

## Liberdade: Liberal ou Libertária?\*

Minhas primeiras palavras serão de agradecimento aos organizadores dos Encontros Internacionais, pelo convite que me fizeram, oferecendo-me uma tribuna prestigiosa, ocupada antes de mim por tantos oradores ilustres, que não posso deixar de sentir um certo orgulho ao usá-la agora. Alguns espíritos maliciosos acusariam erroneamente esses Encontros de manter ligações com o *establishment* genebrino ou suíço; esses críticos deveriam reconhecer, quando menos, que esse *establishment* tem demonstrado tal sabedoria, clarividência e imparcialidade que conseguiu reunir, nos piores momentos da guerra fria, interlocutores provenientes de todas as partes da Europa, do Oriente como do Ocidente. Ainda este ano, manteve o que já constitui uma tradição de vinte anos, e que continua a ser válida nesta época de contestação.

Depois deste agradecimento, um pedido de desculpas. Muitos dos que me ouvem receberam provavelmente o resumo desta conferência, que redigi há algumas semanas. Peço-lhes o favor de não seguir esse resumo muito de perto. Depois de escrever o resumo, preparei um texto longo demais, que não poderia ler aqui sem impor à minha audiência uma prova que até mesmo os não-contestatários teriam razão de julgar intolerável. Decidi portanto, nos últimos dias, improvisar — com todos os riscos implicados pela improvisação sobre tema tão delicado, diante de público tão numeroso, numa atmosfera tão carregada de paixões prontas a explodir.

Vamos limitar-nos, portanto, ao essencial. Qual é o tema desta conferência, intitulada: “Liberdade: Liberal ou Libertária?” Ninguém duvidará que este título me foi sugerido pelos acontecimentos dos últimos

---

\* Publicado em *La Liberté et l'Ordre Social*, Rencontres Internationales de Genève, 1969, Éditions de la Baconnière, 1969.

anos. A nova esquerda fez uma aparição espetacular no campo ideológico; participa agora dos debates filosófico-ideológicos que se desenrolam, permanentemente, dentro das sociedades modernas. Resta saber sob que ângulo me proponho a abordar este debate.

Tinha dedicado um livrinho, há cerca de seis anos, não à liberdade, mas às *liberdades* — à dialética das liberdades formais e das liberdades reais. De um lado, as liberdades pessoais e políticas; de outro, as liberdades sociais, ou direitos sociais. É uma dialética do liberalismo tradicional e da crítica socialista ou, como veremos logo, da liberdade-direito e da liberdade-capacidade efetiva de exercer um direito. Nesse livro, propus-me a mostrar que os regimes democráticos podiam ser definidos, não por meio de *uma* definição da liberdade, mas através de um diálogo permanente cujos interlocutores defendem uma variedade de definições da liberdade ou das liberdades. Este diálogo se confunde, quando traduzido em instituições, com a dialética das liberdades. Digamos ainda que o diálogo sobre as definições da liberdade elucida as lutas políticas ou sociais através das quais se desenvolvem as liberdades, quando há condições favoráveis.

Ao mesmo tempo, sustentava a tese, propriamente política e não-literária, de que a síntese democrático-liberal representa, na Europa de nossos dias, *nas sociedades industrialmente avançadas* (insisto neste ponto: não tratarei aqui das sociedades que chamamos, pudicamente, de “subdesenvolvidas”, ou “em vias de desenvolvimento”), a expressão mais satisfatória — ou menos insatisfatória — do ideal liberal. Esta síntese democrático-liberal me parecia ter predominado intelectualmente sobre as versões conhecidas atualmente dos regimes que se dizem socialistas. Quero precisar: trata-se de uma vitória apenas intelectual, que não implica uma vitória histórica para os que não se julgam “confidentes da providência”.

Desde a desestalinização de 1956 e a admissão do culto da personalidade, os marxistas do Ocidente desistiram de apresentar os regimes europeus de tipo soviético como realizações exemplares *da liberdade*, ou como a efetivação *das liberdades*. Não deixaram contudo de justificá-los, com outros argumentos. Conforme procurei demonstrar em outro livro (*As Desilusões do Progresso*), a sociedade moderna não tem como único projeto a liberdade ou as liberdades. Ela pretende ser *produtivista e igualitária*. A ambição de Prometeu, a denúncia das desigualdades econômicas ou sociais não excluem, em teoria, o respeito às liberdades pessoais ou à cidadania burguesa. Esses objetivos porém nem sempre parecem compatíveis. No fim do debate ideológico da guerra fria, ao começar a década de 1960, as sociedades ocidentais, por mais diversas que fossem, pareciam ter chegado a uma conciliação tolerável ou, mais precisamente, à combinação mais avançada — se me é permitido recorrer a um modismo do pensa-

mento historicista. Tinham “recuperado” uma parte da crítica socialista, reconhecendo-lhe uma certa legitimidade e esforçando-se por rejeitá-la, dando-lhe razão; ou, se se preferir, dando-lhe razão ao executar determinadas reformas que sugeria.

