

LIBERALISMO E SOCIALISMO

UMBERTO CERRONI

Dedico a Norberto Bobbio, que acabou de completar 80 anos, as considerações que se seguem sobre a relação entre liberalismo e socialismo e sobre a relação conexa que liga estas duas teorias políticas às impressionantes novidades deste final do século XX.

Na Itália, Bobbio é certamente o nome que melhor representa, pela profundidade da análise e pela continuidade da investigação, a pesquisa sobre estes temas. Ele é também, indubitavelmente, a pessoa que mais tem contribuído na Itália para estimular o debate, para elevá-lo acima da conjuntura, para torná-lo conhecido no mundo. Graças a ele, sobretudo, os estudos políticos italianos puderam neste campo específico atingir o mais alto nível levando a cultura italiana à frente do diálogo internacional sobre questões teóricas de extrema e generalizada atualidade.

Minhas considerações têm origem na análise que Perry Anderson dedicou à obra de Bobbio, mas se remetem a uma reflexão comum aos estudiosos italianos que já dura mais de 30 anos. Elas procuram rever criticamente pontos teóricos que parecem notoriamente envelhecidos e repropor problemas interpretativos que permaneceram muito marginais. Pretendem enfim levar o debate a um confronto que esteja mais próximo das novas exigências que amadureceram nestes últimos anos.

Encontrei Norberto Bobbio em três momentos da minha vida: como estudioso, como professor, como cidadão. Toda vez foi para mim um encontro importante, do qual sempre tirei vantagens intelectuais, éticas, civis. Por isso, gostaria de assinalar que as diversidades teóricas são, elas mesmas, testemunhas da atenção, do respeito e da estima que nutro por ele e por seu trabalho. Devo finalmente acrescentar uma nota pessoal de afeto.

DUAS PREMISSAS

O reexame da relação entre liberalismo e socialismo impõe hoje duas premissas. A primeira é de ordem conceitual: não se pode tratar de uma indagação escolástica que assuma liberalismo e socialismo como duas doutrinas às quais se atribui apenas tarefas epigonais. A segunda é de ordem histórico-prática: liberalismo e socialismo devem ser confrontados com os problemas históricos que os geraram enquanto grandes sistemas teórico-políticos e também com os novos problemas que a história contemporânea está produzindo. Sem respeitar estes dois critérios qualquer reexame voltaria a ser pura exegese de textos e toda conclusão acabaria por postular não apenas que devemos nos defrontar ex-

O século XX determinou mudanças prático-institucionais extraordinárias, inteiramente imprevisíveis no século precedente. Acrescentaria que as maiores mudanças foram determinadas a partir da metade do século.

clusivamente com tarefas especulativas, mas que a história que ocorre no tempo é pura e simples "concretização" daquela história ideal que se passa nas cabeças dos filósofos.

Ao invés disso, são poucos os problemas teóricos e as conjunturas práticas que, como as que dizem respeito à relação liberalismo-socialismo e aos novos horizontes da política contemporânea, exigem e impõem tanto um esforço da iniciativa teórica, quanto uma disposição à verificação prática das novas verdades da nossa época. Tudo isto deve exortar-nos ao reexame crítico para colocar em foco tanto as dinâmicas que a história passada estimulou nas teorias políticas quanto as que a história presente sugere estimular. Necessitamos, em suma, de uma grande reserva de espírito crítico seja em relação às teorias recebidas, seja em relação às práticas da era contemporânea.

AS NOVIDADES DO SÉCULO XX

O século XX determinou mudanças prático-institucionais extraordinárias, inteiramente imprevisíveis no século precedente. Acrescentaria que as maiores mudanças foram determinadas a partir da metade do século. Isto esclarece tanto a grande "distância" que se está produzindo entre nós e as teorias políticas oitocentistas, quanto o fato de estarmos certamente atrasados na sua reavaliação crítica e na avaliação das novidades que ocorreram. Persiste, pelo contrário

Texto publicado com o título "Verso un nuovo pensiero político", no livro *Socialismo Liberale: il diálogo con Bobbio oggi* (Roma, Editrice L'Unità, 1989, pp. 104-135), tradução de Giovanni Menegóz e Luiz Arturo Obojes. Umberto Cerroni, pensador marxista italiano, tem uma extensa obra publicada entre as quais *Teoria e Política do Socialismo; Marx e o Direito Moderno; O Pensamento Jurídico Soviético*.

ora uma tendência a se alinhar a uma ou outra teoria recebida, ora uma tendência a subestimar a dimensão dos novos fenômenos sociais e políticos. Com maior frequência as duas tendências coexistem.

Esta relação com a prática histórica não é em geral tão urgente em outros campos da teoria: estamos ainda em condições de não apenas apreciar mas também de “fruir” teorias de Aristóteles em estética, epistemologia, gnoseologia, lógica etc., mas no campo da teoria política a “distância” é logo perceptível e se converte em dificuldade de compreensão e em um inevitável afastamento. Isto implica também que no campo da teoria política a “leitura” dos textos torna-se mais trabalhosa porque deve dar conta de uma contínua remissão aos sistemas de referência que aqueles textos sustentam. Quando não há este esforço ou quando é insuficiente, mais facilmente que em outros campos produz-se o doutrinário dogmático que ossifica e ideologiza as velhas teorias e além disso tenta também engessar as novas realidades. Na teoria política, de fato, a elaboração puramente racional ocupa apenas uma parte do objeto em questão; a outra é constituída pelos interesses e portanto pela vontade dos “atores políticos”. Este segundo elemento nunca deixou de existir, mas nunca foi tão “embaraçoso” como hoje. Se se pode então compreender a predominância no passado do “racionalismo” político¹ (que resvalava frequentemente no idealismo, doutrinário e utopismo), é menos compreensível a sua persistência na era da mobilização universal dos interesses que é, naturalmente, uma era de fortes e maciças pressões objetivas e de rápidas mudanças.

Esta mobilização geral dos interesses começa porém no século XIX com o ativamento da “questão social”, mas alcança seu ápice numa época relativamente recente: é, com efeito, registrada e sancionada formalmente apenas com o sufrágio universal que assegura a *todos* (homens e mulheres, jovens e velhos, proprietários e trabalhadores, brancos e negros, cristãos e ateus, cultos e analfabetos) um poder formal de decisão política. Este poder difuso havia sido antecipado de certo modo pela proclamação da igual subjetividade jurídica de todos (mas a Declaração dos Direitos de 1789 — recorde-se — não foi estendida às colônias francesas e a paridade jurídica da mulher e dos trabalhadores não foi reconhecida plenamente). A falta do complemento político-decisório da paridade bloqueava — todavia — substancialmente e gravemente o horizonte da modernidade. Explica-se assim que nenhum dos grandes teóricos liberais anunciadores e sistematizadores dos “direitos humanos” tenha proclamado a *necessidade racional* do sufrágio universal. Mas explica-se assim também o fato “surpreendente” de que os primeiros Estados que introduziram o sufrágio universal não foram de fato os primeiros Estados liberais e que, pelo contrário, estes chegaram muito tarde ao sufrágio universal e de qualquer maneira após outros Estados.

1 Utilizo aqui o termo “racionalismo” com um significado muito restrito querendo compreender as concepções da política que partem não mais da análise de interesses e instituições mas, ao contrário, das investigações de um regime político ótimo. Este racionalismo abstrato está ligado em grande medida, no plano epistemológico geral, à tradição idealista (cartesiano-kantiano-hegeliano) que sempre hostilizou ou negou a possibilidade de uma ciência da sociedade que não fosse pura e simples dedução e “aplicação” de doutrinas filosóficas. Sob este perfil, Marx (e Feuerbach) constitui um ponto de referência crítico fundamental, quando não é reduzido — como quase sempre acontece — a um epígono de Hegel.

O outro grande objetivo do liberalismo é a sistematização dos processos, das formas e das garantias aptas a estabilizar a tutela do indivíduo diante dos outros indivíduos e diante do Estado.

A centralidade do sufrágio universal explica também outros “surpreendentes” fatos históricos. Explica, por exemplo, o atraso da teoria liberal em relação às igualdades “não-formais” (paridade dos sexos, igualdade dos trabalhadores, igualdade das raças) e a persistente indulgência teórica para com determinados *privilégios* (masculinos, brancos, cristãos, proprietários). Talvez esta centralidade do sufrágio universal sirva também para esclarecer (provavelmente também para explicar) a tendencial *moderação* liberal e até a confluência de liberalismo e “racionalismo” político. O certo é que, na outra extremidade, estes retardamentos não parecem operantes (ainda que apresentem outros perigos): o socialismo vislumbra antes a essencialidade das igualdades “não-formais” e em particular do sufrágio universal igual. O primeiro projeto estatal de introdução do sufrágio universal igual cabe à Comuna de Paris e a primeira concepção política que supera as diferenças nacionais e sociais mas também as raciais ou religiosas é seguramente a anunciada pelas Internacionais socialistas.

