

DEMOCRACIA INTEGRAL E JUSTA LIBERDADE (O liberal-socialismo de Calogero)

WALQUIRIA D. LEÃO REGO

“Justiça e liberdade, as últimas deusas sobreviventes”
(Carducci)

Os anos trinta e quarenta do século XX conheceram um intenso debate político e intelectual em torno da possibilidade de se reunir Estado de direito democrático com justiça distributiva. A conquista da democracia política como forma de governo, garantia das mais amplas liberdades individuais e coletivas, era percebida nas diferentes tradições da esquerda como ordenamento insuficiente para promover a maior igualdade possível entre os membros de uma comunidade política. A democracia, então, necessitava ser requalificada e redefinida. São muitos os fatores históricos e políticos que explicam a emergência desta conjuntura teórica, geradora de teorias da política e da democracia marcadamente normativas. O campo de batalha das idéias políticas havia recebido fortíssima sementeira proveniente das grandes lutas sociais por igualdade política e econômica levadas a cabo pelo movimento socialista desde o final do século XIX. A revolução russa de 1917 reforçara muito essas aspirações, ao propor como projeto político a realização de uma sociedade livre e igualitária..

O léxico político era marcado por mudanças radicais. Exemplo disso ainda pode ser encontrado nos anos quarenta, em plena segunda guerra mundial, nos termos da fala oficial do governo britânico, nas palavras de Sir William H. Beveridge. Em seu famoso relatório sobre o seguro social e serviços afins, apresentado ao Parlamento Britânico em novembro de 1942, proclama-se, no capítulo sobre “a abolição da miséria como objetivo praticável de após guerra”, que “libertar o homem da miséria é algo que não se pode impor à democracia, nem ser a ela oferecido, mas que deve ser por ela conquistado” Neste sentido pode-se dizer que no entre-guerras a pa-

lavra democracia recuperara seu sentido *settecentesco*, ou seja, de alguma maneira se retomava sua dimensão igualitária.

Tudo isto colocava problemas difíceis ao corpo teórico e doutrinário do liberalismo. Friedrich Hayek, o economista austríaco e conspícuo liberal manchesteriano, considerava que as demandas por igualdade social, cada vez maiores no período, revelavam a magnitude que havia atingido a crise do liberalismo. “O reino da liberdade implantado na Inglaterra parecia destinado a difundir-se por todo o mundo”, escreve ele no seu livro de 1944 (publicado no Brasil em 1946) *O Caminho da Servidão*. “Por volta de 1870 o âmbito destas idéias tinha provavelmente chegado à sua maior expansão para leste. Daí por diante começou a retirar-se, e um conjunto diferente de idéias, que de fato não era novo, mas muito antigo, começou a avançar de leste para oeste. A Inglaterra perdeu a liderança intelectual na esfera social e política e tornou-se uma importadora de idéias. Durante os sessenta anos seguintes a Alemanha converteu-se no centro de onde as idéias destinadas a governar o mundo no século XX se irradiaram para leste e oeste. Fosse Hegel ou Marx, List ou Schmoller, Sombart ou Mannheim, fosse o socialismo em sua forma mais radical(...) o fato é que as idéias alemãs eram prontamente importadas em toda a parte e as instituições alemãs imitadas”. O que de fato conta nesta considerações de Hayek é a percepção clara, expressa amargamente nas suas palavras: “Os olhos do povo fixaram-se em novas exigências. [Nota-se] uma diferença fundamental entre a velha atitude liberal para com a sociedade e a presente maneira de encarar os problemas sociais”. Por conseguinte Hayek prevê a falência do Estado de Direito na exata medida em que se promovia “uma igualdade material ou substantiva das diferentes pessoas [assim como] qualquer política que vise diretamente um ideal substantivo de justiça distributiva deve conduzir à destruição do Regime da Lei”.

Desta forma paradoxal Hayek nota (mas obviamente desejando exatamente o contrário) que os valores liberais se fundiram com princípios socialistas. A gramática da liberdade fora transformada. Ninguém mais podia propor uma política da liberdade sem levar em conta que os olhos do povo estavam fixados em novas exigências, e que estas se direcionavam para a promoção das liberdades igualitárias.