Esta é, pois, a pergunta para cuja resposta procurarei reunir nesta conferência alguns elementos: a “nova esquerda” marca uma nova etapa da dialética da liberdade? A síntese democrático-liberal deve responder ao seu desafio, como respondeu à contestação da “velha esquerda” pela auto-reforma, “recuperando” em consequência pelo menos alguns dos seus contestadores?

Uma última observação antes de começar nossa análise: empregarei a palavra “liberdade” principalmente no plural, na sua acepção política e social. Seguirei, portanto, uma ordem inversa à de Paul Ricoeur, partindo do sentido político e social para chegar a algumas observações, breves e insuficientes, sobre o sentido filosófico do termo.

Correndo o risco de passar por “unidimensional” postularei, no ponto de partida, uma definição analítica (objetiva, por assim dizer) das “liberdades”. Sou livre de fazer isto ou aquilo, de escolher minha conduta, se os outros não me obrigam, coagem ou impedem com a ameaça de sanções. Sou livre de freqüentar a igreja ou de não freqüentá-la: ninguém tem a *capacidade* de me impedir, se eu desejar freqüentá-la ou a *capacidade* de me coagir, se não quiser fazê-lo. Ninguém tem o direito de me punir se eu for à igreja ou deixar de ir. Assim se define a liberdade religiosa ou, mais precisamente ainda, a liberdade da prática religiosa.

Por mais primitiva que seja, esta definição evidencia imediatamente o caráter complementar das liberdades e proibições. Para que eu seja livre de ir ou de deixar de ir à igreja, é preciso que os outros não possam ou não tenham o direito de me impor uma proibição. A proibição de ordenar e de vedar limita o domínio do que é permitido. A liberdade de uns deriva das proibições impostas aos outros. Há uma frase célebre de Tocqueville que implica definição semelhante: “Os próprios déspotas não negam que a liberdade seja excelente; apenas, só a desejam para si mesmos, e sustentam que todos os demais são absolutamente indignos dela. Portanto, não há uma diferença a respeito da opinião que se tem da liberdade, mas sim sobre o valor maior ou menor que se atribui aos homens”.

Para simplificar a análise, vamos ater-nos à proibições e distinguir três categorias delas, facilmente discerníveis numa sociedade como a nossa. Em primeiro lugar, as proibições impostas pelo Estado, as leis ou os inumeráveis regulamentos que limitam nossa liberdade de ação — quando, por exemplo, queremos atravessar uma rua ou ultrapassar com um veículo determinada velocidade. O Estado mais liberal multiplica os impera-

tivos (serviço militar, pagamento de tributos) e interditos (proibição de fazer justiça pelas próprias mãos, de usar violência contra os outros, etc.), que traçam o quadro dentro do qual se desenrola a vida social — a competição e a cooperação entre os indivíduos —, delimitando o domínio reservado onde cada um é juiz exclusivo da sua conduta, dono de si mesmo e das suas escolhas. Em matéria de religião, que é hoje assunto privado, o Estado garante minha liberdade, vedando aos outros a proibição e a imposição.

Mas, o que o Estado não proíbe, a sociedade pode proibir, pela ameaça de sanção executada pela opinião pública — não pela polícia. Numa pequena cidade cuja população pratica a religião de forma unânime e intensa, quem não vai à igreja aos domingos sofre o peso da reprobção coletiva. Os imperativos e interditos sociais precedem as leis, as apóiam e completam. O liberalismo teme a tirania da maioria como a tirania do Estado, uma vez que aspira às liberdades do *indivíduo*. O sociólogo denomina de *controle social* o sistema de normas que definem e garantem o modo de conduta socialmente tolerado, cuja autoridade é sustentada por sanções de diferentes tipos — desde a reprobção difusa até a exclusão do grupo ou o linchamento. Todas as coletividades defendem sua existência contra a ameaça dos desvios ou as heresias consideradas perigosas.

Originadas no Estado ou na sociedade, as proibições precedentes podem ser consideradas como “externas”, pois a ameaça de sanções vem de fora, e elas são executadas eventualmente por outros. A uma categoria diferente pertencem as proibições interiores — aquelas que, em cada um de nós, limitam nossa liberdade sob pena não de sanção estatal ou social, mas da que nós próprios nos imporíamos: a vergonha, o remorso, o sentimento de culpa. Essas proibições interiores constituirão também um limite ou condição da nossa liberdade (empregada aqui no singular, na acepção filosófica)? É muito cedo para dar uma resposta. Provisoriamente, devemos contentar-nos em lembrar um fato da experiência: tais proibições interiores resultam, o mais das vezes, de normas sociais interiorizadas. A consciência de cada um recebe, desde muito cedo, a marca dos julgamentos que os pais e toda a coletividade fazem sobre o bem e o mal, as ações nobres e vis, desprezíveis e admiráveis. A psicanálise e a sociologia questionam o próprio processo de socialização: o indivíduo que se julga livre não estará dominado inconscientemente por essas proibições internas, que leva consigo? E uma pergunta legítima, mas perigosa: toda socialização parece implicar um sistema de normas que limita, do interior, a liberdade de escolha. Quem poderia agir como árbitro da servidão e da liberdade, se se retirasse esta função da consciência individual?

