse quadro, a liberdade desempenha a função de ponte a conectar a natureza humana às finalidades da vida.

A tolerância de Mill propõe que “cada um é o guardião apropriado de sua própria saúde, seja corporal, mental ou espiritual. A humanidade tem mais a ganhar pelo sofrimento de cada um vivendo como lhe parece bom, do que compelindo cada um a viver como parece bom aos outros” (MILL, 1977, p. 226 – nossa tradução). O inglês ainda afirma que, à primeira vista, isso não parece ser novidade, mas que não havia nada de mais urgente a seu tempo: “apesar de essa doutrina não ser nova e, para algumas pessoas ser um truísmo, não há doutrina que se opõe mais diretamente à tendência geral das opiniões e práticas existentes” (MILL, 1977, p. 226 – nossa tradução). Isaiah Berlin pontua a tolerância em Mill do seguinte modo:

No centro do pensamento e do sentimento de Mill está, não o seu utilitarismo, nem a preocupação com o esclarecimento, nem a divisão entre os domínios público e privado [...]. O que está no centro de seu pensamento é a crença apaixonada de que os homens se tornam humanos por sua capacidade de escolha – tanto do bem quanto do mal. A falibilidade, o direito de errar, como corolário da capacidade de auto-aperfeiçoamento, o desprezo à simetria e ao fanatismo como inimigos da liberdade – são esses os princípios que Mill nunca abandona. (BERLIN, 1981, p. 190)

Na obra de Mill essa atitude tolerante fica evidente sobretudo na sua postura diante da religião e da educação. Essa defesa da pluralidade de ideias implica em um modelo no qual a única limitação à tolerância devida a um indivíduo está na proteção de terceiros que podem ser afetados por consequência de suas ações.

Emancipação contra o agora velho mundo

No mesmo ano em que Stuart Mill publicou seu ensaio *Sobre a Liberdade*, Karl Marx escreveu um de seus textos mais célebres, o *Prefácio* de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política*. Se, de certo modo, o século XIX se iniciou com a disputa entre o liberalismo e os teóricos da restauração, no desenrolar do século a nova classe social que surge com a hegemonia do modo de produção capitalista não deixou de buscar a afirmação teórica de sua visão de mundo. Em Marx e Engels encontramos o pensamento produzido no contexto dos movimentos proletários que mais marcou a posteridade.

Ao marxismo, a afirmação da universal dignidade humana, por si só, não implica na emancipação humana. Esse valor fundamental do liberalismo representa a formulação filosófica do princípio do domínio burguês, que já não era suficiente para satisfazer as necessidades de liberdade humana.

Para colocar Marx e Mill em contato um com o outro, explorar-se-á a filosofia do alemão a partir da sua concepção de homem. O ponto de partida para a reflexão será a sexta tese de Marx contra Feuerbach:

A essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto de relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. A fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – isolado. 2. Por isso, nele a essência humana pode ser compreendida apenas como gênero, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo meramente natural. (MARX e ENGELS, 2007, p. 538)

Marx não concebe a essência humana como algo abstrato e fora da história, fora da efetividade das relações sociais, para ele o homem é dado pelas suas relações sociais, não se limita a ser um animal determinado pela natureza:

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos [...]. Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. (MARX e ENGELS, 2007, p. 87)

História é a história do homem, é o homem no tempo. Trata-se da produção da vida e, conseqüentemente, produção de si mesmo pelo homem, é práxis. O que Marx chamou de essência humana é a própria práxis do homem na história, produzindo as necessidades históricas de sua realidade e sua própria individualidade, ao mesmo tempo em que é determinado por essa necessidade histórica, que se põe como mundo exterior.

No Livro I de *O Capital*, “Marx já não emprega a expressão ‘essência humana’, (tão carregada de ressonâncias especulativas e metafísicas) e prefere falar de natureza humana em geral; contudo, o conteúdo conceitual de cada uma das expressões é o mesmo” (VÁZQUEZ, 2007, p. 411). Como observa Sánchez Vázquez em *Filosofia da Práxis*, o abandono do termo essência humana se dá mais para delimitar a distância de Marx para uma linguagem que compreende ser própria da metafísica (no sentido de universalidade fora dos acidentes do real) do que para delimitar um novo sentido. Marx levou ao *Capital* um problema filosófico que já tomava sua atenção havia décadas.