O LIBERALISMO SOCIALISTA DE CALOGERO

Guido Calogero (1900-1985) foi um dos principais inventores, no final da década de trinta, de uma das fundações normativas do período

na Itália. É esse projeto que nos interessa aqui, nos seus pontos principais. A justiça distributiva, seu primeiro tema, tem raízes fincadas no interior de uma específica tradição liberal, cujo representante máximo na Itália é Benedetto Croce: o *croceanismo*. A formação dessa corrente vincula-se à particularidade da conjuntura histórica em que viveram seus principais formuladores e intérpretes: a emergência dos regimes totalitários entre os anos vinte e trinta na Europa. Nesta medida, deve-se compreendê-lo como um projeto que se forma numa encruzilhada dramática das duas grandes tradições de pensamento: o liberalismo e o socialismo. Ambas as tradições estavam sob o fogo cruzado da crítica. O liberalismo italiano do período giolittiano foi acusado de, com sua imensa corrupção das instituições políticas e parlamentares, ter engendrado o fascismo. Por sua vez, o socialismo, dilacerado por várias cisões, confundia-se, principalmente nos anos trinta, com sua versão soviética, manchado assim de sangue e sofrimento e não cumprindo suas promessas de liberdade e democracia. Como disse certa vez Theodor Adorno sobre aqueles anos: “O espírito do mundo não andava acompanhado do espírito mesmo”. Apesar disto àqueles heréticos liberais italianos, às escondidas, tentavam a sua maneira se apropriar do “espírito”. Para isto Calogero elaborou, em escritos diversos, um esboço do que hoje poderíamos chamar de teoria da justiça junto com uma teoria normativa da democracia, na qual o valor supremo é a justiça social. Aquilo que denominou “fórmula essencial” encontra sua síntese nas suas palavras: “A verdadeira democracia, a democracia integral, não é então nem somente uma democracia liberal, nem uma democracia socialista, é antes de tudo uma democracia liberal-socialista”.¹

Em uma conferência pronunciada em 1941 para a Universidade de Roma, junto ao Instituto de Estudos Filosóficos, o autor pergunta-se por que o idealismo italiano – que se identificava com o liberalismo croceano – dedica tanta simpatia ao conceito de justiça como ao de liberdade. De um modo geral, a justiça era pensada como uma categoria jurídica e empírica, ou seja, menor. O discurso croceano a este respeito é pleno de formulações paradoxais. No entanto o divórcio entre os dois princípios era reconhecido como inevitável. A insistência em sua compatibilização trazia consigo uma espécie de tentativa de ressurreição de antigas mitologias, aproximando-se do espírito do poeta Carducci, que cantava: “Justiça e liberdade, as últimas deusas sobreviventes”.

¹ Calogero, Guido. *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*. Roma, Ed. Ateneo, 1968. p. 45.

A questão ressaltada por Calogero consiste em que a realização da justiça distributiva supõe a liberdade como pressuposto necessário. Quando se funda um ordenamento institucional tendo como pressuposto o princípio da liberdade este acaba por impor também à liberdade-valor um caráter de onipresença necessária.

De fato, a concepção de liberdade como pura expansão da vontade de cada um não se identifica com a justiça, a qual não significa a simples vivência da própria liberdade mas o reconhecimento da liberdade do outro. Envolve a limitação da liberdade como modo de criação de esferas de liberdade para os demais. O problema que deriva dessa avaliação remete à questão da alteridade, isto é, do reconhecimento da outra pessoa como portadora de direitos de liberdade. Nisto é que se funda o ideal da justiça e motiva a luta por ela.

Do ponto de vista dos indivíduos, a realização da justiça supõe necessariamente uma ação orientada para a transcendência do “individualismo possessivo”. Ou seja, somente torna-se possível sair do imediatismo egoísta individual agindo em sentido altruísta. Isto significa sentir como interesse particular o interesse dos demais membros da comunidade. A liberdade, então, ganha outro conteúdo. Trata-se de liberdade moral. A moralidade está definida no interessar-se por coisas que digam respeito aos outros. Patentia-se aqui o forte apelo à responsabilidade moral e civil do indivíduo. Esses temas são caros à tradição croceana do liberalismo-ético. Por isto a implementação da justiça torna-se imediatamente uma condição irrenunciável de liberdade cívica, plasmando então, em sentido mais pleno, a experiência da liberdade como experiência moral.

Guido Calogero acrescenta a este esquema propositivo o problema da vontade moral, como uma forma de ação orientada antes de tudo por sentimentos morais em relação à esfera pública, deixando em plano secundário qualquer cálculo individual de motivos utilitaristas. Todavia, acredita que esta atitude somente será possível no interior de um processo pedagógico que eleja como elemento central da formação dos cidadãos o que ele denomina “educação para a moralidade”.²

A moralidade deve transformar-se, ao mesmo tempo, em “imperativo categórico” e em autonomia absoluta, em opção superior de convivência civil, pois significa ter como perene referência o bem do outro. No interior deste quadro é que pode emergir uma moralidade que se traduza concretamente em “espírito de justiça”. Entretanto, não se perde

² Cf. Calogero, Guido. *La scuola dell'uomo*. Firenze, Sansoni, 1939. cap. I.

de vista que o conteúdo verdadeiro deste é o espírito de igualdade, encarnado efetivamente em impulsos altruístas, realizáveis através do distributivismo múltiplo e da repartição paritética (aquela que se realiza entre igual número de representantes das diversas partes interessadas armadas de poder de resolver possíveis controvérsias) que foram sempre intrínsecos ao conceito de justiça.³

Desse modo, a igualdade aqui prescrita é nada mais que a igualdade de condições na fruição dos bens do mundo. A fórmula de Calogero é sintetizada nos seguintes termos: “Eu quero que Tizio não tenha do mundo menos do que Caio; esta é a experiência radical da justiça”.