Deixemos de lado, por um momento, estas indagações, para tentar

extrair as consequências da definição. O observador que se abstém de uma definição filosófica da liberdade dirá que existem *liberdades*, não uma *liberdade*. O domínio do permitido, dentro do qual o indivíduo escolhe sua conduta, é limitado por imperativos e proibições. Só posso gozar de uma permissão graças à “proibição de proibir” imposta aos outros (e que às vezes chega a provocar sua indignação). Nos Estados Unidos, por exemplo, as leis sobre direitos civis retiraram dos proprietários de hotéis a liberdade de vedar o uso dos seus estabelecimentos aos negros, assegurando ao mesmo tempo a estes últimos a liberdade de hospedar-se em *todos* os hotéis.

Esse exemplo nos permite entender porque na disputa entre o singular e o plural a liberdade e as liberdades, os revolucionários e os contra-revolucionários, estes últimos podiam ter razão, analiticamente, sem tê-la, contudo, historicamente. O que os revolucionários chamavam de *liberdade* se decompõe, pela análise, em muitas liberdades — trate-se da prioridade ou da igualdade perante a lei. Há certas liberdades, contudo, que representam o conteúdo da *liberdade* em cada momento da história, em função das idéias dominantes.

Sem que seja preciso recorrer a essa interpretação histórica, a liberdade dada a alguém, graças à proibição imposta a outrem, pode ser justificada analiticamente. A liberdade de acesso, reconhecida aos negros, afirma o princípio da não-discriminação, da igualdade. A liberdade do negro se presta à universalização; a liberdade do proprietário de recusar o acesso ao seu estabelecimento devido à cor da pele não pode escapar à particularidade, ao arbítrio. Os direitos civis — uma batalha que foi ganha intelectualmente, mas não socialmente — provêm da *liberdade* dos revolucionários do século XVIII, do Iluminismo: eliminam *liberdades* particulares usufruídas por algumas pessoas, privilégios, para garantir a *todas as liberdades* exigidas pela igualdade perante a lei.

Descobrimos, ao mesmo tempo, até que ponto são reais as liberdades formais — elas asseguram a todos garantias e possibilidades efetivas. Montesquieu considerava a segurança como a forma primordial — mínima, por assim dizer — da liberdade. Ora, a segurança do indivíduo exige que a liberdade das outras pessoas privadas e das pessoas públicas seja limitada por regras de ação. Só pode haver segurança para os cidadãos, se a liberdade da polícia ficar subordinada a normas precisas e à autoridade dos magistrados. Só posso ter um domínio reservado, dentro do qual sou dono de mim mesmo, se a lei proibir aos outros — Estados e pessoas públicas e privadas — violar esse domínio, insidiosamente ou pela violência. A liberdade-segurança se fundamentará sempre na proibição, pelo império da lei, de que me proibam certas ações, ou de que me obriguem pela vio-

lência; enquanto as sociedades humanas não se transformarem radicalmente, tornando-se em sua essência pacíficas, continuará a ser assim. O *Rechtsstaat*, Estado de direito, retira dos responsáveis pelo Estado, e da polícia, a liberdade de proibir os cidadãos de se reunirem, de se organizarem, de se manifestarem. A liberdade do governante, cerceada, corresponde à liberdade dos governados acrescentada. Ninguém defendeu com eloquência mais apaixonada a liberdade de imprensa do que Karl Marx. A sociedade “repressiva” do Ocidente deixa aos profetas da contestação a liberdade de pregar o evangelho da libertação.

Se é fácil demonstrar analiticamente a eficácia das chamadas liberdades formais, o mesmo não acontece com o relacionamento entre as leis — os imperativos e interditos — e a liberdade do cidadão. Quando obedeço às leis comporto-me como um escravo ou sou livre? Ao me ordenar, ou proibir alguma coisa, as leis me retiram a liberdade de escolha. Contudo, sem elas não poderia gozar de minhas liberdades, já que elas exigem a “proibição de me proibir”. A liberdade — escolha ou domínio reservado — me obriga logicamente a querer o sistema das leis sem o qual ela desapareceria. A menos que rejeite a universalização possível das minhas liberdades, que renuncie ao ideal de uma sociedade onde as liberdades de cada um não excluam as liberdades alheias, preciso obedecer às regras sociais, na medida em que elas me parecem ajustadas aos valores da coletividade. É uma obediência que não significa servidão, desde que, enquanto cidadão, tenha jurado obedecer às leis do Estado e, em especial, à lei maioritária.

