

A FELICIDADE PÚBLICA COMO HERANÇA CULTURAL

MARCO A. D. AYDOS
Mestrando/CPGD/UFSC

I

O socialismo real, especialmente no período de Stálin, suscitou a necessidade de pensar as relações entre avanços no rumo da igualdade, justiça e fraternidade sociais e a liberdade política. Atualmente, a situação é posta, pelo pensamento liberal, nos termos de um conflito insuperável: ou socialismo (e justiça social). sem liberdade política, ou liberalismo equivalente a liberdade política com desigualdade de toda sorte.

2. É preciso, porém, questionar o pressuposto dessa opção liberal: pôr em dúvida se o conflito é realmente irresolúvel, o que implica considerar: li o liberalismo, como garantidor da liberdade, é falacioso. Mesmo um seu defensor, Isaiah **BERLIN**, deixa bem claro que não se fala em liberdade enquanto não satisfeitas as necessidades vitais, e que a "liberdade para os lobos quase sempre significa morte para os cordeiros" (1981:25) . 2) o socialismo real é uma contingência histórica, e não o projeto acabado de sociedade de homens

livres e iguais; e mesmo este socialismo real pode resolver a questão da liberdade política, alcançando um estágio de vida social mais avançado, em que a Igualdade convive com o resguardo do mérito individual e se torna possível um espaço público de exercício da liberdade: estágio de qualquer modo inatingível pelo mais aperfeiçoado modelo burguês de democracia.

3. A hipótese com que trabalho é a de que o socialismo real tende a aperfeiçoar-se, expandindo as enormes conquistas já realizadas no campo da satisfação de necessidades vitais de todos os homens, para incluir a liberdade política em sua forma burguesa (direito de dissenso), hipótese que ganha consistência à vista dos recentes movimentos sociais de reivindicação de espaço público que se vêem na China e União Soviética, sem falar de países do Leste em que tais reivindicações não são novas, como a Polônia e a Hungria. A democracia burguesa, ao contrário, por mais avançada, não apresenta mais do que a garantia formal de direitos, adiando para o nunca a promessa de fazer de todo homem um cidadão. O socialismo pode não apenas superar o 'reino da necessidade' mas realisar a herança burguesa da liberdade política, e, nesse sentido, ainda é o projeto mais viável de garantia da democracia. Para chegar a esta conclusão, que, em qualquer caso, não é peremptória, parto de dois conceitos fundamentais: a 'herança cultural' de Ernst **BLOCH** e a 'liberdade' de Hannah **ARENDT**.

II

A HERANÇA CULTURAL

4. Ernst **BLOCH** pertenceu ao Círculo de Heidelberg, com Lukács;

estudando com Max **WEBER**. fi conhecido como marxista heterodoxo, peregrino de diversos exílios, acusado de revisionismo, dono de um estilo hermético e de uma obra original, que ambiciona construir um sistema filosófico aberto, voltado à construção do socialismo, e requer se conceba o marxismo como uma filosofia de permanente crítica, que afrente os problemas políticos e ao mesmo tempo receba da atividade política um esclarecimento concreto de seus pressupostos (cf. **ALBORNOZ**, 1985:13; **ZECCHI**, 1978:37). *"Onde. subjaz o medo da crítica como obstáculo a um trabalho criativo estão sempre em jogo tendências pequeno-burguesas: falta de empenho quando se têm responsabilidades, também falta. de coragem - uma atitude que é simplesmente incompatível com a consciência socialista"* diz **BLOCH** (apud **ZECCHI**, 1978:38-9) .

5. Como seria de esperar de um marxista não-dogmático, Ernst **BLOCH** precisa de um parâmetro avaliador da arte burguesa em suas considerações estéticas. É nesta que surge o conceito de herança cultural. Uma forma de produção engendra superestruturas: a arte, a moral, o direito. Ernst **BLOCH** amplia o conceito de ideologia para avaliar esses produtos superestruturais: nem tudo que é produzido pela forma de vida burguesa é 'pura' ideologia, no sentido de falsa consciência que lhe dão **MARX/ENGELS** n'**A Ideologia Alemã**. **BLOCH** vê, ao lado da função ideológica, uma função utópica dos produtos culturais, o que torna possível que uma obra de arte su-gere a contingência histórica na qual é criada, tornando-se patrimônio da humanidade. Examinando o processo histórico de ascenso da burguesia, ele divide a ideologia em três etapas: 1) auto-ilusão (uma classe representa a razão e generaliza a todas as outras os seus interesses); 2) o triunfo dessa classe; 3) a decadência da

ilusão, período em que, através da ideologia como mistificação e falsa consciência, se encobre a dominação Ccf. BICCA, 1987:113).