O LIBERALISMO E A DEMOCRACIA MÍNIMA

Esta difícil relação com o sufrágio universal por parte da tradição liberal (pense-se que a Inglaterra anuncia uma *Magna charta libertatum* já em 1215 mas chega ao sufrágio universal apenas em 1928, após tantos outros Estados) parece muito representativa do caráter “oitocentista” do liberalismo e também do seu caráter racionalista-abstrato.² A ótica liberal aponta para a figura abstrata do indivíduo, concebida para descrever em todos os seus detalhes formais a figura do homem evoluído, “emerso” do grupo, “emancipado” da dependência dos velhos nexos sociais do mundo estamental ou tribal. Ela está, por sua vez, desinteressada ou muito menos interessada nos *novos* nexos sociais e nas novas dependências e “pobrezas” dos quais os novos sujeitos emergentes almejam emancipar-se. Por isso a tradição liberal se revela não apenas moderada mas também conservadora do passado, quando os novos nexos sociais se implantaram, e desatenta diante do crescimento de interesses *elementares de que o homem “evoluído” (proprietário) já se emancipou, ainda que seja interesses difusos* entre milhões

2 É impressionante na literatura filosófica e também na literatura político-jurídica de matriz liberal a persistente subvalorização do sufrágio universal, que não é jamais apontado como a discriminante essencial entre o velho Estado liberal e o novo Estado democrático. A propósito desta subvalorização encontro um documento muito significativo no recente ensaio |de John Gray, *II liberalismo* (Milão, 1989) que nem sequer menciona o advento do sufrágio universal. Frequentemente quando se fala a respeito, este é tendenciosamente confundido com o sufrágio universal...masculino, que é, ao contrário, um exemplo de sufrágio restrito, que se refere a menos da metade do povo.

de homens e evoluam diferenças essenciais de sexo, raça e religião.

O outro grande objetivo do liberalismo é a sistematização dos processos, das formas e das garantias aptas a estabilizar a tutela do indivíduo diante dos outros indivíduos e diante do Estado. Esta construção (garantista) do Estado liberal é tão central que ele se configura como Estado de Direito *puro*, como Estado *apenas garantidor*, isto é, como Estado abstencionista. Pode-se dizer que o Estado liberal tende a tutelar e garantir antes a estática que a dinâmica social: é, por antonomásia, o Estado que serve de guardião das relações de mercado e do tráfico privado. Todavia, se o privado constitui o tecido molecular da convivência, o público, precisamente na medida em que se concentra na esfera abstrata da vida metaindividual, se projeta no Estado liberal como Autoridade autoconsolidada na tradição e na força. Em relação a ela a soberania popular e a eleição são meros dados conjunturais.

Precisamente estas características eminentes do Estado liberal explicam como ele pôde abrir-se a contaminações evidentes do autoritarismo reacionário e como boa parte da cultura liberal, após haver tenazmente resistido à “rebelião das massas” e após haver recusado toda compreensão aos movimentos socialistas, pôde facilmente aderir às diversas variantes do fascismo. Como explicar, de outro modo, o apoio de Croce e de Gentile (e de tantos outros liberais) ao fascismo em 1922 e como explicar o apoio dos liberais alemães à ascensão de Hitler?³

Estes conluios não ocorreram, como sabemos, em outros países, mas é verdade também que naqueles países faltou principalmente a situação histórica, isto é, um conflito social profundo. É certo, de qualquer modo, que o liberalismo recebeu um impulso renovador após a derrota do fascismo e do nazismo, isto é, após a Segunda Guerra Mundial e sob a pressão dos movimentos sindicais, trabalhistas e socialistas. Nasceu institucionalmente então aquela que chamamos de liberal-democracia.

Não parece todavia que esta renovação tenha sido suficiente para enfrentar com tempestividade problemas novos como a descolonização ontem e como a questão ambiental hoje. Apesar da potente retomada de que se mostrou capaz, o liberalismo parece ainda qualificável como uma força política conservadora, tendente antes a moderar as pressões do que a organizá-las e dirigi-las. A democracia que o liberalismo prefere tende sempre a ser uma *democracia mínima*, substancialmente ancorada nas trincheiras do processualismo, do tecnicismo e do formalismo jurídico construídos em defesa de uma pirâmide garantista que no seu vértice tem o indivíduo privado *já emerso* acima das dificuldades elementares em que as grandes massas estão ainda submersas. Daquela altura o horizonte visível é o do mercado, da concorrência, da competição social. E é precisamente esta visibi-

A democracia que o liberalismo prefere tende sempre a ser uma democracia mínima, substancialmente ancorada nas trincheiras do processualismo, do tecnicismo e do formalismo jurídico construídos em defesa de uma pirâmide garantista que no seu vértice tem o indivíduo privado já emerso acima das dificuldades elementares em que as grandes massas estão ainda submersas.

lidade que transforma mais prontamente em sistema de valores tudo aquilo que diz respeito ao nível formal-individual-processual da vida moderna.

A TRADIÇÃO SOCIALISTA

Também a tradição socialista fruiu uma visão preferencial, que teve como centro o enorme conjunto de interesses seriais e difusos que proliferaram com a organização das massas trabalhadoras. Não por acaso a primeira e essencial demanda política foi, para o movimento socialista, o direito de associação: um direito, recorde-se, inteiramente descurado pela tradição liberal. O liberalismo, reminiscência da sua “velha” variante corporativo-medieval, opunha-se ao associacionismo e preocupava-se em impedir o crescimento de “sociedades intermediárias” que pudessem reproduzir antigas fissuras entre os indivíduos e o Estado. Também neste campo o socialismo “supera” a tradição liberal inserindo no ordenamento moderno uma “nova” liberdade, de que nasceram as inúmeras formas de associacionismo moderno, as associações de ajuda mútua às ligas, aos sindicatos, aos partidos políticos e, como reação, às próprias associações patronais.

Um outro campo — mais conhecido — em que o movimento socialista superou a tradição liberal é o da reivindicação da paz, dos direitos sociais, da intervenção “distributiva” do Estado mas também da intervenção “cultural” com fim de promover o ensino obrigatório além da saúde pública e em geral qualquer “utilidade pública” que não fosse puramente formal, processual ou instrumental.

Isto não é dito para engrandecer os méritos do socialismo (que são certamente grandes). Com efeito, não menos que para o liberalismo, também para o socialismo aconteceu de ter de pagar um preço pela sua particular preferência de horizonte. Ao primado do indivíduo próprio do liberalismo se contrapôs um primado do coletivo social próprio do socialismo. E como o liberalismo enfatizou, de certo modo, o interesse individual em um verdadeiro primado do privado sobre o público, o socialismo enfatizou o interesse social em um verdadeiro primado do público: ao individualismo concorrencial contrapôs-se assim um coletivismo estatista e dirigista. Também o socialismo chegou a enrigecer doutrinariamente uma fase histórica e um ciclo político apresentando o tecnicismo liberal como imodificável e “lendo-o”

³ A confiança no governo Mussolini em 1922 foi votada, como se sabe, por Croce, Giolitti, Orlando, Salandra, Paratore, De Gasperi e muitos outros expoentes da tradição liberal. Gentile aderiu formalmente ao fascismo em 31 de maio de 1923 com uma carta em que se professa liberal autêntico. A este respeito, enfim, veja-se o volume de J. Jacobelli, *Croce-Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milão, 1989, especialmente o cap. II (*Di fronte al fascismo*). De maneira mais geral recorde-se a batalha contra o sufrágio geral masculino conduzida pelo mundo liberal e a aversão de estudiosos como Pareto e Mosca.

como filiação direta do interesse “de classe” do Estado “burgueses”.