Os filósofos procuraram, de muitos modos, conciliar a liberdade do indivíduo e a obediência do cidadão. Para não eliminar radicalmente a liberdade-escolha ou a liberdade-domínio reservado, buscaram resolver sua aparente contradição pela livre escolha da necessidade, pelo contrato social — para retomar o conceito de Rousseau — ou pelo juramento, para usar o vocabulário de J.P. Sartre em *Crítica da Razão Dialética*. Submeto-me livremente à lei da maioria e concedo à coletividade o direito de me obrigar a ser livre, isto é, de me obrigar a aceitar a decisão da vontade geral, cuja legitimidade reconheci antecipadamente. Por outro lado, o revoltado, usando vocabulário diferente, jura fidelidade e se protege contra sua própria liberdade-escolha. O grupo poderá puni-lo impiedosamente se deixar de cumprir o que prometeu: a fraternidade revolucionária não dispensa o terror.

Deixemos estes argumentos filosóficos para retornar a uma análise mais próxima da experiência ordinária. Se o cidadão se empenhasse em obedecer só às leis, reconhecendo a legitimidade do Estado, se (como sonham os liberais) uma sociedade livre se definisse exclusivamente pela so-

berania das leis (ou de regras gerais), a antinomia tenderia a se resolver. Na verdade, porém, todo Estado se manifesta como vontade, com um elemento de arbitrariedade — sobretudo no seu relacionamento externo. As leis determinam as condições da luta pelo poder, porém, em última análise, em todos os regimes conhecidos, a política se define pelo domínio do homem sobre o homem, não pela exclusiva subordinação de todas as pessoas à lei. O regime mais impecavelmente constitucional deixa a uma ou a algumas pessoas a responsabilidade por decisões que comprometem toda a coletividade (mesmo se não quisermos tomar o exemplo mais evidente: a decisão sobre a paz e a guerra). Ora, no universo político como ele vem existindo através dos séculos, como se pode defender a liberdade do cidadão, ressaltando naturalmente o caso de guerra?

A dialética da liberdade e da obediência — não só às leis, mas aos governantes eleitos de acordo com a lei — comporta pela sua natureza um componente trágico. Em que momento o Estado ao qual jurei obediência trai sua vocação de tal modo que me libera daquele juramento? A partir de 1933 alguns alemães se propuseram essa pergunta. O mesmo fizeram os franceses em 1940, quando surgiu o governo de Vichy, e novamente, no pós-guerra, a propósito da questão da Argélia.

Essas situações-limite elucidam a antinomia fundamental: não posso gozar de certas liberdades fora das instituições; portanto, logicamente não posso reivindicar liberdades rejeitando ao mesmo tempo as restrições que as tornam possíveis. Isso não quer dizer que aceite necessariamente as instituições particulares que encontrei, já existentes, ao adquirir consciência política; não quer dizer também que aprove o modo como os governantes estejam usando sua liberdade de decidir em nome de todos. Em abstrato, não se pode dizer em que momento passo a ter o direito de recorrer à ilegalidade ou à violência.

As liberdades formais não se reduzem a meras ilusões, ou a aparências desprovidas de significação. Por outro lado, não constitui o conteúdo da liberdade hoje e para sempre, isto é, o conjunto das permissões e proibições que responde plenamente à aspiração dos homens de escolher sua própria existência. De fato, a concepção liberal da liberdade sofreu a crítica socialista, que contribuiu efetivamente para desmascarar o que a ideologia liberal tendia a ocultar. Já tive oportunidade de demonstrar, com pormenores, como as revoltas operárias e a crítica socialista contribuíram para transformar os regimes capitalistas e as ideologias liberais. Vou limitar-me aqui a um resumo muito grosseiro:

1) Para que o cidadão seja efetivamente livre de fazer qualquer coisa não basta que a lei proíba aos outros, e ao Estado, sob ameaça de alguma sanção, que o impeçam disso — é preciso que o cidadão disponha dos

meios materiais necessários. Não importa que todos os ingleses tenham gozado da liberdade de enviar seus filhos a Eton — esse direito era puramente fictício, até que o recrutamento das escolas privadas, caras e prestigiosas, fosse ampliado por meio de bolsas de estudo. De um modo mais geral, a liberdade que a lei garante (pela “proibição de proibir”) exige, em certas circunstâncias, a intervenção do Estado para que a maioria dos indivíduos possa exercê-la. Passa-se da liberdade *negativa* (não-impedimento pela ameaça de sanção) à *positiva* (capacidade de fazer). O ensino gratuito deu às famílias a capacidade de enviar seus filhos à escola; até então, elas tinham esse direito, mas não os meios que lhes tornassem possível o exercício correspondente.

2) A supressão da intermediação que na França acompanha o reconhecimento dos direitos individuais exerce, em certas circunstâncias, um papel favorável aos poderosos. Se a lei só leva em conta o contrato entre o empresário e cada um dos seus trabalhadores, a desproporção de força entre os contratantes deixa o mais fraco ao sabor da potência quase discricionária do detentor dos meios de produção. Nesse caso, a liberdade dos indivíduos está condicionada à potência da coletividade que os engloba, ao se associarem. Não há dúvida de que a liberdade de associação é parte integrante das liberdades individuais; contudo, subsiste uma antinomia virtual entre a tendência individualista — a liberdade garantida pela lei ao indivíduo — e a tendência coletivista — a liberdade concedida aos grupos, às custas do direito de heresia ou da indisciplina individual: para fazer face ao patronato, o sindicato precisa restringir a liberdade que têm seus membros; precisa impor-lhes, sob ameaça de sanção, uma certa disciplina. Ao exercer o direito de fiscalizar o engajamento dos trabalhadores, o sindicato adquire força, mas ao mesmo tempo reduz certas liberdades dos indivíduos.