Diante disso, Antonio Gramsci, um marxista italiano que tem na emancipação dos grupos subalternos um dos cerne de seu trabalho, questiona, em uma fundamental passagem do § 47 do Caderno 10 de seus *Cadernos do Cárcere*, “o que é o homem?”:

Ao colocarmos a pergunta “o que é o homem”, queremos dizer: o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode “se fazer”, se pode criar sua própria vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos [...]. Do ponto de vista “filosófico”, o que não satisfaz no catolicismo é o fato de, não obstante tudo, ele colocar a causa do mal no próprio homem individual, isto é, conceber o homem como indivíduo bem definido e limitado [...]. Deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a

máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. (GRAMSCI, 2019, p. 412-413)

Gramsci conduz a crítica da natureza humana ao homem como homem filósofo Na filosofia gramsciana, esse homem que se põe no mundo e passa a fazer parte das próprias contradições do mundo na produção da sua vida é o “homem filósofo”, apresentado por uma das mais célebres passagens dos escritos do italiano no § 12 do Caderno 10:

É preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, peculiar a “todo o mundo”, isto é, da filosofia que está contida 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por “folclore”. (GRAMSCI, 2019, p. 93)

Ao propor que todos os homens são filósofos, ele não quer fazer parecer que cada homem seja um grande intelectual tradicional, como Kant ou Hegel. O que Gramsci diz é que os homens operam no mundo a partir de algo, de uma concepção de mundo. A filosofia espontânea é a dimensão espiritual da práxis humana:

Após demonstrar que todos são filósofos, ainda que a seu modo, inconscientemente — já que, até mesmo na mais simples manifestação de uma atividade intelectual qualquer, na “linguagem”, está contida uma determinada concepção do mundo —, passa-se ao segundo momento, ao momento da crítica e da consciência, ou seja, ao seguinte problema: é preferível “pensar” sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, “participar” de uma concepção do mundo “imposta” mecanicamente pelo ambiente exterior [...] ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira consciente e crítica e, portanto, em ligação com este trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo. (GRAMSCI, 2019, p. 93-94)

A oposição que se coloca nessa nova perspectiva não se dá entre o filósofo que educa e o homem a ser educado, mas na questão do conformismo: se o homem (individualmente e coletivamente considerado) participa passivamente ou ativamente de uma determinada concepção de mundo. Acontece que essa crítica é indissociável do tipo de conformismo que Gramsci viu em seu tempo. Podemos falar do gorila amestrado taylorista (vide Caderno 22 dos *Cadernos do Cárcere*, denominado Americanismo e fordismo): trata-se de alienar o homem de si mesmo. Nos Estados Unidos da América, a indústria propôs a racionalização produtiva enquanto tentava reduzir o homem a gorila amestrado da indústria.

A conformação pelo adestramento é a destruição da natureza humana, é o “quebrar a velha conexão psicofísica do trabalho profissional qualificado” (GRAMSCI, 2007, p. 266). Pretende-se anular a própria noção de produção não apenas material, mas espiritual da vida por meio do trabalho, anular a práxis humana. Como o homem espiritual e o homem físico não são separáveis, o capitalismo ainda

não conseguiu reduzir o trabalhador a mero repetidor mecânico sem destruí-lo fisicamente. Há um componente de violência no capitalismo que decorre da sua própria tendência a reduzir o homem em geral a mero corpo operante, mas essa tentativa é frustrada. Em *Antonio Gramsci, o homem filósofo*, Gianni Fresu afirma:

Na luta entre o ‘gorila amestrado’ e o ‘homem filósofo’, é este último que prevalece e, por conseguinte, o outro pressuposto necessário para a homogeneização da sociedade para os propósitos da produção fordista – a superação do conflito capital-trabalho – também não se realiza. A realização de novas relações sociais de produção, portanto, deveria ter como premissa essencial a superação da distinção entre trabalho manual e intelectual. (FRESU, 2020, p. 340)

Retomando a formulação marxista de essência ou natureza humana como algo que se encontra no homem concreto, a vida do homem passa pelo seu (in)conformismo diante dessa separação entre trabalho material e intelectual. A luta contra a separação do trabalho é a luta pela humanidade do homem.