Hoje esta “leitura” nos parece superada, mas é oportuno recordar que o socialismo que hoje definimos oitocentista se espelhava em um não menos oitocentista Estado liberal que reconhecia realmente a subjetividade política de uma parcela mínima do “povo soberano”, selecionando-a — geralmente — precisamente com critérios de censo proprietário e “racionalístico” (cultura e “capacidade” de julgar a escóliher) que excluíam trabalhadores e sujeitos “débeis”. Se, portanto, o socialismo errava, não era tanto em atribuir ao Estado liberal uma natureza classista, mas em achá-la imodificável e em rejeitar por isso todas as formas políticas liberais. Em suma, enquanto o liberalismo entificava seu processualismo em prejuízo da extensão do universo dos sujeitos legitimados e fruir dele, o socialismo entificava esta extensão quantitativa da subjetividade em prejuízo da coesencialidade das técnicas, dos processos e das formalidades garantistas elaboradas pela tradição liberal. A resistência do Estado liberal à expansão do universo dos sujeitos políticos gerava a hostilidade do socialismo ao ordenamento técnico-jurídico do Estado liberal. A negação liberal (ou o adiamento contínuo) do sufrágio universal era acompanhado assim da negação socialista das “formas” (das “liberdades formais”) próprias da tradição liberal. E quanto mais o Estado liberal repelia as massas emergentes tanto mais estas se enriqueciam na repulsa ao Estado liberal e na exigência alternativa de um “Estado socialista”.

SOCIALISMO E ESTADO DEMOCRÁTICO

No fundo, a contraposição entre reforma e revolução, entre reformismo e maximalismo não faz senão registrar a situação há pouco lembrada. Em uma condição histórica de grave tensão, que desembocará posteriormente na Primeira Guerra Mundial, aquela contraposição delineava duas tendências do socialismo a aceitar uma condição de persistente subalternidade das massas ou a rebelar-se invocando uma ruptura violenta capaz de sanar a violência sofrida. Aceitar reformas econômicas sem reformas políticas gerais era a tática pouco atraente no longo período do reformismo, enquanto rejeitá-las em nome de reformas políticas gerais “revolucionárias” era a estratégia pouco rentável a curto prazo do maximalismo.

Hoje o condicionamento histórico daquelas duas tendências deveria estar claro. Mas na realidade as fortes resistências conceituais mostram que de fato categorias como *reformismo* e *revolução* são hoje empregadas bem além de seus limites históricos e desenvolvem uma função poluidora da teoria política. Erradicadas pela história do dicionário científico, sobrevivem como superafetações do passado ainda capazes de obscurecer a compreensão da nova situação. De um lado, o apelo à tradição reformista serve freqüentemente para esvaziar de novidade o movimento socialista e para reduzi-lo a um verdadeiro sub-rogado de um movimento liberal de massa que jamais existiu. Por outro lado a tradição “revolucionária” se conjuga à reintrodução de uma análise teórica envelhecida e repetitiva que vê na *força* a solução fundamental da política de modo não muito diverso da tradi-

Também o socialismo chegou a enriquecer doutrinariamente uma fase histórica e um ciclo político apresentando o tecnicismo liberal como imodificável e “lendo-o” como filiação direta do interesse “de classe” do Estado “burgueses”.

ção liberal. Com a força de fato da violência revolucionária se espera romper um predomínio social que por longo tempo se valeu exatamente da força para frear a expansão universal dos direitos político e sociais modernos.⁴

Esta centralidade da força tanto no socialismo quanto no liberalismo oitocentistas (que sobrevivera, por outro lado, até a segunda metade do Novecentos) é talvez a melhor prova da sua substancial convergência conceitual e da sua comum inadequação para explicar teoricamente e para enfrentar praticamente os problemas novos levantados pela introdução do sufrágio universal, isto é, da passagem ao Estado democrático. Trata-se, naturalmente, de uma passagem que em muitos aspectos ainda está em curso dado que as condições políticas do Ocidente são, no aspecto quantitativo, inteiramente marginais no mundo. Elas indicam todavia uma consistente tendência e, de qualquer modo, são dignas de fé nos países que habitamos.

DA FORÇA AO CONSENSO

Definir o Estado democrático é muito difícil precisamente porque sua instauração é bastante recente e porque, conseqüentemente, as categorias conceituais com as quais o examinamos não estão ainda inteiramente depuradas da ênfase que a fase histórica precedente depôs nelas. Não por acaso em torno da definição da democracia continua há décadas disputas teóricas encarniçadas e há tempos se produziu uma geral apropriação lingüística da própria palavra democracia que no entanto até o final do século passado estava carregada de significados negativos. É certo de qualquer modo que nos ordenamentos democráticos evoluídos são claramente identificáveis “partes” ligadas à tradição liberal e “partes” ligadas à tradição socialista. É precisamente este entrelaçamento, fruto de um prolongado e também áspero conflito moral e político, que indica a novidade histórica profunda daquilo que chamamos *democracia*. O potencial político que a democracia libera (ou pode liberar) é enorme (Bobbio fala justamente de uma *democracia subversiva* e está bem exemplificado na destruição conceitual que o sufrágio universal comporta.

4 O tema da revolução foi longamente propagandeado e sustentado teoricamente pela cultura soviética que fazia deste o tema discriminante entre socialistas e comunistas. Mas as coisas mudaram radicalmente nos últimos anos. No centro da análise teórica encontra-se agora exatamente a democracia (sem adjetivos) com sua potencialidade de transformação. Contemporaneamente também a teoria jurídica destaca, no direito, o tema do consenso assim como o da coerção. Limite-me a propósito a citar dois ensaios recentes: *O Estado de Direito da teoria à prática*, in *Kommunist*, 1989, n. 6, de M. Baglay e Pessoa e *direito de J. U. Solovev*, in *Voprosy filosofii*, 1898, n.8

O sufrágio universal registra principalmente o fim do universo *restrito* dentro do qual estava concretamente reduzido o conceito formal de *povo*. Registra, por outro lado, a paridade dos sexos sob o mais elevado perfil decisório (a decisão política) e também a paridade das raças e das nações diante dos grandes temas da soberania moderna. Mas o sufrágio universal postula também o fim das avaliações racionalistas da política: ele introduz como sistema obrigatório de referência institucional da política a legitimidade de *todos* os interesses sociais. Trata-se, por assim dizer, de uma obrigação estabelecida institucionalmente e que assume um valor teórico racionalmente necessário. Do ponto de vista institucional o princípio *cada cabeça um voto* esvazia de significado a antiga polêmica liberal em torno do voto como explicação de uma capacidade racional apta a eleger os legisladores e as plataformas sobre as quais edificar a lei. Precisamente conferindo a todos, independentemente do censo proprietário, da cultura e do sexo, o direito-poder de escolher e decidir, o sufrágio universal reconhece que o voto é autotutela materialista dos interesses, de *todos os interesses*: é um *interesse vestido* de direito. E dado que na representação de todos estes interesses vestidos se funda precisamente a lei laica moderna, esta última deixa de se apresentar como aplicação de uma *ratio* metafísica de qualquer modo anteposta às concretas e diferentes vontades portadoras dos interesses: apresenta-se, ao contrário, precisamente e somente como o conjunto organizado e conflitivo destas vontades e daqueles interesses. Em outros termos, a moderna e laica *lex* não possui nada mais em comum nem com a medieval *lex data* de Deus nem com a racionalista lei kantiana. Esta era deduzida mais de uma *ratiolaica*, que de uma *ratio* que “superava” a concreta *voluntas* dos indivíduos singulares (*todos*) e se identificava em seguida com a *voluntas* particular de um “legislador santo”, eleito por um restrito círculo de proprietários e de homens cultos. Neste contexto kantiano, cujo núcleo teórico se perpetua na tradição liberal moderna, o apriorismo racionalista forma um corpo com a privilegiada discriminação da autoridade contida e da propriedade acumulada precisamente na medida em que exclui que a *ratio* possa “decair” pela *voluntas* de cada um.

E uma vez que a *ratio* jurídica funciona, diversamente de qualquer outra *ratio*, como uma *ratio* social obrigatória que *vale para todos* ainda que *nem todos* concorram para fundá-la, compreende-se que a *lex generalis omnium* precisamente na medida em que não nasceu, na realidade, do concurso de todos e deve todavia vigir *para todos*, tende a ser identificada mais com a coação do que com o consenso. Deste modo o continente moderno do direito se reduz ao exercício de um poder político baseado na força da autoridade estatal pré-constituída em relação ao consenso dos cidadãos e aquele mesmo poder político se configura principalmente (enfatizará Weber) como “monopólio público da força”. A operação kantiana de distinção do direito da moral, fundamental para a secularização da cidade moderna, escorrega assim para uma decapitação cética da organização consensual política. Esta é arbitrariamente reduzida — nas articulações teóricas fundamentais — à pura naturalidade da força *precisamente porque* suas nascentes são identificadas em uma *ratio* anteposta aos interesses e às vontades

A lenda dos “dois Marx” (o velho-maduro e o jovem-antimarxista!) conservou substancialmente uma espécie de “Antigo Testamento” todo centrado no primado ativista da política e no caráter “dedutivo” da teoria, na qual permanecia operante a hermenêutica dogmática do stalinismo.

dos consorciados. O mau racionalismo combina-se com um mau naturalismo.

