

As “três liberdades” e o marxismo*

NICOLA BADALONI

O “REINO DA LIBERDADE”

O belo ensaio de Stefano Petrucciani, publicado no último número de *Crítica Marxista*¹ analisa com acuidade o conceito de liberdade. A partir de N. Bobbio e I. Berlin o autor chega à idéia da distinção entre o sentido negativo desse conceito, como “ausência de impedimentos”, e o seu sentido positivo, considerado como “autogoverno de uma comunidade”. A primeira definição é criticável porque os obstáculos (de propriedade ou de outro tipo) que a sociedade impõe a si mesma, e, sobretudo, aos seus membros menos dotados de poder, são absolutamente claros; a segunda, exige o consenso de uma autodeterminação comum, e, portanto, uma retomada de decisões individuais que, para se tornarem *poderes* e não somente *direitos*, devem se integrar entre si. Nesse sentido, esta segunda definição recai, de qualquer modo, na primeira.

A liberdade negativa exige somente direitos iguais, enquanto que a positiva pede a legitimação de normas que conferem poder. Essa legitimação, equivalente à vontade manifesta da opinião pública, deve entretanto incluir as liberdades de discussão, imprensa e informação, as quais, mesmo tendo no liberalismo seu lugar de origem, são indispensáveis também para o surgimento de escolhas coletivas. É preciso, além disso, defende com razão Petrucciani, ampliar o conceito de democracia, incluindo nela aqueles aspectos cooperativos e comunitários que o socialismo e Marx introduziram na práxis do pensamento moderno, como crítica ao capitalismo, determinada pela historicidade deste último, e como transição para uma autodeterminação carregada de conteúdos.

Mas como chegar a isso se o preço a ser pago é o pouco valor dado à diversidade de talentos e ao tanto de *competitividade*, sem os quais o comunismo se torna igualitarismo tosco?² A resposta de Petrucciani é que a liberdade socialista deve ser um ideal ético, mas que possa, entretanto, se conciliar com a herança do “mundo mercantil”, e, dessa forma, se pôr em conexão com os ideais democráticos e com as práticas da seleção.

* Traduzido de *Crítica Marxista*, nº 2, 1992. Tradução de Giovanni Menegoz.

Concordo com Petrucciani a respeito de muitas de suas observações e referências, e da perspectiva da assunção dos princípios democráticos, entre os quais ele coloca, com efeito, a *responsabilidade solidária* com os nossos semelhantes. De resto, penso que Marx nunca tenha pensado numa *coupure* tão completa com a democracia. O que ele chama de “reino da liberdade” é a historicidade do modo capitalista de produção, cujos elementos de sustentação são o emergir de uma nova forma de convivência que pode reflorescer somente nas bases do reino da necessidade. A esse conceito marxiano Gramsci deu o nome de reestruturação *hegemônica* da nova sociedade, imposta pela técnica, demandada pela formação de individualidades ricas, não garantida pela história, mesmo assim necessária sempre que se queira evitar as saídas apocalípticas que, cegamente, estamos para deixar de herança às futuras gerações.

A crise do assim chamado “comunismo real” (isto é, da ilusão de queimar etapas históricas com o resultado involuntário de produzir regressões) serviu entretanto para colocar em plena evidência a crise econômica, intelectual e moral das sociedades democráticas (corrupção, exercício sem controle do poder, hipocrisias dominantes). A cifra pavorosa de 700 milhões de desempregados pode ser um elemento indicativo. A cultura contemporânea redescobre a metafísica sob a forma de *apatia*, de *indiferença* e *niilismo*, ou também de teorias do *destino*, incluídas na exaltação do *estar* (como se expressa E. Severino) ou num porvir de eventos temporais, dos quais o homem somente deve *escutar* o sentido, sempre em relação ao *estar* de um ser misterioso (Heidegger). Se Nietzsche combateu o niilismo, salientou, de outro lado, a vontade de potência, e J. Burckhardt, que em parte é um modelo para a análise de L. Canfora,³ apreendeu de modo genérico a mudança do existente ao se reportar àquilo que tinha acontecido “no III e IV séculos depois de Cristo”.⁴ O problema realmente atual, ao contrário, é o de direcionar os efeitos daquela “vontade de potência”, que a inventividade humana encerrou no maquinismo, para uma solidariedade diferenciada, que perca suas características ainda embrionariamente rústicas, desenvolvendo energias práticas de transformação correspondentes às características específicas de nossa época.