Calogero sublinha o fato de que na radicalidade de suas proposições morais não está previsto nenhum cancelamento da diferença individual, da variedade situacional das pessoas. Portanto não se trata de “um nivelamento mecânico de funções, de capacidades e de atitudes”. O sentido mais profundo da proposta igualitária está no que ele chama de equilíbrio das fruições do mundo, desfrutado por todos os componentes de uma comunidade política. Será dessa realização que poderá se efetivar um outro equilíbrio, o da liberdade. Mais uma vez essas concepções de justiça e de igualdade convertem-se na verdadeira substância da justa igualdade, igual justiça constituindo-se assim na suprema experiência libertária, que não é outra coisa senão a justa liberdade.

Guido Calogero acentua o fato de que a igualdade dos homens não está inscrita na sua natureza. Os ordenamentos societários podem ser mais ou menos igualitários. Essa possibilidade deriva única e exclusivamente de uma específica forma de volição; a vontade moral que depende do sentido de dever cívico para com o próximo e que se encontra presente em uma dada cultura política.

Por estes motivos, afirma: “a igualdade dos homens não é uma sua natureza, é um dever nosso”. Neste sentido é que define a natureza do processo civilizatório, que ganha então uma dimensão moral e ética. Assim, civilização significa uma determinada intervenção dos homens na história rumo à neutralização das desigualdades sociais. Civilizar equivale à ação de homens civis orientada racionalmente para a promoção da igualdade. Neste ponto assinala que “a igualdade é um ideal volitivo, contudo não se constitui em uma homogeneização, uma uniformização das personalidades e das capacidades”.

³ Cf. Calogero, Guido. *Intorno al concetto di giustizia*, p. 14.

Nessa concepção o desenvolvimento da civilização, no sentido acima referido, não exclui a acentuação das desigualdades na posse de bens especificamente econômicos. Quando isto se verificar, “tanto mais a consciência dos homens civis (os quais não são, naturalmente, todos os homens) julgará insuportável não intervir para reduzir a nova desigualdade produzida”.

Desse modo a civilização e a história da humanidade propriamente dita não constituem processos espontâneos e arbitrários. Pelo contrário, ambos supõem uma forte e decisiva intervenção da vontade, a qual tem como um de seus mais importantes conteúdos o senso de dever cívico. Por isto essa vontade se consubstancia essencialmente como vontade moral. Desta forma a história pode tornar-se legível, prosaica, e seu sentido ser decifrado pela apreensão da ação humana como luta permanente pela liberdade.

A vida moral não se encarna apenas como um fato de moralidade internalizada, ou seja, como um evento privado; acima de tudo ela se refere a um fato público. Por isso é possível recuperar uma verdade fundamental, segundo a qual a justiça é a convivência da liberdade. Os termos deste resgate se direcionam para uma profunda redefinição do conceito de liberdade. Nas palavras de Calogero: “É preciso rejeitar a idéia segundo a qual a aspiração à justiça enquanto tendência a uma justa distribuição dos bens do mundo teria um valor intrínseco menor se comparado à aspiração de liberdade referida aos tradicionais direitos de autonomia. A primeira permaneceria enfaticamente no âmbito da economia, e somente a segunda se elevaria à esfera da eticidade (*eticità*)”.

A igualdade aqui procurada não está referida apenas a um fato econômico, ela exige igualdade de condições em relação a outros bens, como “a paridade de dispor do direito de palavra, do direito de voto. Isto é uma liberdade”. Entretanto, “se alguém quer antepor a liberdade de expandir-se sem nenhuma consideração à liberdade do outro, está reivindicando privilégio e não liberdade”. Ou seja, em Calogero existe uma clara intenção política e teórica de livrar-se do tormentoso dilema, não só toquevilliano, mas de toda a tradição liberal clássica incluindo a tradição croceana: a precedência da liberdade sobre a igualdade. Em Croce a ambigüidade é dilacerante, pois seu liberalismo funda uma das encruzilhadas desta tradição, na medida em que o apelo ético-normativo se faz muito forte: Seu liberalismo, pautado enfaticamente em valores morais, encarna muito mais uma espécie de *idéia reguladora* com vistas à luta pela liberdade humana do que um corpo teórico legitimador e rigidamente afinado com certa

ordem econômica, historicamente dada. Possui por isto pretensões de consagrar-se em valores perenes e irrenunciáveis, orientadores da vida moral de todos os homens e em qualquer sociedade histórica.