O liberalismo não consegue sair desta dramática antinomia e deve continuamente contradizer a sua originária vocação otimista e laica em propor-se como ordenamento ótimo da cidade laica. Recua, com efeito, ora para um novo primado da moral metapolítica (a kantiana “comunidade dos espíritos” e não a cidade dos *concretos cidadãos*), ora ao contrário para uma concepção semi-niilista que iguala política e natureza, direito e força.

Se o núcleo mais resistente desta impotência teórico-prática é dado — de Kant a Kelsen e os seus epígonos — por um ambíguo racionalismo apriorístico que deve exaltar os concretos interesses de poucos após ter preterido os interesses de todos, como não recordar a grande (e semi-esquecida) crítica de Marx à filosofia especulativa que retomava e relançava a crítica de Feuerbach e Kant e Hegel no terreno específico da teoria da democracia moderna?

REPENSAR MARX

Acenei para um Marx que, na verdade, mais que esquecido é ainda mal conhecido. Prevaleceu, com efeito, na história do marxismo (e na própria história da crítica do marxismo) uma surpreendente inversão das relações entre os fundadores teóricos e as posições práticas, que ainda hoje persiste. Mais que tentar reconstruir o itinerário teórico que conduz às conhecidas conclusões políticas, preferiu-se (era obviamente muito mais fácil) assumir os fundamentos teóricos como puros instrumentos de uma estratégia política. E assim pôde nascer um *marxismo* teórico muito antes que pudéssemos conhecer por inteiro a obra de Marx: um marxismo deduzido de uma política socialista que, contrapondo-se a um capitalismo oitocentista, não podia deixar de ser um socialismo oitocentista. Nasceu um marxismo que tomou corpo (um corpo em desagregação, de resto) independentemente das grandes obras teóricas que de 1927 em diante pudemos lentamente (e poucos) estudar. Trata-se de obras como a juvenil *Crítica a Hegel*, os *Manuscritos* de 1844, a *Ideologia alemã* e os *Grunrisse* a que o marxismo tradicional se contrapôs (especialmente no leste) pelo menos durante três décadas com argumentações teóricas e políticas que frearam gravemente a renovação dos estudos e as interpretações. A lenda dos “dois Marx” (o velho-maduro e o jovem-antimarxista!) conservou substancialmente uma espécie de “Antigo Testamento” todo centrado no primado

ativista da política e no caráter “dedutivo” da teoria, na qual permanecia operante a hermenêutica dogmática do stalinismo. Desta última vale a pena resumir os cânones principais: 1. Redução do pensamento de Marx a uma simplificada dialética hegeliana misturada a um materialismo filosófico aproximativo. 2. Redução da política à “aplicação” de um “materialismo histórico” anteposto a uma concreta análise diferencial dos fenômenos contemporâneos. 3. Redução da teoria política de Marx a uma grosseira concepção “classista” do Estado entendido como puro poder-força (ditadura) acionado exclusivamente pela vontade de uma camada dominante. 4. Redução do socialismo à estatização dos meios de produção e ao monopólio unipartidário do poder.

E isto por força destes reducionismos radicalmente contrastantes com o complexo, e ainda insuficientemente sondado, itinerário intelectual de Marx. De fato, a teoria é recordada e também discriminada em relação ao privilegiamento de um “verdadeiro Marx” que era substancialmente o Marx político e divulgador. Na verdade ocorre acrescentar que este “marxismo” staliniano se enxertava a uma redução instrumental do pensamento de Marx que já fora de qualquer modo encaminhada não apenas por Lênin mas também por Kautsky e em muitos aspectos por Engels. É necessário pois acrescentar que embora Marx permaneça de longe acima do nível dos seus intérpretes, permanece todavia verdadeiro que a sua obra conservou um caráter de grande esboço especialmente no que diz respeito à problemática epistemológica e metodológica acabando por privilegiar a investigação econômica em torno do capitalismo “oitocentista”. Desse modo ocorreu que, enquanto a parte mais conhecida da obra marxiana permaneceu fortemente ligada ao arranjo econômico e sócio-político do século XIX, a parte mais viva e menos vinculada à análise do primeiro capitalismo permaneceu pouco sondada. Trata-se, certamente, de uma parte menos densa e também menos fruível aos fins políticos, mas que no entanto representa uma contribuição essencial à fundação de uma sociologia científica moderna e de uma moderna teoria laica e materialista da democracia. A grosseira interpretação da obra de Marx que se deu por obra de um movimento político e — correlativamente — por obra de seus adversários políticos serviu, em suma, somente pra obscurecer a importância do Marx cientista, na medida em que a ênfase posta em algumas de suas propostas políticas historicamente correlatas às condições de sua época conseguiram apenas converter em doutrinarismo utópico falimentar um pensamento fortemente realista e orientado à cautela científica.⁵

Mas tudo isto faz parte de um capítulo especial e inteiramente teórico da história das idéias mais que da questão, aqui considerada, da relação entre liberalismo e socialismo.

⁵ Permitam-me remeter a pesquisas realizadas há muitos anos com a finalidade de documentar a existência de interpretações alternativas de Marx: cf. *Marx e il diritto moderno*, Roma 1962; *Teoria della crisi sociale in Marx*, Bari 1971; *Teoria política e socialismo*, Roma 1973. Será também o caso de lamentar ainda uma vez a falta (com exceção da França) de uma edição crítica e separada da obra de Marx.

A longo prazo, ao contrário, o socialismo foi guiado pelas teorias “exclusivistas” elaboradas na URSS quando se tratava de “construir o socialismo em um só país”, isto é — de fato — de promover a industrialização e a modernização econômica da Rússia.

ENTRE AS DUAS GUERRAS

Está fora de dúvida que a Revolução de Outubro insere-se na história das idéias políticas do nosso século com uma grande força de ruptura. Mas esta força destruidora foi em larga medida alimentada pelas particulares condições históricas que acompanharam e seguiram a Primeira Guerra Mundial. Ocorre sobretudo considerar que a Revolução de Outubro pôde vencer em um país tão atrasado e tão pouco “operário” principalmente pelo apelo ao fim da guerra e que foi precisamente a Rússia o primeiro e único país a concluir uma paz “política” abandonando o terreno das operações militares. Este foi o motivo que determinou o rápido crescimento do prestígio dos bolcheviques dentro e fora da Rússia. E este foi também o motivo principal da consolidação do “poder soviético” e da formação de frações comunistas nos partidos socialistas (que haviam “aceitado” a guerra) e em seguida de partidos comunistas. Contra a guerra e a sua possível repetição (na “idade do imperialismo”) o tema da paz se juntava ao tema da revolução na difusa convicção de que a ameaça militarista-imperialista permaneceria e que um avanço “pacífico” e “democrático” das massas trabalhadoras se tornara “impossível”.

Não se pode certamente negar que a curto prazo não houvesse documentos relevantes para comprovar estas análises. Basta pensar na progressiva fascistização da Europa e nas duas lutas enfrentadas nos anos vinte tanto pelo proletariado dos países industrializados como pelos povos dos países coloniais. Mas, como frequentemente ocorre, o defeito profundo daquelas análises era teorizar a longo prazo dados de fato atinentes ao curto prazo: defeito que era alimentado precisamente pelo doutrinarismo dominante nos partidos de inspiração “marxista”. A finalidade política bloqueava a análise e ligava a ação política à reintrodução contínua da doutrina tradicional. Acrescente-se que contra este maximalismo doutrinário mascarado de “ortodoxia” operava quase sempre um empirismo subalterno que conduzia muitos agrupamentos reformistas (na Itália, recorde-se o caso exemplar de Bonomi) às margens do velho liberalismo. Deve-se levar em conta, enfim, o fato de que *enquanto* avançava na Europa o fascismo e o mundo liberal estava apenas começando a aceitar o sufrágio universal (Estados Unidos 1920, Grã-Bretanha 1928, França, 1945). Esta conjuntura política, que coincide também com a “grande crise” de 1929, avalizou e difundiu a tese (staliniana) de que o Estado liberal se teria enriquecido em formas “reacionárias” e que o capitalismo “ruiria” através de uma crise interna.