UMA FILOSOFIA EPOCAL

Por essa razão me interessei por um pequeno livro de J. P. Sartre (que *Crítica Marxista* mencionou em seu último número), onde o marxismo é definido como filosofia epocal, não auto-suficiente, mas *insuperável* (caso queira-se ainda usar essa significativa metáfora hegeliana) enquanto permaneçam as condições que determinam as desigualdades que o sistema produz e reproduz. É verdade, contudo, que esse conceito de epocalidade foi recusado por B. Croce, para o qual a universalidade se realiza nas novas “individualizações que ela sempre ultrapassa e produz”,⁵ e também sei muito bem que Sartre freqüentemente se engana a respeito dos modos de renovar essa concepção crítica, para ele historicamente insuperável. A sua proposta de fundo encontra-se, porém, com o tema gramsciano da verdade e historicidade do marxismo. A presença simultânea desses dois aspectos, mesmo criando dificuldade à sua penetração entre aquelas massas (e aqueles intelectuais) que ficaram presas, de maneira diversa, na “verdade absoluta” assegura ao marxismo pôr-se a salvo desta última, e marca, ao contrário, a transitoriedade que o tempo e o agir humano impõem também às estruturas mais sólidas.⁶

Poderíamos dizer então que o marxismo se refere a uma forma de verdade que exerce as funções de metalinguagem perante uma realidade histórico-empírica em evolução, que localiza criticamente nessa realidade a especificidade e os elementos de continuidade que, vez por vez, constituem os referenciais da linguagem-objeto? Eu responderia em sentido afirmativo, acrescentando, porém, que ao colocar a hipótese de sua própria superação o marxismo não se constitui como verdade metalinguística, percebe a historicidade dessa sua aquisição, vislumbra o surgir de novas metalinguagens, capazes de interpretar não somente as evoluções, mas também as desestruturações do existente e das novas formas entre as quais a realidade social pode organizar a si mesma.⁷

É preciso, além disso, defende com razão Petrucciani, ampliar o conceito de democracia, incluindo nela aqueles aspectos cooperativos e comunitários que o socialismo e Marx introduziram na práxis do pensamento moderno, como crítica ao capitalismo, determinada pela historicidade deste último, e como transição para uma autodeterminação carregada de conteúdos.

Eu gostaria, por isso, de objetar a Petrucciani que antes de aceitar o refugio na eticidade e na idéia regulativa, parece-me poder ver como tarefa atual para quem percebe ainda a insuperabilidade histórico-epocal do marxismo (e de seu referencial capitalista) a de se empenhar em um trabalho analítico e crítico que desenvolva nele a teoria e a prática. Como todos sabem, Marx distinguiu no desenvolvimento do modo capitalista de produção duas fases que denominou *subsunção formal e real*, a primeira correspondente à época da manufatura, a segunda à da grande indústria. Essas duas fases têm significado histórico, mas

também lógico, porque a segunda submete a primeira, mas se entrelaça com ela, se estrutura, isto é, em “situações” nas quais as novas variáveis se tornam dominantes e as velhas são subsumidas. Penso que quem tenha capacidade deveria tentar a análise histórica e lógica da terceira fase, não prevista por Marx, que domina hoje o nosso modo de viver. Ela resulta de um desenvolvimento do processo tecnológico baseado na informática e na robotização. Nessa fase lógico-histórica a possibilidade de controle das massas por parte das camadas dominantes teoricamen-