A dialética imanente às revoluções burguesas: entre liberalismo e socialismo

Ao se falar de uma dialética entre liberdade e emancipação, tomando Mill e Marx como referências, é necessário primeiramente pontuar uma observação: sobre a interação direta dos dois, de um ao outro, ainda se levanta muitas questões e poucas respostas com razoável grau de definitividade são oferecidas, alguns alegam até mesmo que Mill sequer conhecia a existência de Marx (e são contestados por outros tantos)². Em razão disso, o presente artigo realiza uma comparação entre os dois como referências teóricas de dois grandes movimentos políticos que tomaram o debate público e a luta política no século XIX e se projetam ao futuro. O sentido da proposta de uma dialética entre liberalismo e socialismo, portanto, diz respeito a um terreno comum que perpassa esse embate, que é a revolução burguesa, apropriada por socialismo e liberalismo, cada um a seu modo, mas da qual os dois são herdeiros. Havendo esse terreno comum, há um mediador que serve de base para a tradução de uma linguagem política para a outra, como Antonio Gramsci propõe.

Cerca de meio século após a morte de Marx, Gramsci se propõe a “renovar” o marxismo, para defendê-lo de uma “dupla revisão” (GRAMSCI, 2014, p. 421 – tradução nossa)³ que o materialismo histórico sofrera nas mãos do revisionismo e da ortodoxia em voga na época. No seu percurso para realizar a tarefa de oferecer uma impostação do marxismo contra tais vulgarizações, Gramsci desenvolve uma categoria própria para explicar como o intercâmbio entre diferentes linguagens científicas se estabelece. Desse esforço nasce a categoria gramsciana da tradutibilidade, que se coloca para explicar como uma filosofia pode ser recebida por outra para responder a questões de uma determinada realidade específica. No pensamento gramsciano, o termo tradução supera o seu sentido imediato, não filosófico da palavra, significa a tradução de processos reais.

Uma seção dos *Cadernos do Cárcere*, entre os § 46 e § 49 do Caderno 11, é dedicada ao tema da tradutibilidade entre as diversas linguagens científicas, considerando que “duas estruturas fundamentalmente similares têm superestruturas ‘equivalentes’ e reciprocamente tradutíveis, qualquer que seja a sua linguagem nacional” (GRAMSCI, 2019, p. 190), a teoria gramsciana da tradutibilidade propõe que

A tradutibilidade pressupõe que uma determinada fase da civilização tenha uma expressão cultural “fundamentalmente” idêntica, mesmo que a linguagem seja historicamente diversa, diversidade determinada pela tradição particular de cada cultura nacional e de cada sistema filosófico, do predomínio de uma atividade intelectual ou prática, etc. Assim, deve-se ver se a tradutibilidade é possível entre expressões de diferentes fases de civilização, na medida em que estas fases são momentos de desenvolvimento uma da outra e, portanto, integram-se reciprocamente; ou se uma expressão determinada pode ser traduzida com os termos de uma fase anterior de uma mesma civilização, fase anterior que, porém, é mais compreensível do que a linguagem dada, etc. (GRAMSCI, 2019, p. 185)

É nesse sentido que Gramsci retoma as palavras de Marx e Engels na *Sagrada Família* para dizer que à linguagem política da França revolucionária correspondeu a filosofia clássica alemã. Diante disso, interessa à presente investigação a questão de como Gramsci conduz a questão da elaboração do materialismo histórico ao campo da economia, afirma ele que Marx traduziu a economia clássica inglesa para os termos do materialismo histórico:

Uma pesquisa das mais interessantes e fecundas, parece-me, deve ser feita a propósito das relações entre filosofia alemã, política francesa e economia clássica inglesa. Em um certo sentido, é possível dizer que a filosofia da práxis é igual a Hegel + David Ricardo. O problema, inicialmente, deve ser apresentado da seguinte maneira: os novos cânones metodológicos introduzidos por Ricardo na ciência econômica devem ser considerados como valores meramente instrumentais (entenda-se: como um novo capítulo da lógica formal) ou terão um significado de inovação filosófica? A descoberta do princípio lógico formal da “lei tendencial”, que conduz à definição científica dos conceitos fundamentais na economia, o de *homo oeconomicus* e o de “mercado determinado”, não foi uma descoberta de valor também gnosiológico? Não implica, precisamente, uma nova “imanência”, uma nova concepção da “necessidade” e da liberdade, etc.? Esta tradução, ao que me parece, foi realizada precisamente pela filosofia da práxis, que universalizou as descobertas de Ricardo, estendendo-as adequadamente a toda a história e extraindo delas, portanto, uma nova concepção do mundo. (GRAMSCI, 2019, p. 317-318)

Isso quer dizer que havia entre os pensamentos de Ricardo e de Marx uma correspondência que deve ser conduzida, antes de tudo, às realidades de cada um, a uma correspondência entre duas estruturas similares. Trata-se de mundo marcado pela revolução burguesa, que fundamenta, na filosofia política, a tradição liberal e serve de substrato para os exercícios de crítica e apropriação realizados por Marx.

Mill está profundamente inserido nesse ambiente “superestrutural”, David Ricardo foi para o jovem Stuart Mill uma referência não apenas intelectual, mas também pessoal (dada a proximidade de Ricardo com o pai John Stuart). Em *John Stuart Mill. A Biography*, Nicholas Capaldi pontua que Mill estudou os escritos de David Ricardo desde a sua adolescência e que a teoria ricardiana marcou profundamente seu pensamento:

A própria compreensão de Mill e a sua resposta às preocupações econômicas levantadas pela Revolução Industrial começaram com Ricardo. A importância de Ricardo é reconhecida em uma carta a Austin: “Eu duvido que haja uma única opinião (sobre economia política pura)... que não possa ser exposta como corolário das suas doutrinas [de Ricardo].” Mill apresentou a doutrina ricardiana como um sistema positivo e útil. Em uma declaração de 1825, ele apontou para três descobertas: o princípio da população, a teoria da renda, e a teoria do comércio exterior de Ricardo. (CAPALDI, 2004, p. 193 – tradução nossa)

É possível afirmar-se que entre o liberalismo de John Stuart Mill e o socialismo de Karl Marx, há elementos suficientes para que se caracterize um fio condutor na passagem de um ao outro: a revolução burguesa. A dialética imanente às revoluções burguesas ocasionou a Marx e Mill a vida em realidades semelhantes. Entre o fim da monarquia absolutista com a limitação constitucional do poder, na Inglaterra, e a queda do absolutismo com uma violenta fratura na ordem constituída, na França, há uma grande correspondência e são esses eventos que servem de antecedentes históricos a Mill e Marx. Essa visão de mundo compartilhada é o que permite uma mediação entre os dois, que assume o caráter de uma tradução.

Conclusão

A categoria gramsciana da tradutibilidade possui o mérito de expor como um certo saber se constitui a partir de sua interação com outros saberes e, além disso, contribui para que se compreenda como a dialética imanente às revoluções burguesas serve de fio condutor para que se coloque em movimento as formulações, tanto do liberalismo de Mill, quanto do materialismo histórico, sem desprezar o quadro geral no qual eles se inserem, mas, mais precisamente, partindo da mediação desse quadro geral. Diante das escassas e conflitantes referências sobre a interação direta entre Stuart Mill e Karl Marx, a comparação possível deve se dedicar ao modo pelo qual os dois trataram dos mesmos objetos e o modo pelo qual os dois são herdeiros do mundo marcado pela revolução burguesa e por levantes populares.

Entre os seus legados revolucionários da burguesia à humanidade estão a destruição do *ancien régime* e a afirmação teórica de um princípio de liberdade, seja na França, seja na Inglaterra. Embora nesses dois países a fortuna do triunfo da burguesia tenha conduzido a caminhos diversos, a ponto de tanto liberais quanto conservadores ingleses, de Stuart Mill a Edmund Burke, assumirem uma postura crítica contra a Revolução Francesa, ainda era presente a marca da liberdade individual contra a monarquia absoluta.