Tudo isto é aqui recordado não já para justificar, mas ao contrário para assinalar a ótica restrita de curto período que guiou grande parte do pensamento político socialista e comunista entre as duas guerras mundiais. Tratou-se de uma ótica que impediu ver a maturação de condições históricas completamente novas e o advento de dados que de fato estavam mudando radicalmente as características da época: a extensão da democracia baseada no sufrágio universal, a conquista da independência por parte dos países coloniais, a derrota militar e política do fascismo, o advento do neocapitalismo e da sociedade de massa.

A longo prazo, ao contrário, o socialismo foi guiado pelas teorias “exclusivistas” elaboradas na URSS quando se tratava de “construir o socialismo em um só país”, isto é — de fato — de promover a industrialização e a modernização econômica da Rússia. A partir de então o movimento socialista se viu espremido entre esta nova experiência histórica e uma vivência política dominada pelo perigo fascista. Neste aperto amadureceram ligações com a URSS que consolidaram e agravaram tendências de resto já presentes no socialismo ocidental. Basta pensar na ênfase que tiveram, na tradição do socialismo de Kautsky, doutrinas materialistas vulgares, teorias “catastrofistas” da economia, interpretações fatalistas do imperialismo e da guerra. Os textos mais significativos desta complexa involução do socialismo diante das novas realidades são as *Teses* de Otto Bauer, Théodore Dan, Amédée Dunois e Jean Zyromski intituladas *L'Internationale et la guerre*, publicadas em 1935, a última grande obra de Kautsky *Sozialisten und Krieg* e os textos contemporâneos da outra Internacional, a comunista. O quadro conjunto da análise era dominado pela estupefação diante do avanço nazista e fascista, pela espera da guerra, pela desilusão diante das democracias liberais. Kautsky resumia muito bem esta atmosfera escrevendo: “Da guerra mundial o mundo saiu dos eixos, oscila entre posições extremas e anormais que fazem surgir a cada dia novas surpresas. Certamente também este desenvolvimento, como tudo aquilo que acontece no mundo, é regido pelas suas regularidades. Mas nós o observamos ainda muito de perto e ele está demasiadamente fundado em condições inteiramente extraordinárias para que possamos aprender do presente muito mais do que seu caráter absolutamente caótico. Na medida em que as nossas concepções sociais e políticas atuais têm uma base científica, fundam-se no reconhecimento das regularidades, isto foi possível pela observação dos processos sociais verificados antes da guerra mundial”.⁶ O mundo avançara, mas a teoria política havia parado em 1914-1947.⁷

⁶ Extraio a citação do ensaio de A. Panaccione, *I socialisti e la guerra secondo Kautsky: una rilettura*. In “Giano”, 1989, n. 2. Veja-se o juízo de John Gray (op. cit. p. 64): “No âmbito político, a catástrofe da Primeira Guerra Mundial pôs em frangalhos o mundo liberal”. Devo aqui notar que todo o período de trinta anos (1914-1945) vem assumindo um significado essencial para delimitar a fronteira entre a cultura política tradicional e a de inspiração democrática. Trata-se de um período terrível no curso do qual concluem-se algumas experiências européias verdadeiramente emblemáticas como o fascismo, o nazismo e o stalinismo. Um historiador (E. Nolte) definiu aquele período, por exemplo, como uma “guerra civil européia”. Prefiro adotar, todavia, a definição de V. Foa e A. Giolitti (*Il mondo cambia: “Se vuoi la pace prepara la pace”*, “L'Unità”, 16 de outubro de 1989) que falam da “segunda guerra dos trinta anos”. A derrota do fascismo e do nazismo, o advento do sufrágio universal, o início da descolonização, a constituição da ONU lançam as bases para uma política completamente nova.

Nem este atraso da teoria liberal deve, de resto, surpreender. É necessário convencer-se de que a experiência da democracia no sentido pleno e completo do conceito pertence inteiramente ao segundo pós-guerra.

O ATRASO DA TEORIA

É injusto achar que somente o socialismo estivesse atrasado. Entre as duas guerras a *intelligentzia* liberal não dera certamente uma grande contribuição para o esclarecimento das novas tendências e das novas perspectivas: Weber, morto em 1920, não fora além de uma reivindicação oitocentista do poder plebiscitário—carismático. Croce e Gentile — como já foi dito — sustentaram o fascismo em 1922, Schmitt e Heidegger escolheram Hitler nos anos trinta.

Na teoria política havia pouquíssimos casos de uma aguda percepção do novo. Na vertente socialista existiam talvez apenas os *Quaderni del carcere* de Gramsci, autêntica auto-crítica teórica de um movimento duramente derrotado pelo fascismo na Itália e provado até pela sua vitória na URSS.

Nos *Quaderni*, precisamente, registra-se a guinada teórica “da força ao consenso” na visão das novas formas da política. Na vertente liberal podem ser lembrados Gobetti e Rosselli, alinhados de resto em uma linha de revisão profunda da tradição liberal, e em seguida Kelsen e Schumpeter. Mas Kelsen não vai além da defesa ainda que respeitável do Estado de direito de extração kantiana: ele postula um total afastamento da *Stufenbau* normativa das mutações sociais, e resume precisamente por isso ao vértice do ordenamento jurídico, no invólucro da sua *Grundnorm*, o dado imediato de uma realidade transcendida sem análise. Além do mais esta pirâmide normativa-volitiva do direito era sobreposta a uma visão do poder político completamente técnico-processual, indiferente às reais extensões do universo dos sujeitos chamados a decidir.

Quanto a Schumpeter, somente em 1942 ele fornece — com *Capitalismo, socialismo e democracia* — o texto base de uma versão técnico-competitiva da democracia. Ela, no entanto, invertia a relação clássica entre soberania e representação, via nos partidos os verdadeiros atores da democracia e na disputa pelo poder o significado último da democracia. Era uma variante do tecnicismo kelseniano.

Nem este atraso da teoria liberal deve, de resto, surpreender. É necessário convencer-se de que a experiência da democracia no sentido pleno e completo do conceito pertence inteiramente ao segundo pós-guerra.

De fato a democracia baseada no sufrágio universal coloca em movimento um processo prático e teórico inteiramente novo que encontra despreparada a cultura política daqueles próprios movimentos que se haviam batido pela introdução do sufrágio universal. E aqui deve-se notar devidamente que estes movimentos não foram de matriz liberal. Nasceu então uma onda longa que ainda continua e que levantou

os grandes movimentos estudantis, feministas, pacifistas e anti-racistas, e promoveu uma consciência difusa tanto dos direitos humanos quanto dos deveres comuns nas relações com os outros e do ambiente que circunda o Ego da tradição individualista. Não apenas às tradicionais “liberdades formais” acrescentaram-se normas relativas à promoção de liberdades “positivas” e de uma “igualdade substancial” (pense-se no exemplar art. 3 da Constituição italiana), mas multiplicaram-se os espaços jurídicos e políticos para a atividade de organizações políticas, de associações e de movimentos. Precisamente a nova democracia tornou de fato possível o florescimento de movimentos inovadores que alguns teóricos gostam ainda de contrapor às instituições democráticas. De fato a democracia moderna torna-se (pode se tornar) um circuito integrado de instituições e movimentos.

A novidade teórica suscitada por esta nova consciência política difusa está essencialmente no fato de que se estraçalhou paulatinamente a velha e tradicional antinomia categorial que contrapunha liberdade e igualdade, indivíduo e sociedade, liberdade negativa e liberdade positiva, *libertas maior* e *libertas minore* definitivamente todos aqueles pares conceituais que postulavam uma abstrata oposição entre um *Homoclausus* e uma *societas* desindividualizada. Esta oposição, que Habermas denomina “a cisão de eu e sociedade”, contrapunha a um indivíduo fora do tempo e do espaço, considerado e postulado como pura subjetividade incorpórea e como “Eu sem Nós”, uma sociedade desarticulada e idealizada como “Nós sem Eu”. Norbert Elias fala, a propósito, do fim do Eu cartesiano auto-reduzido a pensamento puro, a que se acrescenta a gradual dissolução de um leviatânico e utópico poder “alternativo” na medida em que todas as individualidades adquiriram titularidade de direitos e uma consciência política.⁷

Não se tratou somente de mudanças nas consciências. As próprias instituições registraram a pressão. Pense-se na novas Constituições democráticas surgidas no pós-guerra, na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, na independência dos novos Estados, na proliferação de novos direitos: do direito à tutela da vida ao direito à pensão, do direito à informação ao direito ao estudo, do direito à paz ao direito ao ambiente. Trata-se certamente de direitos *in fieri*, teoricamente “defeituosos” e ainda “incompletos”; eles assinalam todavia as mudanças radicais que ocorreram e que estão atravessando os ordenamentos jurídicos e políticos tanto no Ocidente quanto no Leste. O direito, antes símbolo de coação, tornou-se *conjunto de direitos* em progressiva expansão.