te se reforçou na medida em que diminuiu o peso específico da força-trabalho marxiana, aumentou o terciário e marginalizaram-se não somente os 700 milhões de desempregados, mas também populações inteiras e Estados. Hoje, estes últimos são submetidos a uma nova forma de dominação do capital, que tem entre suas características a de obrigar ao endividamento os povos coloniais do passado e a de um poder militar concentrado (pelo menos até agora) num dos Estados hegemônicos. A perspectiva da unidade européia, já motivada pela contraposição ao perigo soviético que hoje não existe mais, corre o perigo de se tornar uma espécie de “Santa Aliança”, na qual as divisões étnicas oferecem possibilidades fáceis de penetração econômica e cultural. Em outras palavras, a crise da forma do Estado nacional (um dos fatores com o qual o capitalismo tinha convivido junto à democracia e ao mercado) e o prevalecer da dimensão étnica na dimensão propriamente estatal em vastas zonas européias reabrem a tentação de experi-

ências imperiais.⁸ Quanto isso tenha de elementos antagônicos, cuja solução pode ser também a de dar novo vigor a impulsos democráticos, é problema historicamente ainda aberto.

UMA SITUAÇÃO NOVA

O que está acontecendo nos grandes centros metropolitanos do sistema exige da força-trabalho novas formas de serviços que pedem uma nova cultura individual e de grupo mais elevada e uma participação interna com vista à manutenção do modo de produção e da eficiência das instituições. Penso, entretanto, que novos espaços de liberdade podem ser vislumbrados em tudo isso. Porque trabalhadores dos diversos ramos produtivos e do terciário avançado deveriam renunciar a mostrar que um seu envolvimento, que por si só impõe uma formação intelectual e moral, exige contrapartidas fortes em termos de poder, tanto mais eficazes quanto mais democráticas? Pense-se somente no novo evento representado pela participação massiva das mulheres e na contribuição das inteligências menos conformistas e repetitivamente tradicionais que tal evento pode determinar daqui para frente.

Trata-se de uma situação completamente nova com relação à que tinha feito J. A Schumpeter⁹ dizer que a democracia, em seu conteúdo incompatível com o capitalismo, não poderia se manter a não ser por uma delegação incondicional e fideísta aos governantes. Hoje, o mundo do trabalho e a política em que este se inspira podem propor e impor escolhas que possuem caráter *empiricamente universal* (um exemplo típico pode ser o projeto mundial de contramedidas capazes de enfrentar a destruição ambiental em curso; outro, o da participação real, a partir de baixo, nos processos de transformação e reconversão das indústrias bélicas; outro ainda, uma pesquisa comprometida, apta para promover providências eficazes contra a pobreza e a fome). A presença dessas condições ameaçadoras, empiricamente universais, que exigem respostas em termos de escolhas práticas para abrir espaços para a continuidade e a melhoria da vida, parte de condições reais e não pode deixar de estar relacionada a contramedidas para uma nova distribuição de poderes e direitos. O agir é condicionado e as formas de liberdade precisam abalar e colocar de cabeça para baixo os pressupostos reais. Isto põe em discussão, do ponto de vista teórico, o princípio de Hume, segundo o qual o dever-ser e a razão como cálculo essencialmente instrumental não podem ser extraídos do ser. Max Weber assumiu essa

herança e, como observa com razão Petrucciani, Habermas e Apel reagiram a tal conclusão. Todavia, as normas comunicativas que eles propõem (como também a regra — mais fraca — da conversação, proposta por Rorty) não captam nenhuma escolha produzida pelas novas condições materiais emergentes. A liberdade tem limitações e Petrucciani acerta, seguindo Marx, quando mostra a forte presença da falsa consciência no conceito de liberdade negativa. Reapropriar-se daquelas objetivações, cujo controle os homens perderam, significa hoje abrir as mentes de grandes massas frente à realidade material e espiritualmente ameaçadora. Isso não significa necessariamente, como tem sido defendido, criar novas formas de “medos” a serem usadas para o controle social, mas pode, ao contrário, romper o caos sufocante que nos ameaça, recorrendo-se a novas formas de liberdade, não ligadas a novos medos, mas a uma ampliação da racionalidade.