3) Essa antinomia leva a uma outra oposição decisiva: as liberdades pessoais ou intelectuais eram a princípio postuladas em oposição ao Estado. Este último aparecia permanentemente como a contraliberdade, a ameaça suspensa sobre a integridade das pessoas. Essa visão pressupunha, por assim dizer, uma harmonia preestabelecida entre a ordem social e a liberdade. A legislação estatal e as relações de potência social não poderiam impedir os indivíduos de exercerem as liberdades às quais tivessem direito. Na versão marxista, o pensamento socialista foi até ao fundo da crítica da ordem social: a propriedade privada dos meios de produção em si mesma ou a competição implicada pelo sistema de mercado trariam a servidão do grande número ao poder de uns poucos ou à tirania do próprio sistema, entregue a um dinamismo sem freio e sem direção.

Os defensores da síntese democrático-liberal admitem, em sua

grande maioria, a validade do primeiro argumento: os indivíduos devem possuir os meios de exercer certas liberdades. A maior parte dos direitos econômicos e sociais derivam logicamente da distinção entre a liberdade como não-proibição e a liberdade como capacidade. Derivam também do esforço destinado a atenuar os rigores da casualidade social. A segurança social dá os meios para exercer a liberdade de receber cuidados médicos; a indenização de desemprego e o auxílio-doença defendem o indivíduo da escravidão que lhe imoria a perda da saúde ou do emprego, se permanecesse “livre” de enfrentar tais dificuldades por si só, lutando contra circunstâncias independentes da sua vontade.

Por outro lado, a crítica das formas extremas do individualismo leva à legislação sindical de nossos dias. Na Europa ocidental e nos Estados Unidos as organizações operárias têm um estatuto jurídico reconhecido: a lei protege (ou procura proteger) os delegados sindicais. Há muito que as negociações salariais não se desenrolam mais entre empresários seguros da sua potência e trabalhadores desvalidos, conscientes da sua impotência — elas se fazem agora entre órgãos coletivos de potência menos desigual.

Desde a guerra as economias ocidentais não sofreram depressões comparáveis à da década de 1930; em todos os países, mesmo na Grã-Bretanha, a taxa de crescimento do produto nacional ultrapassou a taxa média observada no curso do século passado e durante as primeiras décadas do século XX. Estes resultados foram obtidos sem sacrifício das liberdades pessoais e individuais (pelo menos nos países industrialmente avançados). No fim da década de 1950, o “grande debate” entre a democracia capitalista e o regime soviético dava uma vantagem ao liberalismo ocidental, portanto, ao liberalismo renovado pela aceitação parcial da crítica socialista.

Certamente o Estado — legislador da segurança social e garantidor dos direitos sindicais — não nos parece mais um monstro que devora nossas liberdades. Mas o Estado totalitário, stalinista, que deporta milhões de *kulaks* para acelerar a coletivização das terras e, durante os expurgos, aprisiona milhões de cidadãos por razões que permanecem ainda hoje misteriosas — o Estado que se confunde com a vontade arbitrária de um só homem, de um homem solitário, no centro de um círculo mágico de terror, — esse Estado-Minotauro merece de fato o temor e o ódio que os liberais de outrora dirigiam a qualquer tipo de Estado. O regime democrático (ou a liberdade política) reavê assim o valor que o costume pode deixar de lhe reconhecer, mas que uma simples observação dos Estados ilimitados e autoritários basta para pôr as coisas no seu lugar.

Deliberadamente deixei de mencionar, entre os argumentos da crítica socialista, a futilidade dos procedimentos eleitorais e das instituições re-

presentativas. E um tema que pertence só ao marxismo-leninismo, conforme ele se manifesta depois de 1917. Não há dúvida de que a denúncia do “cretinismo parlamentar” remonta a Marx e a Engels. Até 1917 os marxistas se punham de acordo para não confundir a democracia parlamentar com a democracia socialista; admitiam a eventualidade da tomada do poder, da revolução violenta, da suspensão da legalidade, da eliminação temporária das assembleias eleitas e até mesmo do *Estado de direito*. Contudo, nem os socialistas, nem os marxistas conheciam, antes da experiência russa, o Estado associado a um partido único, baseado numa verdade oficial. Nenhum marxista teria justificado a supressão por muito tempo da liberdade de imprensa, da liberdade de oposição. Nenhum marxista teria imaginado que um dia o socialismo se confundiria, segundo a teoria proclamada oficialmente, com o papel predominante do partido, isto é, com a proibição do direito de oposição e de associação política.