Sobre estas modificações profundas incidiu particularmente uma espécie de mundialização da consciência pública na qual se refletiu também uma herança da Segunda Guerra Mundial: a herança do antifascismo como patrimônio transversal das forças políticas e dos homens defensores da democracia.⁸

Refiro-me a uma entrevista de N. Elias a “La Repubblica”, de 22 de julho de 1989, mas mais em geral a *Coinvolgimento e distacco*, Bologna 1988.

⁸ Declínio da guerra como instrumento da política internacional e fim da violência como instrumento da política interna são duas premissas daquele “declínio do Inimigo” que está caracterizando este último resto de século: uma constatação de fato das mitologias políticas (Schmitt e Vysinski) que dominaram a segunda “guerra dos trinta anos”.

DOIS CASOS AMBÍGUOS

É significativo que após a Segunda Guerra Mundial o nome democracia tenha sido adotado por todas as grandes formações políticas e por todas as teorias. A disputa, no caso, deslocou-se para a adjetivação. A este deslocamento, no entanto, é necessário reagir se se quer aprofundar o debate em torno do concreto sistema institucional da democracia moderna que passou a existir com o sufrágio universal. Este deslocamento, com efeito, subentende variantes interpretativas teoricamente discutíveis e ambíguas. Tomo dois casos exemplares. O primeiro é o da *democracia progressiva* de que falou em sua época Togliatti. É claro que o conceito — politicamente impecável — continha um implícito adiantamento de problemas teóricos muito importantes precisamente na medida em que induzia a aceitar no presente todas as regras da democracia. Podia-se entender que a democracia progrediria até o ponto de mudar as regras do jogo que neste meio tempo eram respeitadas. Não é necessário assumir a hipótese (que não foi de Togliatti) de uma *hora X* (em que certamente pensou, por exemplo, Secchia).

Basta notar que a democracia era ainda concebida como uma *fase diversa* da fase do socialismo, de modo que a transição de uma fase a outra permanecia privada de esclarecimentos teóricos e portanto de garantias políticas. Tratava-se essencialmente de uma incompletude teórica, de que além disso emanavam conclusões políticas graves como, por exemplo, a recusa do Estado de Direito para a fase do socialismo ou a aceitação de um modelo de tipo soviético.⁹

Hoje a incerteza teórica desapareceu seja pela aceitação da democracia como valor universal (Berlinguer), seja sobretudo pela afirmação de que o socialismo não constitui um outro modelo de sociedade (“uma fase diversa”), seja

⁹ No X Congresso do PCI, em dezembro de 1962, Togliatti admitia: “No quadro desta orientação política (isto é, da unidade nacional na luta contra o fascismo) um problema permanece por alguns anos não claramente resolvido. É o problema da relação entre a nossa luta pelo socialismo e a luta pela democracia. Nós sempre combatemos contra a tirania fascista, exigindo a restauração de todas as liberdades democráticas. Era necessário todavia tornar explícito o modo como esta luta continha em si os elementos de um avanço para o socialismo, e portanto a perspectiva democrática e a perspectiva socialista estivessem estritamente unidas”. Na realidade a velha cultura política terceiro-internacionalista não podia chegar a uma unificação teórica coerente de democracia e socialismo. Veja-se, a propósito, a contraposição que Togliatti continua a fazer, em fevereiro de 1962, entre Estado de Direito e soberania popular: um autêntico teste para a construção de uma moderna teoria democrática (cf. Togliatti, *Opere Scelte*, Roma 1974, pp. 1057 e segs. A primeira citação encontra-se à página 1073). Para uma tentativa contemporânea de crítica da cultura política terceiro-internacionalista (de Vysinski em especial) e de amarração teórica de democracia e socialismo permitam-me recordar os *Appunti sulla libertà e il socialismo* que publiqui no n. 21 de “Contemporaneo” em 1969 (agora in *Crisi ideale e transizione al socialismo*, Roma 1977). Devo notar que a velha antítese liberal (kantiana) entre Estado de Direito e soberania popular tende a se reproduzir continuamente, ainda que com sinal trocado, também na cultura socialista. A um Estado de Direito que freia a soberania popular contrapõe-se assim uma soberania popular incapaz de organizar-se com regras precisas em um Estado de Direito.

¹⁰ Esta contraposição nasceu de uma concepção simplista e sociologista do Estado reduzido a “instrumento da vontade de classe”. É o caso de notar que esta teoria “marxista” era apenas uma variante do difuso “voluntarismo” dominante na teoria político-jurídica da primeira metade do século (pense-se em Gentile, Schmitt e Kelsen). Era inteiramente ignorada a estrutura histórica-institucional do Estado representativo moderno como forma política específica da moderna sociedade civil atômica. Com a consequência de uma depreciação geral do ordenamento jurídico constitucional e de um indevido “primado da política”. É oportuno notar também neste caso uma singular confluência do pensamento do velho liberalismo e do velho socialismo.

porque cessou toda contraposição de princípio entre uma "democracia burguesa" e uma "democracia socialista".¹⁰

O outro caso concerne ao problema da "saída do capitalismo" e da tutela do sistema econômico existente: o problema de uma "democracia capitalista". Uma saída do sistema capitalista — diz-se — reproduz o risco da incerteza sobre o futuro da ordem social e talvez política. Este problema deve ser examinado no plano das regras constitucionais. Nenhuma proteção jurídica constitucional está de fato disposta, por exemplo, na Constituição italiana para aquilo que definimos sistema capitalista. É necessário portanto remeter toda escolha concreta aos canais ordinários da política previstos pela Constituição. E mais: uma posição de mudar a ordem capitalista não definida pela Constituição constitui uma interpretação limitativa da nossa própria democracia. A nossa Carta constitucional tutela sim a propriedade privada mas prevê também a sua expropriação (pense-se na expropriação já ocorrida das companhias elétricas). O problema, portanto, não é garantir a intangibilidade de um sistema capitalista que seria além do mais também difícil de definir, mas ao contrário de convir que *qualquer* mudança sócio-política pode e deve ocorrer *apenas* nas formas previstas pela Constituição vigente. Isto significa que o tema teórico é também neste caso o do respeito das regras democráticas: de uma democracia não-limitada e inteiramente remetida ao consenso e aos procedimentos estabelecidos. E significa também que aquela franja do movimento socialista que continua a exigir medidas para a "saída do capitalismo" deve concretizar as suas propostas em um programa político a ser submetido ao consenso dos cidadãos nas formas previstas na Constituição.

DEMOCRACIA REPRESENTATIVA E DEMOCRACIA DIRETA

O debate teórico sobre a relação entre liberalismo e socialismo se resolve hoje, portanto, em um aprofundamento da teoria da democracia. Isto é verdade também para a relação entre democracia representativa e socialistas defensores da democracia direta. Com efeito, está se dissolvendo progressivamente a tendencial contraposição entre liberais e sustentadores da democracia direta. A experiência histórica já provou que a democracia representativa necessita de uma base que a preserve (especialmente em alguns países europeus) de atentados internos e externos de "forças ocultas". Com este fim os institutos da democracia direta tornam-se importantes instrumentos de sustentação das instituições representativas. Eles podem opor-se aos perigos constituídos pela partidocracia, pela apatia política e pelo predomínio patronal nos locais de trabalho.

No que se refere à democracia direta, portanto, a experiência histórica demonstrou que a sua contraposição à democracia representativa é nociva para a democracia em geral e em particular para a democracia direta que jamais sobreviveu ao fim e ao esgotamento da democracia representativa. A efêmera duração da democracia "soviética", "conciliar" e "assembleísta" é uma clara demonstração disso.