ORDENAMENTO JURÍDICO E JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

O princípio da justiça distributiva é que deve informar e dar conteúdo ao ordenamento jurídico. Esse encontra seu dinamismo na capacidade das normas fundadas na justiça econômica de gerar outras normas que reproduzam sempre exigências de justiça cada vez mais elevadas. Neste sentido o sistema normativo espelha e projeta cotas de liberdade e de justiça cada vez mais amplas. A liberdade política, juntamente com a educação para a autonomia, configuram condições fundamentais para a fundação de um sistema jurídico que consagre a justa liberdade. Todavia, a principal fonte de um bom ordenamento reside na natureza da relação entre moralidade cívica e atividade legislativa. Essa condição depende da qualidade da convivência política entre os cidadãos, devendo-se organizar em padrões cívicos muito altos, de modo que a persuasão como regra constitua a forma privilegiada de convencimento das pessoas. Assim sendo: “os melhores estados são aqueles nos quais o sentido e a regra da convivência política estejam profundamente enraizadas nas convicções dos cidadãos, de modo a tornar cada vez mais dispensáveis órgãos e institutos, atos e garantias, assegurados pela força”.

Percebem-se nisso sinais do positivismo jurídico de tipo kelseniano, pois o pressuposto do sistema supõe uma espécie de pirâmide normativa na qual a *Grundnorm* vincularia todas outras normas dela derivadas. Em outras palavras, em Guido Calogero a justiça distributiva, sempre acompanhada dos direitos de liberdade liberais, deve tornar-se o elemento vinculante de todo o sistema normativo. No seu esquema prescritivo existe a referência à norma-mãe fundada em princípios de justiça distributiva e geradora permanente de normas novas voltadas para produzir e assegurar cada vez mais justiça social e liberdade.

Entretanto, deve-se notar que o autor está sempre atento à necessidade de salientar a dimensão pedagógica da lei. “As normas da coerção jurídica devem, sobretudo, mirar à educação dos homens. Por um lado para que se tornem cada vez menos necessitados delas, de outro para que sejam capazes de criar normas melhores, tendo em vista sempre o mesmo fim”. Na sequência deste raciocínio, Calogero acredita que o fim

supremo da luta dos homens está na fundação de um ordenamento social e de um ordenamento jurídico no qual a justiça deve servir à liberdade, em um processo de enriquecimento recíproco. Dessa maneira, o sistema jurídico de uma sociedade não se enrijece, pois está permanentemente vivificado pela vontade civil dos cidadãos, que será sempre impelida a realizar a justa liberdade. Assim, a plasticidade do Direito se traduz na autocriatividade das normas, desde que sempre comprometidas basicamente com a distribuição da riqueza econômica afinada com as regras da convivência política. Então “as normas jurídicas participam tanto mais daquele supremo valor, quanto mais se revelam aptas a absorver tais tarefas. E quando aparecem talhadas para tal fim, estas se configuram como as sagradas mesas dos legisladores originários, como as constituições e os estatutos, como os contratos sociais e as cartas de liberdade, e os homens as observam e as veneram como o Sócrates do *Criton*, e temem que qualquer lesão a elas signifique a ruína da civilização”.

Para Guido Calogero o importante a ser devidamente sublinhado consiste em estabelecer o papel que a fraternidade, como um dos valores supremos do iluminismo, ocupa em seu esquema normativo de distribuição da justiça. A fraternidade não se refere à proximidade espacial do outro, da “sua realidade natural” – isto, por si, configuraria uma espécie de racismo moral – mas sim à livre vontade ética daqueles que reconhecem o outro como partícipe da comunidade humana. Assim sendo, a fraternidade “não é senão um símbolo positivo daquela relação humana que se instaura na justiça, na igualdade e na liberdade”.

Deve-se sublinhar com ênfase que os critérios de justiça de Calogero, tanto no que dizem respeito aos fins como às expectativas, movem-se em um universo fortemente moral e ético. Acima de tudo, Calogero, um dos principais sistematizadores teóricos do liberal-socialismo italiano, conferiu-lhe uma fundação ética. Trata-se de uma fundação normativa, instauradora de uma utopia distributivista. Como tal, seu paradigma de justiça social provavelmente poderá se inscrever nas formas, nos cânones e nas exigências das teorias normativas da cidadania democrática e republicana.