Esse caldo cultural engendrou o surgimento do liberalismo, que no ápice do século XIX, com a Revolução Industrial, a hegemonia capitalista e o surgimento de uma grande classe proletária europeia e principalmente inglesa, teve em John Stuart Mill um de seus maiores representantes. Mill tematizou a afirmação de uma esfera da individualidade humana que é intangível, protegida contra agressões de terceiros ou do Estado, o que Berlin chama de liberdade negativa.

A novidade filosófica de Stuart Mill consiste em afirmar uma natureza humana que não é predeterminada, ela se realiza à medida que a própria vida se realiza, uma natureza vivente que conduz a um princípio de liberdade segundo o qual o homem deve ser livre para decidir seu projeto de vida e viver como bem entender, mesmo com desvios ocasionais. Essa liberdade não pode ser atacada por indivíduos e nem pela coletividade, a não ser por razões de autoproteção. Diante disso, a filosofia de Stuart Mill assume o caráter de uma verdadeira filosofia da tolerância.

Como Mill nega uma natureza e um projeto de vida predeterminados, é natural que o indivíduo cometa desvios ocasionais na busca pelo projeto de vida. Disso sucede que o erro deve ser tolerado como um momento do exercício da liberdade e da própria natureza humana.

Outro ponto interessante a se considerar é que as revoltas populares do século XIX não passaram despercebidas por Mill, ele realizou uma tentativa de incorporar as reivindicações populares de 1848 ao seu pensamento⁴, tentou estabelecer um novo equilíbrio para o capital, e isso é reconhecido inclusive por Marx:

A revolução continental de 1845-1849 [...] repercutiu também na Inglaterra. Homens que ainda reivindicavam alguma relevância científica e que aspiravam ser algo mais do que meros sofistas e sicofantas das classes dominantes tentaram pôr a economia política do capital em sintonia com as exigências do proletariado, que não podiam mais ser ignoradas. Daí o surgimento de um sincretismo desprovido de espírito, cujo melhor representante é Stuart Mill. (MARX, 2017, p. 86)

Marx aparece com uma crítica que de certo modo o situa próximo a Stuart Mill, um dos pontos de embate do alemão com a filosofia de seu tempo era centrado na questão da essência ou natureza humana. Negando a possibilidade de o homem possuir uma natureza fixa, Marx anunciou desde suas *Teses sobre Feuerbach* que o homem é caracterizado não por uma essência fixa, abstraída do homem abstrato, em geral, mas pelo complexo de suas relações sociais, ela é própria do homem na história.

Marx assume o lugar de crítico do liberalismo na medida em que desloca o problema da liberdade formal do homem abstrato para a emancipação humana. Em *Sobre a Questão Judaica* (2010), uma obra que anima a polêmica em torno da ruptura radical entre o jovem Marx e o Marx maduro, está presente um fio condutor que conecta o todo do pensamento de Marx até o problema da emancipação humana. Marx trata da contradição entre emancipação política e emancipação humana a partir das reivindicações dos judeus na Alemanha. Ao lado da emancipação em relação ao Estado cristão, há nessa questão um problema da emancipação humana em geral:

Toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta e independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas *forces propres* como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social da forma da força política. (MARX, 2010, p. 54)

As duas grandes correntes políticas e filosóficas do século XIX e XX, portanto, podem ser colocadas lado a lado por tratarem, cada uma a seu modo, do grande problema da época. A autonomia do homem é abordada pelo materialismo histórico como algo que nega a afirmação da mera liberdade diante da lei e da mera igualdade formal. Nesse ponto é possível situar um distanciamento entre Mill e Marx.