UMA SOCIEDADE COMPLEXA

Ainda pode-se objetar que uma sociedade complexa é, por sua vez, um empecilho a esses projetos. Mas se esse obstáculo existe e torna difícil um tipo de escolha que ultrapasse o caráter setorial, ele denuncia os limites de um gênero de racionalidade pura, fundada em valores sobrepostos às condições reais que se movem em um terreno puramente abstrato, e confirma a necessidade de se pôr em primeiro plano aquelas condições empiricamente universais, antes citadas, a partir das quais devem se dar as escolhas. Do mesmo modo, portanto, é preciso uma nova aliança entre as análises racionais e científicas dessas condições e os movimentos de massa que saibam transformar os projetos em impulsos reais de renovação. Um exemplo de que, superados determinados limites de injustiça, as sociedades complexas não podem se constituir em obstáculos absolutos a antagonismos distintos, é dado pelo que acontece nestes dias na Alemanha, onde movimentos de luta superam a fragmentação originada pela complexidade e não impedem a unidade dos trabalhadores lotados nos diversos setores da sociedade. Um outro exemplo, que está à vista de todos, é a reação violenta à injustiça que está assolando centros vitais da sociedade americana, onde a democracia de tipo tradicional é posta em crise por rebeliões justificadas das etnias e raças excluídas da participação democrática. A velha Europa, ao contrário, parece ainda sentir o efeito do fascínio daquele tipo de protesto contra a corrupção e a marginalização que tem claros sinais de direita. A direção que o movimento vem assumindo parece-me depender, em

grande parte, da incapacidade das forças progressistas de retomarem, nas novas condições, a sua função específica de análise do existente e de projetos de práticas correspondentes.

Parece-me importante lembrar, nestas curtas notas, também outro motivo que diz respeito ao desenvolvimento da filosofia clássica alemã nos pontos altos alcançados por ela. Todos conhecem as fontes do pensamento de Marx; a elas é preciso acrescentar também a reflexão de L. Feuerbach, seja pelo que concerne à crítica ao idealismo, seja pelo que diz respeito ao mundo fantástico das potências ultraterrenas, por ele imobilizadas nas necessidades antropológicas. Hoje, também nesse terreno, as coisas mudaram muito e os sonhos se aproximaram da terra para, depois, afastarem-se dela novamente sob a forma nefasta da droga, aqui assumida seja como símbolo de uma cultura da marginalização, seja porque transformada por muitos no substituto do fantástico reino celestial. A crítica, portanto, pode se reapresentar de novas maneiras, que têm como condição a retomada do gosto de viver.¹⁰ Trata-se de ultrapassar, crítica e praticamente, o nihilismo, não somente com a solidariedade elementar (mas sempre exemplar) da comunidade, mas dando novamente sentido a uma luta por uma sociedade diversa, da qual tentei traçar alguns pressupostos.

A SOCIEDADE COMUNISTA

O fim dessa luta, provavelmente, é ainda o *comunismo* como organização social fundada não somente na cooperação, mas também na seleção, que Gramsci demonstrou possível, mesmo nas condições de uma sociedade de massa,¹¹ apesar que esta, em sua forma, se apresenta mais difícil e complexa porque mais diversificados são os setores em que se manifesta. Esse tema da seleção está estruturalmente ligado ao tema marxiano da formação de “individualidades ricas”, muito diferentes daquelas propostas pela sociedade liberal. A competição intersubjetiva permanece portanto essencial, mesmo se ausente as crueldades e condenações irrevogáveis unidas ao fenômeno da marginalização. Os termos centrais do problema permanecem os do trabalho, não mais subsumido ao capital, mas ciente de suas capacidades autônomas, reformadoras e competitivas; os de uma democracia não mais dirigida a fazer do trabalho mera demanda agregada do consumo de massa, mas alçado a instrumento regulador, conservador e distribuidor do sistema mundial.