O verdadeiro problema que se coloca é precisamente o de integrar institutos de democracia representativa e institu-

O verdadeiro problema que se coloca é precisamente o de integrar institutos de democracia representativa e institutos de democracia direta em um adequado quadro interpretativo da sociedade de massa.

tos de democracia direta em um adequado quadro interpretativo da sociedade de massa. Aqui reflora, na realidade, a diferença de fundo entre liberais e socialistas, entre uma visão elitista, tecnicista, processualista e estática da democracia e uma visão aberta à integração social e política, à participação e sobretudo à promoção da vida política. Contrapõem-se aqui dois tipos de culturas políticas: a tendencial redução liberal da democracia a *puro* Estado de Direito que serve de recinto às "naturais" divisões e diferenças da sociedade civil, e uma concepção que torna sua a afirmação gramsciana segundo a qual "a democracia tende a fazer coincidir governantes e governados". Esta tendência foi expressa pelo velho socialismo como "desfalecimento do Estado de Direito" em países como a Rússia onde o Estado de Direito não havia sequer nascido. No Ocidente, pelo contrário, a consolidação do Estado de Direito permite precisamente ver os progressos do *consenso* sobre a *coação* que se tornaram possíveis pelo sufrágio universal, pelo exercício dos direitos com base de massa, pelo associacionismo e pela difusão da cultura.

DEMOCRACIA E SOCIEDADE DE MASSA

Poderemos dizer, com uma ênfase que serve para ressaltar as tendências, que o liberalismo impele a democracia a voltar a ser um puro Estado de Direito, reduzindo as dimensões do Estado social, enquanto o socialismo tende a impelir o Estado de Direito para o Estado de cultura. Entendo, aqui, por estado de cultura um Estado no qual a construção de uma comunidade torna-se um objetivo realista e até necessário. A antinomia fundamental da sociedade de massa, com efeito, parece inteiramente nova. Não coincide mais com a frontal contraposição entre os "detentores das luzes" e a *canaille*, entre o ceticismo das "belas almas" separadas e um "advento das multidões" despersonalizadas. Esta perspectiva de dois mundos paralelos é impedida principalmente pela crescente integração objetiva de todos no sistema da divisão do trabalho, mas em seguida também em uma espessa rede de interdependências imateriais, estruturada pelos

11 Neste aspecto a sociedade de massa libera uma dupla e contrastante espiral. De um lado impulsiona ao máximo os processos de mercantilização das próprias relações humanas, mas por outro estimula inevitavelmente processos de repulsa intelectual (política, moral, cultura e de emancipação). A ação coletiva dos sujeitos políticos organizados torna-se decisiva para determinar o predomínio de uma ou de outra tendência. A sociedade de massa torna-se uma arena na qual todo dia cada indivíduo mede a sua própria subjetividade com esta dupla tendência geral. Daí também a dupla perspectiva de uma progressiva "barbarização" geral ou de uma progressiva "civilização" de massa. Daí resulta a socialidade conjunta do sujeito moderno e do seu destino; como disse Hermann Broch "Somos um Nós não apenas porque somos uma comunidade, mas porque nossas fronteiras se entrelaçam".

sistemas metropolitanos, pelos transportes, pelas comunicações, pela informação e pela própria difusão de massa assumida pelos direitos e pela cultura.

Na hodierna sociedade de massa, em suma, a eliminação dos bolsões de marginalização e das desigualdades não apenas materiais mas culturais torna-se um meio essencial para garantir também ao indivíduo culto e evoluído a fruição dos sistemas massificantes modernos sem ser massificado. Talvez o sistema mais eficaz seja a nossa relação individual com a televisão, cujos estereótipos são forjados precisamente referindo-se aos índices de audiência e satisfação dominados pela "cultura medíocre" destinada à massa. É claro que sem um grande esforço de tonificação cultural da grande massa parece já impossível o "bom retiro" do indivíduo. Na sociedade de massa todos são envolvidos.¹¹ Nela o desenvolvimento de cada um torna-se *já hoje* uma condição essencial para garantir o desenvolvimento de todos. A socialização que o velho socialismo limitava à economia e remetia a um incerto amanhã já opera hoje em toda a vasta esfera da quotidianidade existencial. Dela, falta, no caso, precisamente a consciência teórico-política sistematizada.

A interdependência crescente que se verifica na sociedade de massa é além disso multiplicada já em escala internacional pela emergência dos chamados "problemas globais" da humanidade: a "impossibilidade" de uma guerra na era das armas nucleares de extermínio, a necessidade de enfrentar coletivamente as "catástrofes ecológicas", assim como os problemas levantados pelas novas técnicas, a impossibilidade de combater a Aids, a droga e a violência organizada sem uma visão nova e "planetária", nascida no seio da primeira revolução industrial, assim como a antítese "seca" entre capital e trabalho assalariado.

O problema da "apropriação privada" é hoje dominado por poderosos instrumentos de orientação pública da economia mas também pela "superação planetária" dos problemas individuais-econômico sobre os quais foi modelado o Estado nacional e diante dos quais surgira a contestação "expropriativa" do socialismo. Por um lado, a democracia efetuou uma autêntica transferência dos problemas econômicos em termos político-jurídicos de soberania popular e de concreto exercício de liberdades constitucionalmente protegidas. Por outro, os perigos que ameaçam *do exterior* o Estado nacional são extremamente graves ainda que (por ora) menos individualizados e menos governáveis: é a própria vida que está ameaçada, a sobrevivência humana.

Registra-se em suma uma espécie de inversão geral e objetiva da relação entre *privado e público*. No passado, o baixo nível médio das esferas privadas impelia à contestação frontal das esferas privadas privilegiadas e fazia por isso com que se concebesse a esfera pública (o Estado nacional censitário monoclássista) como um puro instrumento de gestão do mundo privado (do proprietário ou do trabalhador). Hoje, na sociedade do bem-estar, a elevação do nível médio de vida suscita necessidades mais elevadas e impele a olhar bem mais além da esfera privada imediata, para os direitos políticos e para a democracia, mas também para os perigos "mais distantes" que provêm da esfera pública, seja ela estatal-nacional ou, ao contrário, internacional-planetária. A centralidade assumida pelo problema ecológico indica

O problema da "apropriação privada" é hoje dominado por poderosos instrumentos de orientação pública da economia mas também pela "superação planetária" dos problemas individuais-econômico sobre os quais foi modelado o Estado nacional e diante dos quais surgira a contestação "expropriativa" do socialismo.

precisamente o afirmar-se de uma consciência individual mais rica e mais sensível diante de perigos que pareciam remotos e incompreensíveis à vida quotidiana.

Não se quer absolutamente dizer que os processos de crescimento desta consciência comunitária mais elevada do indivíduo assediado pela sociedade de massa, pela crise do industrialismo e pelos perigos planetários avancem sem dificuldade. Pelo contrário: resiste na consciência de todos precisamente o velho mundo "oitocentista" que se limitava a contrapor propriedade privada e trabalho assalariado. Cresce todavia a *necessidade nova* de uma sociedade mais harmoniosa não apenas porque mais igual no plano material mas sobretudo porque mais aberta às dimensões imateriais da igualdade, ao reconhecimento da comum pertinência dos homens ao gênero humano. Aqui está a raiz da crise cultural das teorias políticas recebidas do século XIX. A globalização das interdependências sociais e planetárias se junta, em seguida, a outras conexões objetivas que invadem a vida quotidiana com o progresso técnico-científico criando um autêntico campo experimental para a aguda previsão que Simmel fez no início do nosso século: "O inteiro estilo de vida de uma comunidade depende da relação entre a cultura objetivada e a cultura dos sujeitos". Esta relação está hoje estreitamente orientada no sentido de que o tecido da cultura objetivada se adensou enormemente e assumiu uma espessura imprevista. Sem uma adequação da cultura dos sujeitos o mundo que foi construído (isto é, a cultura que nele se objetivou) é não apenas um perigo, mas corre verdadeiramente o risco de engolir e de abater a subjetividade individual. A observação foi feita recentemente por um outro sociólogo, Norbet Elias, que ressaltou precisamente a integração crescente da humanidade em uma escala objetiva e metapessoal e enfatizou que "a estrutura de personalidade vem atrás das mudanças sociais". A reorganização cultural da personalidade não é certamente um puro problema de psicologia social, mas torna-se já um problema central do desenvolvimento político. Sem colocar no centro da política os grandes problemas novos da cultura da sobrevivência do gênero humano será difícil governar o novo século. Em particular esta reorientação nos é já imposta pelo veloz desli-

¹¹ Trata-se de problemas que agora amadurecem tanto no Ocidente quanto no Leste, como atesta, por exemplo, o confronto entre dois "futurólogos" como o americano Toffler e o soviético Burlatski no volume editado em Moscou em 1988 *Novoe myslenie* (O novo pensamento).

zamento do próprio centro do desenvolvimento mundial para fora das regiões "evoluídas" (historicamente privilegiadas). Sem uma abertura humanista da cultura política será bastante difícil viver uma época de integração plurirracial na qual as diferenças historicamente acumuladas passarão a conviver lado a lado. A dificuldade será tanto nossa quanto de outros. E também isto prova o quanto é coessencial um desenvolvimento geral para a "vida boa" de cada um (12). E aqui ressalta a contribuição que hoje pode dar ao mundo inteiro a herança universalista da cultura européia.