A crítica socialista da democracia parlamentar encontra sua origem filosófica nos textos de juventude de Marx (especialmente *A Questão Judaica*). O cidadão não participa da universalidade do Estado, senão de forma conceitual mediante eleições que ocorrem em intervalos regulares. Na sua vida diária, que se desenrola dentro da sociedade civil, do sistema de necessidades, ele não se afasta do universo das particularidades, está sujeito à lei do empregador e do mercado. Só se realizará se atingir, na sociedade civil, a mesma universalidade existente em termos políticos abstratos.

Essa oposição entre a imanência do trabalho e a transcendência do Estado (transposição da crítica de Feuerbach à religião) sugere a insuficiência da democracia parlamentar e dos procedimentos eleitorais para assegurar a participação genuína do indivíduo na comunidade e no Estado. Não resolve o problema sócio-político das instituições que poderiam assegurar tal participação. Os textos sagrados do marxismo abriam duas perspectivas: a do jacobinismo e a da Comuna de Paris de 1871, ambas encarnações possíveis da ditadura do proletariado; o marxismo-leninismo escolheu a primeira, um superjacobinismo, com o partido constituindo desde logo a vanguarda revolucionária do proletariado, atuando em seguida como intérprete oficial da ideocracia e detentor da legitimidade.

Está claro que a experiência soviética não prova que as sociedades modernas precisam escolher entre dois modelos — e apenas dois: o *Estado de partido único*, ameaçado pela degenerescência burocrática, pela tirania de um homem, e o *Estado multipartidário*, com assembleia representativa. Mas a história do século XX mostrou que o desaparecimento do multipartidarismo, e das assembleias representativas tornava possível o totalitarismo, sob uma forma ou outra. **Mostrou também** que, embora não

garanta as liberdades pessoais e intelectuais, a democracia representativa corresponde à garantia menos má dessas liberdades.

O sufrágio universal e as instituições representativas constituem a liberdade política? Analiticamente, não se referem senão a *uma* liberdade, entre outras: a de influenciar, pelo voto, a escolha dos governantes; a liberdade de participar da substituição regular dos governantes. Algumas pessoas, por razões filosóficas ou afetivas, confundem esse tipo de liberdade com *a liberdade*; outras, confundem a independência nacional com *a liberdade*. Segundo outras ainda, a liberdade política tem um valor importante não em si mesma, mas pela sua eficácia ocuparia uma tal posição estratégica que dominaria o destino de todas as liberdades. Evitarei subscrever aqui qualquer uma dessas diferentes interpretações da liberdade política.

Pretendo ater-me ao método que segui até o momento; as liberdades políticas, como as liberdades pessoais, limitam o poder dos governantes e garantem certos direitos dos governados. Assim, longe de serem apenas formais, demonstram uma certa eficácia — ainda que meramente pelas consequências da sua supressão. Mas o cidadão, garantido nos seus direitos civis, se confunde com um ator social, sujeito eventualmente aos detentores dos meios de produção ou, de modo mais geral, ao domínio dos poderosos e à “manipulação”.

Chegamos assim à nova crítica de inspiração socialista, a da “nova esquerda” — grupo que, de composição diferente em cada país, é composto e não professa uma doutrina única ou coerente. Num extremo, alguns socialistas alemães e trotskistas franceses retomam os argumentos clássicos da degenerescência burocrática do Estado soviético; parecem sonhar com uma nova abordagem, comparável à de 1917. A interpretação da história contemporânea com os conceitos marxistas-leninistas e a acusação ao imperialismo norte-americano ocupam uma posição central na sua argumentação. Apresentam características de seitas, opondo-se à seita original, que, detentora do poder, se transformou em igreja oficial. Associados ou não à IV Internacional, esses socialistas e trotskistas são marginais nos países economicamente avançados e continuarão a sê-lo nos próximos anos.

Do outro lado temos os *hippies*: embora se associem de boa vontade às manifestações estudantis, não pertencem à mesma categoria: rejeitam toda a sociedade moderna, a racionalidade técnica e científica, mais do que qualquer regime definido. O que questionam é a tecnologia, o “homem unidimensional” — embora a maioria deles não tenha lido Jacques Ellul ou Herbert Marcuse. Em profundidade são apolíticos, enquanto os trotskistas só vivem para a política.

Como estamos em Genebra, talvez me seja permitido evocar Jean-

Jacques Rousseau, de que nos lembramos ora como cidadão, ora como caminhante solitário. O cidadão genebrino que se alienou, aceitando a vontade geral, submetendo-se à religião civil, parece inteiramente politizado. O socialista ou trotskysta da “nova esquerda” também se perde inteiramente na política — uma política, porém, inspirada na *Crítica da Razão Dialética*, e não no *Contrato Social*; — é um militante revolucionário que jurou aceitar a fraternidade — o terror, e não mais a vontade expressa pela lei majoritária. Quanto aos *hippies*, eles evitam as cidades e sua corrupção racionalizada; mas fogem em grupos, em multidões. Que buscam como alternativa: a natureza ou uma experiência comunitária, mais próxima da vivência religiosa do que da atividade política?