A DEMOCRACIA INTEGRAL

A democracia pressupõe um ordenamento jurídico e político, garantia das liberdades políticas, cuja finalidade máxima está em fundar e promover a justiça social, porque a igualdade de oportunidades (*life*

chances), a igualdade de pontos de partida, configuram pressupostos incondicionais, condições *sine qua non* da liberdade política. Persiste ao longo dos vários textos uma reiteração da exigência de conferir conteúdo concreto às chamadas liberdades. Há bastante preocupação em não repetir a retórica do que chamava de *liberdades vazias*. Nas suas palavras, “é necessário ter sempre presente que além da segurança de não ser impedido pela autoridade no exercício da própria liberdade política, deve ocorrer também a segurança de poder exercitar esta mesma liberdade, sem que a ela se oponha a escravidão econômica, a miséria. É necessário dar a cada um direitos iguais de intervenção na determinação do destino comum, como também a igual possibilidade de realizar esta intervenção. Isto significa, então, ocupar-se não só da liberdade política, mas também da igualdade social.”⁴ Em vários momentos da obra de Calogero encontra-se enfaticamente a afirmação de que a igualdade social é condição da liberdade política, assim como a insistente advertência de que a democracia política não deve ser considerada de modo instrumental apenas como um meio de atingir a igualdade social, velha querela com certo tipo de debate comunista. Em um texto de 1944 ressalta o caráter indispensável da democracia política para qualquer ordenamento econômico. Aos que a desdenham como forma viva de convivência civil para a realização da igualdade a questão que sempre se põe consubstancia-se no problema atualíssimo das garantias supostas pelo Estado Democrático de Direito. A questão pode ser posta da seguinte forma: como garantir que a justiça social está se realizando se não se institucionalizam controles democráticos por parte da sociedade dos organismos de poder. Esses controles se impõem também pela simples razão de que se torna impossível assegurar que as decisões e preferências dos dirigentes se encaminhem verdadeiramente na direção de impedir a formação de privilégios de qualquer natureza. Portanto, a garantia das mais amplas liberdades de opinião e expressão constitui o modo mais seguro de permitir que todos os participantes de uma determinada comunidade política possam fruir *justamente* do progresso material então alcançado.

Por todas estas razões a concepção de democracia em Calogero reveste-se de uma forte conotação normativa, pois exige a combinação concomitante de aspectos essenciais de liberalismo político e justiça distributiva, perfazendo assim a indissolubilidade da democracia política, como método de escolha dos dirigentes e de garantia jurídica às liberdades irrenun-

⁴ Calogero, Guido. “Democracia política e democracia sociale”, In. *L'Abbicci Della Democrazia*, Roma Edizione dell'Ateneo, 1968, pg 41.

ciáveis conquistadas pela civilização moderna, com os também inegociáveis direitos de todos os homens de participar igualmente da fruição dos bens do mundo. Neste sentido ganha força na obra de Calogero a formulação de uma exigente teoria da cidadania democrática, na medida em que sua concepção de *democracia integral* supõe o que denomina *unidade substancial* entre liberdade e igualdade, ou ainda a convergência de democracia política e democracia social. Donde: “Liberdade política e igualdade social são ao mesmo tempo fim e meio, enquanto todo progresso de uma favorece o progresso de outra (...) São duas faces de uma medalha, pois não pode haver uma face única e não pode haver mais de duas faces” Com esta fórmula Calogero estava mais uma vez realizando a tentativa de unificar socialismo com democracia, pois seu escopo fundamental era fundar o que hoje vem sendo discutido como *democracia radical*, devolvendo ao debate e ao projeto democrático a dimensão republicana da democracia, contanto que esta de fato se realizasse como ordenamento fundado nas liberdades liberais, intenso respeito pela *res publica* e na justiça socialista. Aos socialistas advertia que “não poderiam realizar seus ideais senão em uma atmosfera de liberdade e de garantias políticas da liberdade, e (...) aos liberais, se quisessem ser verdadeiramente liberais, que deveriam caminhar sempre mais no terreno do socialismo”. Essa complementaridade de opostos pontos de vista é que conferiria o genuíno conteúdo à verdadeira democracia, “a democracia integral não é então e nem somente uma democracia liberal, nem somente uma democracia socialista, mas sim uma *democracia liberal-socialista*.” Importa sempre assinalar que as questões da liberdade e da justiça em Calogero movem-se no terreno da ética e da moral. Assim, a justiça é a mesma coisa que moralidade, que por sua vez é a capacidade de por diante de si um outro eu, com iguais direitos e mesmas possibilidades de *ver*.⁵ Isto posto, a democracia reveste-se de uma forte dimensão normativa e moral, no sentido de que é no interior de sua dinâmica libertária que pode e deve realizar-se a *justa liberdade*, que não é outra coisa senão a concretização de uma experiência radical da justiça.