Há forças para realizar tudo isso? Pode o comunismo democrático ser força hegemônica lógico-histórica,

capaz de análises de situações reais, portador de transformações, garantia de segurança para as futuras gerações e, ao mesmo tempo, aberto às competições e antagonismos? Os impulsos do marxismo, como filosofia epocal insuperável, podem contribuir para esse caminho. Nada é garantido, mas se o Apocalipse ameaça é preciso todavia saber superar o localismo em direção a uma dimensão empiricamente universal. Aceito, portanto, a análise sobre as “liberdades”, proposta por Petrucciani, com a condição, porém, de que tais liberdades se insiram naquela ultrapassagem hegemônica, da qual Gramsci nos deu uma imagem ainda opaca, mas fecunda, com vista a novas pesquisas. A dissolução do assim chamado comunismo real e os acontecimentos europeus e americanos destes dias são um aviso.

NOTAS

¹ Cf. Stefano Petrucciani, “Tre concetti di libertà”, em *Critica Marxista*, nº 1, 1992. [Publicado em *Novos Rumos*, Ano 12, nº 26, São Paulo, Instituto Astrojildo Pereira, 1997, pp. 10-16.]

² Sobre o comunismo toscano ver K. Marx, “Manoscritti economico-filosofici”, em K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III (Roma, 1976), p. 323.

³ Veja-se o seu interessante livro intitulado *Marx vive a Calcutta* (Bari, 1992), p. 12.

⁴ J. Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale* (Firenze, 1985), p. 219.

⁵ B. Croce, “Epoche cronologiche e storiche”, em *La storia come pensiero e azione* (Bari, 1939), p. 299.

⁶ “Se a filosofia da práxis afirma teoricamente que qualquer ‘verdade’ aceita como eterna e absoluta teve origens práticas e representou um valor ‘provisório’ [...] é muito difícil fazer compreender ‘praticamente’ que uma interpretação como essa é válida também para a própria filosofia da práxis sem sacudir aqueles convencimentos que são necessários para a ação” (Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q 11 (Turim, 1975), p. 1.489).

⁷ Sobre esse ponto, ver os velhos e novos livros de H. Putnam. Para o segundo Putnam saliento *La sfida del realismo* (Milão, 1991): “[...] o realismo interno consiste, no fundo, somente em insistir que o realismo não é incompatível com a realidade conceitual” (*Ibid.*, p. 30). Como o pragmático Putnam chega a esse resultado seria impróprio dizer. Suficiente é dizer que a história exercita em tudo isso uma função importante.

⁸ Sobre esse assunto ver E. Balibar-I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue* (Roma, 1991), e E. Balibar, *Les frontières de la démocratie* (Paris, 1992).

⁹ J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia* (Milão, 1964), p. 242.

¹⁰ Refiro-me, em particular, ao último Feuerbach, subestimado sem razão por Marx, que conclui de modo materialista sua crítica da relação entre cristianismo e filosofia especulativa. Ver, em particular, o conjunto de textos que, aliás, devem ser considerados como partes integrantes das obras precedentes de Feuerbach, *Kleinere Schriften*, I (1851-1866), em *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Werner Schuffenhauer (Berlim, 1972).

¹¹ Veja-se A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q 7, cit., p. 862, onde se lê que o tema da “luta entre conformismos” pode expressar novos grupos dirigentes com qualidades correspondentes às mudanças. A seleção, em Gramsci limitada aos políticos, pode ser estendida a toda a sociedade.