Para o materialismo histórico, o liberalismo pecava ao transmitir a liberdade do homem em geral para o homem real, Marx afirma no *Capital* que Bentham tentou propor o que é bom e útil para o homem sem sequer investigar o que é o homem, o conceito puramente abstrato de homem seria um avanço face à mera elevação do “filisteu moderno” ao modelo de homem a partir do qual se pensa em utilidade:

Se, por exemplo, queremos saber o que é útil a um cachorro, temos de investigar a natureza canina. É impossível construir essa natureza a partir do “princípio da utilidade”. Aplicado ao homem, isso significa que, se quiséssemos julgar segundo o princípio da utilidade todas as ações, movimentos, relações etc. do homem, teríamos de nos ocupar primeiramente da natureza humana em geral e, em seguida, da natureza humana historicamente modificada em cada época. Bentham não tem tempo para essas inutilidades. Com a mais ingênua aridez, ele parte do suposto de que o filisteu moderno, e especialmente o inglês, é o homem normal. O que é útil para esse homem exemplar e seu mundo é útil em si e para si. De acordo com esse padrão, Bentham julga, então, o passado, o presente e o futuro. (MARX, 2017, p. 685)

Mill não passou incólume ao problema, sua formulação sobre a liberdade parece se limitar historicamente ao projeto de vida de um indivíduo muito específico, como se depreende de uma exceção ao seu princípio de liberdade que pode justificar até mesmo a escravidão:

Não é necessário dizer que essa doutrina se aplica apenas a homens na maturidade de suas faculdades. Não estamos falando de crianças ou jovens que ainda não atingiram a idade legalmente fixada como maioridade [...]. Pela mesma razão, deixamos fora de consideração os estados atrasados da sociedade em que a própria raça pode ser considerada ainda na minoridade. Nesses casos as dificuldades rumo ao progresso espontâneo são tão grandes, que raramente há a possibilidade de escolha de meios para superá-las. (MILL, 1977, p. 224 – tradução nossa)

Transmitindo essa exceção à realidade do conjunto das relações sociais (como reclamou Marx nas *Teses sobre Feuerbach*) no contexto inglês do século XIX, apesar de a liberdade ser posse de todos que vivem a maturidade de suas faculdades, concretamente ela não iria muito além dos homens de propriedades. Quando esse indivíduo em geral se materializa, a sua autonomia é colocada à prova por forças contra as quais Mill não se insurge, os conceitos de homem que desprezam sua dimensão concreta e social acabam por se comprometer, quando levados da abstração para o mundo real, com um tipo muito específico de homem.

Diante desse impasse, o materialismo histórico se preocupa com a passagem do homem em geral para o homem real, concreto, existente. Nesse sentido, vejamos as palavras de Giovanni Fresu:

Nesse sentido, o socialismo encontraria uma de suas razões fundamentais em garantir a igualdade de oportunidade para todos, o que significa concretamente a possibilidade de escolher (já em Hegel a passagem da necessidade para a liberdade é

expressa nesses termos) conscientemente e sem condicionamentos o próprio campo de atividade. Somente quando essa liberdade de arbítrio deixa de ser patrimônio de poucos, tornando-se uma condição coletiva para o desenvolvimento integral da personalidade, segundo Marx, “a sociedade poderá escrever em sua bandeira: ‘De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!’”. (FRESU, 2020, p. 344)

A afirmação do materialismo histórico traz consigo a afirmação dos direitos de liberdade, mas não ao modo das filosofias e visões de mundo pretéritas. Marx recebeu a cultura filosófica de seu tempo e rejeitou a enunciação do homem burguês como homem geral, afirmando como homem o homem real, que não consegue viver plenamente as possibilidades de sua vida se ela é vivida sob a marca da exploração do trabalho.

Há algo de imediatamente comum a Mill e Marx, como a concepção de uma natureza humana viva. Há, em cada um, o esforço de traduzir certo pensamento para um novo sistema de ideias. No entanto, Mill se preocupa com todos os homens apenas até certo ponto. Marx jamais pensa o homem separado da natureza e dos outros homens, é na práxis, partindo da inseparabilidade entre teoria e prática, que se pode encontrar a natureza humana e, conseqüentemente, problematizar o homem concreto. É pelo mundo que Marx percebe a insuficiência da libertação do homem. Criticar os abusos da opinião pública e da lei, sem pensar criticamente o capitalismo e a exploração do trabalho, passa a ser insuficiente. A escolha do projeto de vida, para a maioria dos homens, é negada pela insistente tentativa de cindir o homem teórico e o homem prático, de reduzir o homem filósofo a gorila amestrado.