Torna-se imperativo assinalar que em geral os liberais socialistas reconheciam que a exigência de justiça social que se consubstanciara como conteúdo de um novo direito humano; os direitos sociais, fizera sua aparição enfática neste século depois da primeira grande guerra. Piero Calamandrei, um liberal socialista e um dos grandes juristas italianos do século passado,

⁵ Cf. Sasso Genaro. “Calogero e Croce. La Libertà, le libertà, la giustizia”. In Guido Calogero. *A Pisa Era la Sapienza e la Normale*. Bologna. Il Mulino, s/d pgs 30/31.

em um artigo publicada em 1946 na revista *Liberalsocialismo*, dirigida por Guido Calogero,⁶ analisava o fato de que depois da primeira guerra mundial e da experiência da República de Weimar, cuja constituição de 1919 estabelecia como dever de Estado a intervenção e a organização da vida econômica segundo certos princípios de justiça social, verificava-se uma tendência dos povos a colocar a questão social em termos constitucionais e como condição da democracia política. Esse “espírito do tempo” assumiu sua feição radical na revolução russa de 1917. Esta, segundo Calamandrei, atualizara de fato as exigências postas por Robespierre em 21 de abril de 1793, ainda no projeto da declaração dos direitos que apresentara para a Sociedade dos Jacobinos. No artigo 14 da declaração estava prescrito que “a sociedade é obrigada a prover a subsistência de todos os seus membros, seja oferecendo-lhes trabalho, seja assegurando àqueles que não possuam condições de trabalhar os meios de vida”.

Todas as constituições democráticas surgidas no período do entre guerras introduziram de modo mais ou menos radical a “questão social”, preservando como função do Estado assegurar e proteger os direitos sociais. Calamandrei sustenta que a constitucionalização desses direitos produziu uma verdadeira revolução no Direito. Nas suas palavras: “No século XX o sentido social do direito não é mais uma doutrina, não é mais uma escola jurídica, é a vida mesma. Assim não é mais possível distinguir entre indivíduo político e indivíduo social. Assistimos à transformação não somente da teoria do Estado mas também da doutrina dos direitos individuais. O Estado não pode mais limitar-se a reconhecer a independência jurídica de indivíduo, mas deve criar um mínimo de condições necessárias para assegurar sua independência social”.

Estas considerações apontam para uma fundamental mudança no liberalismo como formação discursiva. De agora em diante, o pressuposto da democracia política será o indivíduo social como titular de direitos sociais. A limitação do direito de propriedade que a emergência da *pessoa social* implicava ameaçava um dos pilares básicos do liberalismo, constituindo um golpe mortal na chamada *liberdade negativa*. Tudo somado demonstrou, ao fim e ao cabo, que nenhuma fórmula histórica se congela no tempo. Tornou-se patente que o desenvolvimento do movimento operário nas lutas sociais catalisadas pelo movimento socialista e seus partidos políticos obrigaram o liberalismo a redefinir sua noção de liberdade e direito

⁶ Calamandrei, Piero, “Diritti Politici e Diritti Sociali”. *Liberalsocialismo*, Milano-Roma, n. 1 gennaio, 1946, pg. 19/20.

Calogero reconheceu mais de uma vez que os tempos haviam imposto exigências de moralidade aos homens que pressupunham a superação de todo e qualquer *esprit primaire*, dogmático e intolerante: “Para a religião da justiça e para a religião da liberdade se substituirá à única religião da *justiça-liberdade*: às insuficiências unilaterais do liberalismo e do socialismo, propomos a coerente plenitude do *liberal-socialismo*”.⁷

Nesta formulação percebe-se claramente a intuição fecunda e profética de Piero Gobetti (o jovem liberal, colaborador no jornal comunista *L’Ordine Nuovo* e amigo pessoal de Antonio Gramsci) quando nas páginas de sua *Rivoluzione Liberale* (1921) advertia que o liberalismo como corpo teórico estaria ameaçado de não cumprir suas funções libertárias e civilizadoras de não sanasse suas insuficiências. Para Gobetti a superação destas significava exatamente trazer para o liberalismo, como constitutivo de suas lutas e projetos civilizatórios, “as dores e as lutas dos operários” e, portanto, caminhar junto com o socialismo, pois este sem as liberdades liberais transformar-se-ia em despotismo.⁸

Desse modo, e claramente numa alusão a Gobetti, Calogero refere-se a *revolução liberal* e a *revolução social*, colocando como conteúdo da primeira a emergência de uma forte “consciência moral” para tornar possível a vigência das leis consensuais. Desta feita o ordenamento jurídico, a constitucionalidade democrática, podem desempenhar suas funções de criadores de uma nova *civiltà*, desde que gerados no ventre da justiça econômica distributiva.⁸

Na verdade pode-se afirmar que a justiça econômica proposta pelo liberal-socialismo italiano se assemelha àquela que tomou corpo nos programas de reforma que hoje são qualificados como típico das experiências sociais-democratas realizadas no pós-guerra nas políticas estatais keynesianas. Entretanto, deve ser ressaltado que praticamente o movimento não discute economia. Todas as suas formulações se fazem sobre um certo vazio econômico. Lacuna talvez explicável pelo enorme confusão que faziam de marxismo com economicismo — e nisto não estavam sós, pois esta era a tonalidade dominante da Terceira Internacional. Os aspectos salientes desta questão na Itália daqueles anos foram apontados por um economista, Giacomo Becattini, no balanço realizado ainda nos anos cinqüenta na cidade de Florença, sobre o legado do liberal socialismo.