Entre esses dois extremos se situa a maioria dos grupos militares da “nova esquerda”. Têm em comum, quase todos, a linguagem — mais ou menos marxista — e a rejeição simultânea do mundo ocidental e do modelo soviético; consideram o primeiro monopolista, imperialista, explorador; o segundo, despótico, burocrático, semi-aburguesado. Essa dupla rejeição os leva a procurar uma pátria na China ou em Cuba, sempre no nível do imaginário.

Isso conduz curiosamente a um retorno às origens, ao socialismo (ou comunismo) utópico. O marxismo pretendia romper com o socialismo utópico subordinando a transformação dos homens às transformações econômicas e sociais. Na época da II Internacional, a primazia do movimento objetivo da história sobre a vontade dos atores, indivíduos ou classes se inclinava a um determinismo que servia para justificar o reformismo ou a passividade, que tendia à espera pura e simples. O leninismo reintroduziu o voluntarismo sem eliminar a coerção dos fatos. Depois da tomada do poder, a construção do socialismo segue uma ordem fixada previamente. Em vão tentaria o partido saltar etapas, procurando implantar o comunismo antes de ter desenvolvido os meios de produção. Assim, os líderes russos denunciavam o voluntarismo de Mao a propósito das comunas populares.

O pensamento de Mao representa uma etapa ulterior e talvez final no caminho do subjetivismo. Desaparece o determinismo objetivo que se impunha à liberdade dos construtores do socialismo: a vontade de Mao Tsé-tung quebrou a resistência da matéria, todas as resistências. É ela — não a dialética do capitalismo ou a revolta do proletariado — que se transforma na força suprema, levando a melhor sobre os inimigos, os indiferentes e os traidores. As contradições subsistem, depois da tomada do poder, e as relações socialistas de produção não garantem a persistência do espírito revolucionário: trabalhadores e intelectuais não escapam às tentações do espírito burguês ou pequeno burguês. Ora, não há verdadeira revolução a

não ser mediante a mudança das pessoas — não basta a transformação das instituições. O objetivo passa a ser, portanto, mudar o homem, ou seja, a revolução cultural.

O círculo se fecha: o socialismo científico começa por rejeitar o socialismo utópico, argumentando que este ignora a lei do processo histórico e imagina que a revolução é possível em qualquer momento. O marxismo-leninismo subtraiu a tomada do poder do determinismo objetivo da história. Mao Tsé-tung, por sua vez, retirou a construção do socialismo do determinismo objetivo. Trata-se de tomar o poder ou de construir o socialismo, a primazia volta a ser da vontade humana: vontade das massas, encarnada porém numa pessoa — o presidente Mao.

O voluntarismo, o subjetivismo, o quase-espiritualismo do marxismo-leninismo chinês se ajustam como por milagre à revolta dos intelectuais e dos ativistas, no Ocidente, contra os dois modelos — soviético e capitalista. Os intelectuais de formação marxista perderam confiança na crítica puramente econômica do capitalismo. A distribuição desigual da renda evoca talvez a indignação moral, mas não a previsão de um desastre, da paralisia do regime. Só falta um passo para a crítica do tipo marcusiano: o capitalismo escapa às suas próprias contradições assegurando ao proletariado um nível de vida que se eleva constantemente. A vontade revolucionária cede à atração do bem-estar. Neste caso, porém, quem mantém a condenação histórica do capitalismo, se este continua a progredir e a distribuir uma quantidade crescente de mercadorias? Há uma só resposta: a crítica econômica-social é substituída pela crítica cultural.

Crítica dos dois regimes, soviético e capitalista, que também retorna às origens, como Mao. O marxismo do jovem Marx continha uma crítica cultural: a alienação de todos os trabalhadores, num regime submetido ao dinamismo cego da concorrência e do progresso técnico; a alienação de todos os homens escravizados por suas criações, servos das máquinas que deveriam servi-los. Um século e meio depois, esses temas mantêm sua atualidade mais do que as proposições em que são traduzidas cientificamente, numa linguagem inspirada em Ricardo.

Além disso, mesmo sem fazer qualquer referência a Marx, o socialismo nasce de uma revolta ou de uma aspiração moral; dissimula, sob uma teoria da história, o sonho de uma sociedade diferente, de uma humanidade melhor. A fórmula da gestão pelos próprios produtores sugeria ao mesmo tempo o controle da casualidade, a igualdade das pessoas e a substituição dos conflitos entre indivíduos e classes pelo conceito de comunidade. Saint-Simoniano pela fé na indústria e no progresso científico e tecnológico, Marx descende também de J.J. Rousseau, devido à consciência que tem da infelicidade humana, pela qual o progresso parece ser respon-



sável. Seria necessário que o capitalismo tivesse a responsabilidade de reconciliar a fé do futuro com a piedade pelos que estão vivos. Do momento em que a sociedade socialista reproduz os males até então imputados só ao capitalismo falta um passo para chegar à crítica cultural da civilização científico-técnica, ou da própria modernidade. Herbert Marcuse afirma explicitamente que, incapaz de conceber uma sociedade que pudesse ser enriquecida pela técnica sem degradação, deixa a seus leitores e discípulos a escolha entre o pessimismo cultural (à maneira de Rousseau), a revolução cultural (à maneira de Mao) ou a revolução ao mesmo tempo econômica e cultural (à moda dos trotskistas). Depois do surgimento da “nova esquerda”, ele passou a confiar nos marginais, excluídos da prosperidade, nos negros e estudantes, como porta-vozes da “grande rejeição”, e seus agentes. Nada de menos marxista, contudo, do que a execução de um veredito histórico não pelos representantes do regime condenado (o proletariado, expressão do próprio capitalismo), mas pelos que foram postos à margem do progresso.