OS RECURSOS NATURAIS

Concluindo, não penso que a novidade do nosso tempo possa satisfazer-se com uma pura e simples "mediação" entre o liberalismo e o socialismo que conhecemos no passado, ainda que seja certo que um e outro nos deixam importantes materiais reconstrutivos. Da cultura liberal é necessário acolher seguramente todo o patrimônio ligado à configuração e tutela do indivíduo livre, às tradicionais Declarações dos direitos, ao complexo sistema das instituições representativas e do garantismo técnico—constitucional do Estado de Direito. Da cultura socialista permanece essencial a atenção às "circunstâncias" em que o indivíduo é "situado" pela dinâmica histórico-social e por isso a atenção para a intervenção organizada dos indivíduos associados, para a modificação das circunstâncias sociais, para o primado do público na cultura do homem moderno.

Isto pressuposto, creio que não possam mais estar no centro do confronto velhos temas como o da propriedade privada ou da "expropriação dos expropriadores", resíduos de um economicismo arcaico, que subentendia as figuras especulares do Estado liberal dirigido por uma oligarquia eletiva e do Estado socialista dirigido por representações não verificadas dos trabalhadores. Toda esta temática é absorvida pelos grandes problemas de condução econômica do Estado democrático que há tempos não assume apenas a garantia da propriedade privada mas também a das grandes massas trabalhadoras. E é uma temática cada vez mais dominada pelo consenso dos cidadãos, medido pelo projeto elaborado pelas forças políticas que o organizam. O consenso, em seguida, remete aos *interesses* de cada indivíduo e de cada grupo mas também — cada vez mais — aos valores que eles expressam. O projeto remete por isso a um confronto que se fundamenta em análises diferenciais e em metas sócio-culturais diferentes. Por um lado e por outro a cultura eleva-se progressivamente ao centro da política: ou porque necessita ganhar consensos para as próprias opções ou porque necessita dar a estas opções fundamentais cientificamente sólidas. Ou por ambos os motivos, que formam um corpo a única grande tendência a confrontar a política com um mundo profundamente mudado e que ainda mudará.

Neste confronto os legados da cultura liberal parecem duramente marcados por uma visão individualista e cética em relação à possibilidade de construir uma comunidade humana mais integrada. Individualismo e ceticismo estão estreitamente ligados entre si e se conectam com uma filosofia racionalista que se resolve em um relativismo gnoseológico e ético. Nesta perspectiva a comunidade é "impossí-

O socialismo, pelo menos na parte teoricamente mais rica e vital da sua tradição, parece pelo contrário mais disponível a impulsionar o pensamento laico moderno para além da fronteira do relativismo cético.

vel" precisamente como articulação de uma ciência da sociedade. Exemplar, a propósito, permanece ainda o pensamento de Kelsen, que intercondiciona agnosticismo e democracia. Não é por isso sem fundamento a afirmação de Simmel segundo a qual "a concepção relativista do mundo parece exprimir, ou talvez mais corretamente, ser a condição atual de adaptação do nosso intelecto" ao tipo de relação sócio-econômica em que vivemos. E não é sem significado, para a política, que o pensamento liberal raciocine preferencialmente sobre os "limites", os "déficits" e as "promessas não mantidas" do que sobre as formas de expansão cultural da democracia.

UM NOVO SOCIALISMO

O socialismo, pelo menos na parte teoricamente mais rica e vital da sua tradição, parece pelo contrário mais disponível a impulsionar o pensamento laico moderno para além da fronteira do relativismo cético. Ainda que corra o risco de ressuscitar doutrinarismos muito perigosos, fornece no entanto elementos importantes para a impositação de uma visão da sociedade moderna entendida como um conjunto histórico estruturado por relações interindividuais não exclusivamente conscientes, isto é, como uma rede de interdependências não deliberadas e que foram todavia produzidas pela convivência social. Esta idéia da sociedade moderna como "formação econômico-social" confere à investigação uma orientação positiva muito mais consistente que o conceito weberiano de "tipo ideal". Enquanto Weber é induzido a ler os fenômenos sociais segundo tipos forjados exclusivamente por interesses culturais e por finalidades racionais, na outra perspectiva, que nasceu da complexa investigação de Marx sobre a sociedade moderna como sociedade capitalista de Estado representativo e de dinamismo atomista, torna-se possível estruturar um sistema de referência histórico-material, positivo — isto é — não meramente "ideal". Para este sistema de referência são certamente relativizados conceitos e categorias, mas tratando-se de um sistema de referência de arco histórico amplo e "tipificado" o historicismo que dele resulta não é de fato um historicismo "individualizante" nem a sociologia que dele nasce se reduz a mera "sociologia compreendente" (não explicativa). A possibilidade de *explicação* forma um corpo com a investigação sobre a própria sucessão dos tipos sociais na história enquanto "configuração" de relações, no interior das quais os indivíduos e ações adquiriram sentidos e significados histórica e socialmente definidos. Abre-se um leque de perspectivas culturais assimiláveis ao que se passa entre a relatividade (de Einstein) e o relativismo (protagórico).

Por outro lado o socialismo apresenta uma maior disponibilidade cultural para enfrentar os problemas do nosso tempo sem os condicionamentos ligados a uma tradição elitista e fundamentalmente anti-igualitária. Esta disponibilidade poderia permitir uma maior capacidade de formular programas políticos de *longo prazo*, ligações e formas de cooperação internacionais e metanacionais, iniciativas de contação e controle público do lucro diante de interesses gerais, operações desvinculadas da lógica do mercado, ações de promoções coletivas e comunitárias. Naturalmente trata-se de submeter à verificação esta disponibilidade e de obter uma revisão das formas históricas de socialismo que resultam negativas, e que todavia não deveriam comprometer um razoável otimismo acerca da possibilidade de alcançar formas de organização social e política mais moderna.

O socialismo na medida que herda tradições de solidariedade e cooperação entre os trabalhadores acima de toda divisão entre sexos, religiões, raça e nações, pode em suma predispor um campo de experimentação positivo para uma época que vê declinar ou serem postas em questões velhas categorias e velhos institutos e que ao mesmo tempo vê emergir novos sujeitos individuais e coletivos na cena da história. O importante é que ele abandone uma tradição repetitiva que, ainda hoje parece constrangida a escolher somente entre velhas fórmulas teóricas e entre alternativas políticas datadas. Há necessidade, pelo contrário, de um grande esforço teórico inovador para chegar, com base — certamente — nas aquisições passadas, a um diagnóstico tempestivo das características novas não apenas no capitalismo, mas também do Estado representativo nacional, das estruturas sócio-econômicas planetárias e das novas necessidades comunitárias.

Uma perspectiva de longo prazo e de cooperação mundial torna-se essencial para a política de uma época como a nossa e esta parece possível se se consegue estabelecer uma aliança sólida e não ambígua entres as três grandes forças que marca-

Uma perspectiva de longo prazo e de cooperação mundial torna-se essencial para a política de uma época como a nossa e esta parece possível se se consegue estabelecer uma aliança sólida e não ambígua entres as três grandes forças que marcaram nosso século: o trabalho, a democracia e a ciência.

ram nosso século: o trabalho, a democracia e a ciência. Trata-se de uma aliança não impossível posto que as tradições melhores do socialismo sempre a desejaram. Hoje esta aliança parece além do mais imposta por uma espécie de lógica interna que atravessa aquelas três forças. O mundo do trabalho há tempos ligou sua sorte à da democracia, na qual viu concretizar-se muitas das suas reivindicações. Ele também encarou a ciência com otimismo e sem vacilações, como força laica consagrada à modernidade. Por outro lado a democracia encontrou, nos momentos críticos da sua existência, um poderoso recurso defensivo e expansivo precisamente no mundo do trabalho e na laicidade da ciência. E enfim a ciência, enquanto visão coerentemente laica, sempre operou contra privilégios e preconceitos sociais e políticos.

Se o socialismo chegará a construir esta nova aliança entre trabalho, democracia e ciência, tutelando rigorosamente as características peculiares e a autonomia técnica de cada componente, o século que se anuncia poderia tornar-se menos convulsionado e tenebroso do que aquele que agora se encerra.