⁷ Calogero, Guido. *La giustizia e la libertà*, op. cit. p. 102 (grifos meus).

⁸ Calogero, Guido. op. cit. pg 104.

Florença sempre foi uma cidade ligada aos movimentos progressistas na Itália. No que diz respeito ao debate de que ora estamos tratando essa cidade foi sede desde os anos vinte, através dos seus círculos de leitura, de toda uma discussão a respeito da possibilidade de juntar socialismo com democracia. Lembre-se que Carlo Rosselli formou-se política e intelectualmente nos ambientes intelectuais florentinos.

Becattini decifra em parte o enigma da ausência de debates específicos sobre a questão econômica ao longo da trajetória liberal socialista, recordando o fato de que a tradição econômica predominante na Itália de fato era a da economia neoclássica. Segundo Becattini na cultura econômica “podia-se distinguir quatro posições, a que farei referência de modo telegráfico. O pensamento acadêmico tinha apenas uma única cor: feitas algumas exceções, os professores de economia ensinavam economia néo-clássica. Quem não ensinava esta economia pertencia à categoria daqueles que *não sabiam* a matéria, que além do mais a corporação tolerava *pro bono paxis*, apenas para não provocar muitos distúrbios. Os marxistas, por exemplo, estavam entre esses: eram considerados pessoas inteligentes, mas que não entendiam de ‘economia científica’. Então a teoria neoclássica tornou-se senso comum, dominando a interpretação dos fatos cotidianos em todos os níveis, das monografias científicas aos artigos de jornais. (...) Infelizmente era um tempo no qual de Marx faltavam os principais textos. (...) A vulgata soviética era de um esquematismo monstruoso (...). Os keynesianos eram poucos e jovens (...). Deste modo o grosso da corporação de economistas isolava e combatia estes poucos ‘aventureiros’. Assim a teoria keynesiana foi praticamente esterilizada (...). Naturalmente havia um italiano, Sraffa, que em Cambridge trabalhava para contestar pela raiz essa hegemonia neoclássica, mas os resultados dos seus esforços estavam ainda longínquos. Os primeiros resultados começaram a chegar apenas nos anos cinquenta, quando, através das edições das obras de Ricardo, Sraffa começou a fazer circular um modo diverso de colocar o discurso econômico.(...) Como se apresentava o movimento liberal socialista a respeito deste panorama da cultura econômica? Devemos notar que havia muito poucos economistas profissionais. Retirei dos papéis empoeirados um punhado de livros daquele tempo. O primeiro foi *A crítica da economia e o marxismo* da Guido Calogero. São suas aulas de Pisa dos anos quarenta, que saíram em Florença pela Nova Itália em 44. Livro que ainda me emociona tomar nas mãos, porque nos faz reviver um período pleno de fascínio. Vejo jovens universitários saídos ignorantes em Marx dos vinte anos de fascismo que se precipitam sobre este livrinho para saber

que coisa permanecia viva, ou que coisa havia morrido num pensamento oficialmente exorcizado. Trata-se ainda de um livro culturalmente vivo, mas que denuncia um notável isolamento cultural. É um hábil desenvolvimento interno da crítica iniciada por Croce; mas um desenvolvimento que fala substancialmente que em Marx se encontra sim uma bela construção histórico-sociológica, mas que, se se quer economia, aquela verdadeira, 'filosófica', faz-se necessário dirigir-se à economia pura. Isto nos diz o filósofo Guido Calogero, talvez sem se dar conta de reforçar uma condenação que procedia de outros espectros ideológicos.⁹

As considerações de Becattini testemunham a presença de um problema constitutivo do liberal socialismo, mas extensivo às correntes progressistas italianas em geral. Ou seja, neste país se organizou um movimento de esquerda dos mais importantes do mundo, entretanto carente de um aprofundado debate em economia política. Pode-se dizer o mesmo para o marxismo italiano. Sem desfigurar os fatos e apesar da sua riqueza, importância e originalidade, verifica-se a mesma lacuna, se comparado a outras tradições nacionais de marxismo, como o austríaco, o alemão, o polonês, mesmo o francês, para ficarmos em alguns exemplos. Talvez se possa atribuir esta relativa pouca importância do debate em economia à imensa influência do croceanismo na formação das elites intelectuais italianas. A dimensão privilegiada sempre foi para as questões morais e éticas. Em outro momento foi referido o fato do liberalismo croceano ter desempenhado na Itália o papel de homogeneizador de consciência⁹ e também o de um forte mobilizador moral destas. Isto pode explicar em parte a ênfase politicista e institucional, de novo também no marxismo italiano. Evidentemente houve outras influências intelectuais, mas no século vinte o croceanismo marcou decisivamente a cultura italiana em todo o seu espectro político e intelectual. É claro que estas considerações merecem investigações específicas, mas o que deve ser ressaltado é a possível conexão entre politicismo institucionalista e croceanismo.