6. Toda ideologia contém elementos de antecipação. Em dado momento histórico, existe a possibilidade de um excedente utópico que vai constituir a sua 'herança cultural'. É que, na representação de interesses de classe, há muito de verdade, nem tudo é engodo: ou não poderia a classe burguesa referir-se socialisticamente ao 'citoyen': o excedente utópico está em que a promessa feita ao 'citoyen' não pode ser cumprida senão pelo socialismo: *"o cidadão avançou para além da terra abstracto-moralista do nunca mais para onde o enviará a ideologia da Revolução Francesa e pertence a uma humanidade socializada no aqui e agora."* diz Ernst BLOCH (s/d:231-2).

7. Nem todos os produtos culturais engendrados pela forma burguesa de vida são pura ideologia, senão, pergunta BLOCH, como poderia Wagner ser *"apesar da época de decadência em que. viveu, e apesar do reflexo dessa decadência na sua arte, a mais grandiosa manifestação musical depois de Beethoven?"* (1978:85). É que o presente está sempre 'grávido de futuro', pois *"não vivemos apenas numa época de decadência, mas num período de transição dialética (...). Decisiva é, sempre, a relação recíproca entre a análise crítica do presente e através dela, a possibilidade de uma apropriação produtiva da herança do passado."* (1978-85).

III

A LIBERDADE

8. Há algo de utópico em Rousseau, que significa a promessa de fazer do homem genérico um cidadão, e extrapola a função ideológica que a burguesia vai dar, no processo histórico, à liberdade política. Assim se poderia interpretar o pensamento de Rousseau com fundamento na 'herança cultural' de **BLOCH**. Hannah **ARENDT** vê em Rousseau e a 'sua bondade natural' axiomas da Revolução Francesa, ao contrário da Americana, fundamentada na liberdade enquanto segurança de Montesquieu (1988-a: 125).. *"Foi a essa ênfase no sofrimento (...) que ele (Rousseau) deve. a enorme e preponderante influencia sobre os espíritos dos homens que haveriam de fazer a revolução, e que foram confrontados com os opressivos sofrimentos dos pobres, a que eles abriram as portas do domínio público e da sua luz, pela primeira vez na História" (ARENDT, 1988-a:64).* Não há em Rousseau essa "resignação à injustiça" de que fala Stuart **MILL** (1981:90). Veja-se a passagem do Discurso: *"é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira como se a defina, (...) mas umas poucas pessoas fartarem-se de supérfluos enquanto à multidão esfomeada falta o essencial."* (**ROUSSEAU**, 1985:181).

9. Galvano **DELIA VOLPE** contribui para o entendimento do conceito de liberdade, fundamental para o estudo da política, distinguindo-lhe 'duas almas': *"a **liberdade. civil**, instituída pela democracia parlamentar e teorizada por Locke, Montesquieu, Humboldt, Kant, Constant, e a **liberdade igualitária**, instituída pela democracia socia-*

lista e teorizada explicitamente por Rousseau, e implícita em Marx, Engels e Lenin (...) A primeira consiste no complexo de liberdades dos membros da sociedade civil enquanto sociedade (de classe) de indivíduos produtores (...) A outra liberdade exprime uma instância universal: significa o direito de qualquer ser humano ao reconhecimento social de suas capacidades pessoais (...) é a instância estritamente democrática do mérito." (1980-90-71).

10. Hannah **ARENDT** vai, contudo, buscar novas bases para o pensamento político, em especial para o conceito de liberdade, face à experiência do terror nazista e do socialismo soviético moldado por Stálin, pois "regimes totalitários descobriram, sem sabê-lo, que existem crimes que os homens não podem nem punir nem perdoar. Quando o impossível foi tornado possível, acabou se tornando o mal imperdoável, impunível e absoluto" (apud **CASTORIADIS**, 1985:9). Daí Hannah **ARENDT** inclinar-se a "crer que a liberdade começa onde a política termina" (1988:195). E, no entanto, diz ela, "a despeito do enorme peso dessa tradição e da premência talvez ainda mais palpável de nossas próprias experiências, apontando ambas na direção única de um divórcio entre liberdade e política, penso que o leitor poderá acreditar não ter lido mais que um truísmo quando afirmei que a **raison d'être** da política é a liberdade" (1988:197).

11. O conceito de liberdade, como dado intimamente relacionado à igualdade, diz Hannah **ARENDT**, é moderno. Na Antigüidade, liberdade era atributo do cidadão e "demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir" (1988-a: 25), enfim, a liberdade convivia com a não-cidadania de escravos e estrangeiros. Se a desigualdade

dos homens era natural, também o eram a pobreza e a necessidade. A era das revoluções surge quando o espaço público é forçado a abrir-se para a massa que não era livre: porque presa às necessidades do cotidiano. É o que Hannah **ARENDT** chama de 'questão social' - a existência da pobreza (ou o império absoluto da necessidade, sob o qual é impossível ser livre) apreendida em termos políticos. Referindo-se a Marx, diz ela: *"Sua contribuição mais explosiva e sem dúvida mais original à causa da revolução foi ter interpretado as constrangedoras carências da pobreza do povo em termos políticos, como uma rebelião não apenas por pão ou riqueza, mas também pela liberdade"* (1988-a:49).