Referências

- BERLIN, I. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora da UnB, 1981.
- CAPALDI, N. **John Stuart Mill. A biography**. Cambridge University Press: New York, 2004.
- FRESU, G. **Antonio Gramsci, o Homem Filósofo**. Tradução de Rita Coitinho. São Paulo: Boitempo, 2020.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. v. 1.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 4.
- GRAMSCI, A. **Quaderni del carcere**. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2014. 4 v.
- MARX, K. **Sobre a Questão Judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010. 139 p.
- MARX, K. **O Capital: Crítica da Economia Política, Livro I: O Processo de Produção do Capital**. Tradução de Rubens Enderle. 2ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. 894 p.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Rubens Enderle; Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. 614 p.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Rubens Enderle; Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. 614 p.

MILL, J. S. Essays on Politics and Society Part I. **The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII**. Toronto: University of Toronto Press, 1977. v. XVIII. Disponível em: <<https://oll.libertyfund.org/titles/mill-collected-works-of-john-stuart-mill-in-33-vols>>. Acesso em: 24 Outubro 2020.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. Tradução de Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

Notas

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, bacharel em Direito (UFU) e graduando em Filosofia (UFU). Pesquisador do “Grupo de estudos marxistas: Marx e Gramsci” – dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/9065091805837632. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7125322374723024>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2934-0581>. E-mail: publio.parreira@gmail.com.

² Os escritos sobre a interação entre Stuart Mill e Karl Marx não são escassos, mas são pouco conclusivos e até mesmo contraditórios. J. Salwyn Schapiro afirma em John Stuart Mill, Pioneer of Democratic Liberalism in England. *Journal of the History of Ideas*, v. 4, n. 2, p. 127-160, abr. 1943, que Mill não conhecia Marx ou o marxismo. Já Lewis S. Feuer critica J. Salwyn Schapiro em John Stuart Mill and Marxian Socialism. *Journal of the History of Ideas*, v. 10, n. 2, p. 297-303, abr. 1949, afirma que Mill conheceu, de certo modo, o socialismo de Marx e nele repudiava a linguagem revolucionária e o uso da violência na revolução. Feuer afirma ainda que Mill leu os anais da Primeira Internacional, que teve seu discurso inaugural redigido por Marx. Reforçando a posição de Schapiro, Michael Evans aduze, em John Stuart Mill and Karl Marx: some problems and perspectives. *History of political economy*, v. 21, n. 2, p. 273-298, 1989, afirma que Feuer não conseguiu provar suas alegações e que não há prova alguma de que Mill soube da existência de Marx. Por fim, em MCCABE, Helen. Navigating by the North Star: The role of the ‘ideal’ in John Stuart Mill’s view of ‘utopian’ schemes and the possibilities of social transformation. *Utilitas*, v. 31, n. 3, p. 291-309, 2019, Helen McCabe afirma que Mill era familiarizado com o socialismo radical da Primeira Internacional, o que colocaria em dúvida a posição de Schapiro.

³ Ao longo do texto, buscou-se, sempre que possível, citar a publicação em português dos Cadernos do Cárcere, editada pelo professor Carlos Nelson Coutinho e publicada em seis volumes pela editora Civilização Brasileira. No entanto, tal edição não compreende os Cadernos na íntegra, de modo que foi necessário citar a edição crítica em italiano, editada pelo professor Valentino Gerratana e publicada pela editora Einaudi em três volumes de texto e um quarto volume contendo o aparato crítico.

⁴ Sobre a postura de John Stuart Mill diante das revoluções de 1848, ver “Chapters on socialism” em MILL, The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977. Ver também os escritos de Helen McCabe, como ‘There never was a time when so great a drama was being played out in one generation’: John Stuart Mill and the French Revolution of 1848, *Revue d’études proudboniennes*, n°5, 2019.

Recebido em: 06 de jan. de 2022

Aprovado em: 06 de abr. de 2022