Em muitos países em desenvolvimento o marxismo-leninismo, influenciado por Mao Tsé-tung ou por Castro, caminha inevitavelmente para o voluntarismo. Nem chega a ser necessário invocar a lição chinesa ou cubana; a lição russa, por outro lado, não deixa de ter valor como exemplo: a revolução não depende das contradições capitalistas ou do proletariado, mas da ação de um pequeno número de pessoas. O voluntarismo dos revolucionários dos países em desenvolvimento vai encontrar-se com o de Mao, como, nos países industrialmente avançados, com o das minorias excluídas. É um estranho voluntarismo, que utiliza dois métodos — as guerrilhas e a revolução cultural; um começa com a ação violenta e o outro trabalha pela conversão do homem — conversão que se manifesta *pela própria violência*, ou que aparece *no fim do caminho aberto pela violência*.

Só imaginariamente a crítica cultural marcusiana se une à revolução cultural de Mao e às guerrilhas de Castro. Nos Estados Unidos, os negros não se encontram em situação comparável à dos camponeses bolivianos (em sua maioria passivos) ou dos guerrilheiros profissionais (que Che Guevara levou a um desastre). A análise precedente evidencia as razões do equívoco, os motivos dessa confusão: os revoltosos latino-americanos, anabatistas da sociedade de consumo — políticos e apolíticos —, como os militantes do *black power*, rejeitam as reformas e desconfiam de todas as instituições. Querem transformar o homem pela ação, porque as instituições soviéticas não o transformaram; querem modificar as instituições pela violência já que nem o partido comunista, nem os partidos democráticos conseguiram fazê-lo.

Não devemos confundir ativismo e militância com o anarquismo. A

guerrilha exige disciplina e organização, implica disciplina e organização; os guerrilheiros se parecem com os anarquistas ou fazem causa comum com eles na fase inicial, quando se empenham *espontaneamente* na luta. Uma guerrilha cujos promotores vêm do exterior e agem como profissionais não têm essa fase de espontaneidade. Os guerrilheiros e os anarquistas saem dos quadros da sociedade, mas os primeiros trabalham em favor de uma renovação desses quadros e os anarquistas rejeitam quaisquer quadros. O movimento de Cohn-Bendit repudia a organização partidária; já as juventudes comunistas revolucionárias e os grupos de estudantes revolucionários formam partidos leninistas ou trotskistas. Uns e outros amam a ação, nela se realizam e encontram talvez a experiência da liberdade. Mas só a filosofia sartreana, desenvolvida na *Crítica da Razão Dialética*, autoriza essa aproximação. Os trotskistas não admitem que o homem só possa gozar a liberdade no grupo em fusão, em benefício dos momentos perfeitos de apocalipse revolucionário.

Esta análise tem dois objetivos: situar a ideologia da “nova esquerda” na história das ideologias de inspiração marxista e registrar a confusão frequente que se faz entre movimentos muito diferentes, como, de um lado, os trotskistas franceses, os socialistas alemães ou norte-americanos, e de outro os *hippies* (como os chamamos, simplificada e, talvez, injustamente), que vivem numa espécie de subcultura, à margem da cultura dominante. Esta confusão tem duas causas: a renovação da crítica marxista pela crítica atual, e a oscilação de muitos jovens entre a ação destinada a transformar a ordem social dos adultos e a recusa de nela ingressar.

Não expliquei — nem pretendia explicar — a difusão do ativismo ou da automarginalização, dentro das sociedades industrialmente avançadas. A conjuntura histórica — com a diminuição da guerra fria, a crescente dificuldade em ver no regime soviético a encarnação das esperanças revolucionárias, a incapacidade de conceber um modelo radicalmente distinto da sociedade moderna — cria um meio comum à Europa ocidental e aos Estados Unidos: meio intelectual e moral, tanto quanto material. A guerra do Vietnã, aparentemente sem sentido uma vez que a opinião pública não acredita mais na hostilidade inexpiable entre as duas superpotências, a reivindicação dos negros proletarizados (no sentido de Toynbee), que vivem na rica sociedade norte-americana sem dela participar genuinamente, fornecem argumentos aos contestatários, supondo que esses fatos não suscitem por si mesmos a contestação. De qualquer forma, a sensibilidade de uma fração da juventude (e, em particular, da juventude estudantil) às emoções e às idéias da “nova esquerda” leva, pelo menos em parte, a uma ruptura histórica: nascida entre 1945 e 1950, a geração atual de estudantes não viveu a década de 1930, a guerra e a guerra fria. Se julga com