12. Hannah **ARENDT** reporta-se à Antigüidade para conceituar a liberdade como razão de ser da política, vivida fundamentalmente na ação e no discurso: *"A polis grega foi outrora precisamente a 'forma de governo' que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir - uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer"*. (1988-201).

13. O liberalismo, critica Hannah **ARENDT**, não assegura a liberdade pública, a medida em que limita ao âmbito da vida privada a busca da felicidade. Para a Autora *"é preciso coragem (...) para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político (...) por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação para com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas o mundo está em jogo"*. (1988:203).

IV

FELICIDADE PÚBLICA X OBSCURIDADE

14. É necessário um corpo político que assegure o espaço artificial onde a liberdade possa aparecer. Essa liberdade pública é uma forma de felicidade: é a negação da obscuridade, o grande medo que o totalitarismo imprimiu ao homem moderno: a perda da individualidade. Indispensável assegurar-se a **praça** pública que a Antigüidade havia conhecido como área em que a liberdade aparece e se torna visível para todos (**ARENDT**, 1988-a:99). Sob o domínio de absolutismo iluminado do século XVIII, o "que os **homens de lettres** partilhavam com os pobres, à parte de qualquer compaixão pelo seu sofrimento, era precisamente a obscuridade; ou seja, o fato de que o domínio público era invisível para eles, e que careciam de espaço público onde eles pudessem tornar-se visíveis e importantes". (1988-a:100).

15. A liberdade como exercício social da ação e da fala requer homens livres do império da necessidade. Daí Hannah **ARENDT** considerar a ânsia dos oprimidos por libertar-se dos grilhões politicamente estéril para garantia da liberdade (é libertação). A liberdade, que se confunde com a felicidade pública, consiste "em ser um 'participante na gestão de governo' segundo a expressão sugestiva de Jefferson - em contrapartida aos direitos, amplamente reconhecidos, de serem súditos protegidos pelo governo em sua busca de felicidade pessoal". (1988-a:102).

"O próprio fato de a palavra felicidade ter sido encolhida para se reivindicar uma participação no poder público, traz uma forte indicação de [...] que os homens sabiam que não podiam ser integralmente 'felizes' se sua felicidade se restringisse apenas à vida particular." (**ARENDT**, 1988-a:102).

16. O conceito de felicidade de que fala Hannah **AHKNDT** não se limita à vida privada, deixadas as coisas públicas por conta do governo, e é por isso que, de fato, segundo a Autora, o governo representativo se tornou um governo oligárquico (1988-a:215). "*Os defensores desse sistema, que é, de fato, o **Welfare State**, (...) deverão necessariamente negar a própria existência da felicidade e liberdade públicas; eles devem insistir em que a política é um fardo, e que sua finalidade não é, em si mesma, política*". (1988 - a: 215).

17. A felicidade pública é construída sobre as bases da solidariedade e não do egoísmo do homem econômico, tem algo da solidariedade do herói trágico de **CAMDS**, que não troca seu reino particular pela escravidão da cidade, indignado com a "justiça desta terra", onde "*ninguém pode ser feliz sem fazer mal aos outros*" (1982:136).

V

18. Essa forma de felicidade pública-traduzida como direito a não ser vítima da obscuridade, ter um espaço público para agir e falar - pode ser apropriada, como herança cultural, pelo socialis-

mo, pois não é com ele incompatível. É esse direito de ocupar a **praça** que se reivindica atualmente na China, como relata o jorna-lista José **ARBEX**, para a Folha de São Paulo:

"A sensação de liberdade é reforçada pelo desaparecimento da polícia. Os estudantes controlam toda a cidade, desde o sistema de trânsito até a organização das manifestações políticas. A população toda coopera (...) uma moça do Instituto começou a tocar numa gaita o adágio da Nona Sinfonia (da Alegria) (...) Em pouco tempo todos cantavam. Bandeiras vermelhas em punho, o grupo marchou rumo à praça. No ar, a sonoridade de Beethoven."

(**ARBEX**, José. "**A praça é nossa**". Folha de ' suplemento da folha de São Paulo, 28 de maio de 1989).