Isto posto, patenteia-se nas palavras de Becattini o reconhecimento de que a ausência de reflexão teórica do ponto de vista econômico havia conduzido o liberal-socialismo – por mais esforço reflexivo que um Calogero tenha feito para conferir conteúdo às ditas “liberdades e direitos vazios” presentes em um liberalismo de corte mais abstrato – a permanecer um tanto emudecido em relação à fundamental questão sobre

⁹ Becattini, Giacomo. “Libertà positiva e piena occupazione: note sul liberal-socialismo. *Il Ponte* 1986, n.1, pp.108-109.

a natureza das “duas liberdades”, a positiva e a negativa. Ainda hoje um dos pontos-chave que dividem e definem a amplitude de uma teoria democrática no fundamental está situado no lugar que ocupa na sua construção a liberdade positiva. O ordenamento jurídico como fonte de liberdade, formulação cara a Calogero, permanece nebuloso, por mais que fale deste como garantia de *liberdade substancial*. Uma certa obscuridade preside essa proposta, na medida que não se sabe onde e como se fará o novo ordenamento, ou seja, quais as instituições centrais que promoverão a fundação da nova comunidade política. A questão pode ser resumida do seguinte modo: talvez não se possa pedir aos propósitos normativos de uma teoria garantias mais precisas de exequibilidade. O caráter deontológico dessas formulações confere-lhes naturalmente o destino de agente mobilizador da vontade de luta dos homens para alcançar os alvos postos nas suas prescrições.

No plano político das decisões sobre o destino público, concreto, a questão que se coloca diz respeito à qualidade da participação dos cidadãos, donde torna-se problemático qualquer silêncio sobre a liberdade positiva e o clássico problema da intensidade de seu envolvimento com a velha e fundamental questão de toda a política e de toda a liberdade: o *bem comum*.

Na medida em que os atores da construção da *democracia integral* não são claramente nomeados, talvez se possa pensar como sujeitos fundacionais da nova civilização “aos homens civis racionalmente orientados” que por natureza, adverte Calogero, “não são todos os homens”.¹⁰ Esta formulação guarda semelhança com a noção manheimiana de inteligência desvinculada, ou mesmo à elite paretiana redefinida em termos ético-normativos. Em suma, comparece aqui mais uma vez a perspectiva analítica e prescritiva das ‘minorias organizadas’ como protagonistas das grandes transformações. O elitismo, em qualquer de suas versões, difundiu-se muito naqueles anos. Contudo, o problema persiste: a ausência de nitidez na questão dos atores políticos no esquema calogeroiano e liberal-socialista em geral traz a dificuldade de se perceber onde se localizará a arena constitutiva dos sujeitos fundadores da nova democracia, que, como “democracia integral,” deverá ser regida por um conjunto de procedimentos legais e controles institucionais essencialmente voltados para a promoção da igualdade social e econômica e da autonomia individual.

¹⁰ Cf. Calogero, Guido. *Intorno al concetto di giustizia*. op. cit. p. 14.

O problema talvez resida em que ao não se discutir a natureza da dimensão econômica da desigualdade social torna-se possível não designar atores sociais, dispensando-se assim da análise sistêmica de uma dada ordem econômica. Se isto tiver algum fundamento a força motriz do argumento calogeriano revela-se em que a geração de desigualdades obedece muito mais a imperativos situados no plano moral do que a determinações derivadas das necessidades imanentes de um dado sistema social e econômico. Neste sentido o *poder de disposição* das coisas do mundo realizado pelos homens em uma determinada circunstância histórica contará sempre com a magnitude do elemento volitivo disponível entre eles. Nesta posição a *política* se torna essencialmente *moral*, para não dizer que se confunde com a própria moral. Disto resulta a absolutização da moralidade como conteúdo da liberdade, configurando como *liberdade moral* essa possibilidade de escolha de viver uma vida comum pautada pela promoção da igualdade social como condição da liberdade política. Por conseguinte, a integridade da democracia supõe a realização impreterível de uma *utopia distributivista*. Neste sentido, pode-se dizer que na formulação de Calogero uma teoria da justiça se confunde com a teoria da democracia mesma.

WALQUIRIA DOMINGUES LEÃO REGO é
professora de Sociologia na UNICAMP.

O LIBERAL-SOCIALISMO DE CALOGERO

WALQUIRIA D. LEÃO REGO

Com referência ao cenário europeu dos anos 30 e 40 do século passado examina-se o empenho de Guido Calogero para obter uma síntese de princípios liberais e socialistas em nome da promoção da “democracia integral e da justa liberdade”.

CALOGERO'S LIBERAL-SOCIALISM

With regard to the Italian and European scene of the thirties and forties of the last century Guido Calogero's endeavor towards a synthesis of liberal and socialist principles in the name of the promotion of "integral democracy and just freedom" is examined.