19. E sempre importante salientar como o modelo de vida sócia - lista é conceitualmente próximo à liberdade e à garantia do desen-volvimento o mais completo possível das potencialidades de **todos** os homens. Nesse sentido, o pensamento avançado de Hannah **ARENDT** contribui para que se veja no liberalismo um modelo limitado e in-viável à construção desse corpo político que assegure o reconheci-mento social do mérito pessoal. Ela não fala em injustiças a que tenhamos de nos resignar, como é da tradição liberal (cf. **BERLIN**, 1981:163-4), nem vê na propriedade um direito indiscutível (1988-a:144), antes, compreende que a liberdade - exercício público da ação e do discurso - requer a superação do império absoluto da necessidade. Nesse passo, a felicidade pública é uma possibilida-de concreta no mundo socialista.

VI

20. Já não se pode falar em socialismo sem que se diga tratar-se de um processo histórico, com avanços e retrocessos, de criação de uma sociedade efetivamente democrática (e igualitária), que não pode abrir mão de sua herança burguesa: os direitos políticos. O processo burguês contraditório, por exemplo, é forma superior ao inquisitório (cf. **SANTOS**, 19.81:70) forma esta, diga-se de passagem, utilizada nos famosos 'expurgos de Moscou' da fase stalinista do socialismo soviético. A vinculação necessária de socialismo e de-mocracia reporta-nos à Rosa de **LUXEMBURGO**: *"quem deseja o fortalecimento da democracia, também terá de desejar o fortalecimento e não o enfraquecimento do movimento socialista"* (apud **BICCA**, 1917: 236).

21. No mesmo sentido, **DUTSCHKE**, citado por Luiz **BICCA**, afirma que *"uma democracia proletária, com nova qualidade de liberdade, só poderá ser alcançada se as liberdades democrático-burguesas forem conservadas real e positivamente na liberdade proletária, e não liquidadas. Se esta última possibilidade for o caso, então um co-munismo despótico recairá, apesar de algumas conquistas, atrás do espólio fundamental da Revolução Francesa"*. (**BICCA**, 1987:112).

22. Finalmente, "no socialismo", diz Ernst **BLOCH**, *"depois de de-saparecidas a exploração e a opressão dos trabalhadores, os direitos humanos não serão menos vivos e menos militantes; não obstante, assumem significado mais positivo enquanto direitos à crítica inexploravelmente objetiva e prática pelo avanço da construção socialista,*

dentro do quadro da solidariedade". (s/d: 231).

VII

23. Só se pode concluir que o conflito situado pelos liberais como insolúvel (socialismo ou liberdade; capitalismo ou barbárie) é falacioso: a questão efetivamente se põe nestes termos: as conquistas do socialismo real, no rumo da afirmação de possibilidade concreta de convivência harmoniosa e solidária entre homens livres; e iguais, são tão imensas (e é nesse sentido que se devem interpretar os fatos recentes na União Soviética e China, e não como pretensão retorno a formas burguesas), que o passo a ser dado na direção da felicidade pública - a ocupação da **praça** para exercício da liberdade - diminui sensivelmente, enquanto que, entre esta felicidade pública e o modelo de vida liberal, parece haver um abismo intransponível.

VIII

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBORNOZ, Suzana. **Ética e Utopia - ensaio sobre Ernst Bloch**. Porto Alegre, Movimento/FISC, 1985.
- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 2- ed. Trad. Mauro Bar-bosa Almeida. São Paulo, Perspectiva, 1988.
- _____. **Da Revolução**, trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo, Atica/Unb, 1988-a.
- BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaaios sobre a Liberdade**. Brasília. UnB. 1981.
- BICCA, Luiz. **Marxismo e Liberdade**. trad. Vânia Sampaio. São Paulo, Loyola, 1987.
- BLOCH, Ernst. **"Homem e Cidadão segundo Marx"** in: **Humanismo Sócialista**. trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, s/d.
- _____. **"A Arte e Sua Herança"** in: **Realismo, materialismo, utopia - uma polêmica: 1935-1940**. trad. João Barrento et alii. Lisboa, Moraes 1978.
- CAMUS, Albert. **Estado de Sítio/O Estrangeiro**, trad. Maria Jacintha e Antônio Quadro. São Paulo, Abril Cultural, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Os Destinos do totalitarismo**, trad. de Elvio Funck et alii. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- DELLA VOLPE, Galvano. **"Rousseau e Marx"**. in: Sociologia (org) Wilcon Jóia Pereira. São Paulo, ática, 1980.
- MILL, John Stuart. **Considerações sobre o governo Representativo**. trad. Manoel Inocêncio Lacerda Jr. Brasília, UnB, 1981.
- ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**, trad. Iracema Soares e Maria Cristina Nagle .

SANTOS, Juarez Cirino dos. **A Criminologia Radical.**
Rio de Janeiro, Forense, 1981.

ZECCHI, Stephano. **Utopia y esperanza en el comunismo,** trad. José Francisco Ivars e Enric Perez Nada.
Barcelona, Península, 1978.