

# PROMETEUS

## FILOSOFIA EM REVISTA

PROMETEUS-VIVA VOX - DFL - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
Ano 4 - no.7 Janeiro-Junho / 2011

---

### SOBRE O SUJEITO POLÍTICO DA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL NAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS

**Leno Francisco Danner**  
**Doutorando em Filosofia pela PUC-RS**  
**Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia**

**Resumo:** o presente trabalho pretende refletir sobre transformações ocorridas na esfera pública das democracias ocidentais, especificamente no que diz respeito aos sujeitos políticos da transformação social e ao seu papel, ou à sua falta de papel. Tentarei ainda traçar uma diferença entre democracia social e democracia política, no sentido de defender que, hoje, a democracia social capitalisticamente concebida, que não é condição suficiente para a democracia política, na verdade o que faz é anular a esta.

**Palavras-chave:** Liberalismo; Socialismo; Democracia Social; Democracia Política.

**Abstract:** this paper aims reflect about the transformations occurred in the public sphere of Western democracies, specifically about de political subjects of social transformation and their political force, or its lack. I will try still to draw a difference between social democracy and political democracy, to defend which today social democracy is not full condition for political democracy. Truly, social democracy, in the capitalist way, annuls the political democracy.

**Key-Words:** Liberalism; Socialism; Social Democracy; Political Democracy.

Como poderíamos entender a dinâmica política de nossas democracias atuais no que diz respeito aos sujeitos políticos da transformação social? Quem são esses sujeitos? O objetivo aqui é refletir sobre algumas transformações e alguns desafios que a configuração de nossas sociedades democráticas atuais apresenta no que diz respeito ao exercício do poder político e, ao fazer isso, outro objetivo é o de apontar o papel, ou a ausência dele, por assim dizer, dos sujeitos políticos dessas mesmas democracias.

Minha suspeita está em que o exercício da cidadania política deixou em grande medida de ser um fenômeno de massas, passando a ser uma questão de partidos políticos profissionais e de políticos profissionais eminentemente, o que significa a retirada de qualquer potencial político da sociedade civil e de seus movimentos por parte da política institucionalizada e realizada pelos partidos políticos profissionais e pelos políticos profissionais. Tentarei – e esse será um terceiro objetivo – ligar a perda de centralidade política da sociedade civil e de seus movimentos ao próprio desenvolvimento do Estado liberal. Vou perseguir essa idéia no que se segue.

Procurarei, com a reconstituição de algumas idéias do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, de Locke, defender que as revoluções burguesas modernas e a consolidação do Estado liberal clássico (*laissez-faire*) foram realizadas a partir de uma dinâmica que partiu da sociedade civil e seus movimentos *contra* a política institucionalizada, mas que, paradoxalmente, a hegemonia do Estado liberal implicou no engessamento da sociedade civil e de seus movimentos sob as regras daquele mesmo Estado liberal que, sob a capa de um Estado mínimo, passa a definir-se como um novo Estado-leviatã marcado pelo conservadorismo. Nesse sentido, a idéia de democracia, no liberalismo político clássico, passa a ser definida como um procedimento no qual a sociedade civil, seus movimentos e cidadãos conferem seu poder aos partidos políticos e aos políticos profissionais, de modo a transplantarem a centralidade da práxis política para os parlamentos burocratizados. Ora, a democracia de massas contemporânea, surgida da reconfiguração das relações de produção capitalistas a partir do pós-Segunda Guerra Mundial e mesmo das lutas dos movimentos trabalhadores de meados do século XIX em diante, é marcada exatamente pela realização da inclusão social e pela exclusão política, na medida em que a centralização da práxis política no parlamento e nos partidos políticos profissionais, bem como a monopolização do espaço público pelos

conglomerados de comunicação e o combate aos movimentos sociais, com a ênfase no privatismo civil, tendem a anular o potencial político da sociedade civil e de seus movimentos.

1. As revoluções burguesas modernas foram revoluções fundamentalmente *sociais*, foram *revoluções de massa*, que necessitaram das massas para a sua concretização. Contra o absolutismo político do antigo regime, centralizado em um punhado de indivíduos e na naturalidade, no caráter inquestionado da estrutura social, aparecem a sociedade civil e seus movimentos como respectivamente o único espaço político e os únicos atores políticos legítimos no que diz respeito à realização das transformações sociais. Portanto, as revoluções burguesas foram revoluções de massa contra os privilégios de minorias de sangue – e esta é uma das especificidades das revoluções modernas. Não por acaso Marx e Gramsci salientam enfaticamente que o cerne da dinâmica política moderna não é o individualismo político (isto é, a idéia de que a modernidade tem como uma de suas características centrais o subjetivismo, o princípio da subjetividade tanto em termos epistemológicos quanto de dinâmica política), mas sim a classe social e, conseqüentemente, a luta de classes (cf.: MARX, 2001, p. 10 e seguintes; GRAMSCI, 1995, p. 13 e seguintes; GRAMSCI, 1981, p. 17 e seguintes). Interessantemente, nós vamos perceber em Locke, teórico fundador do liberalismo político moderno, um arauto da sociedade civil e de seus movimentos. É Locke o primeiro a defender o direito de resistência como o direito e dever sagrados de uma sociedade civil que paulatinamente toma consciência de si e de seu potencial político (cf.: LOCKE, Capítulo XIX, pp. 213-234). Assim, se existir um governo que não respeitar aqueles direitos considerados por Locke como *naturais* (isto é, como constituintes radicais daquilo que o ser humano é – de modo que sem eles, ou sem o respeito a eles, o ser humano perderia sua humanidade e dignidade), então a sociedade civil e seus movimentos teriam o direito legítimo de derrubar este governo e em suas ruínas erigir outro governo, este sim justo. Ora, a idéia de desobediência civil está intrinsecamente ligada a essa percepção, por parte de Locke, de que isso que entendemos por poder político adquire, na modernidade, um novo espaço e novos sujeitos, não mais como aos moldes da política do Antigo Regime. Para este, a legitimidade do poder está fundada no sangue e na atribuição religiosa de uma ligação intrínseca e fundamental entre o rei e Deus mediada pelo clero, abençoada (e, portanto, legitimada) pelo clero. Hobbes ainda permanece preso em algum aspecto a este modelo,

na medida em que atribui um poder quase religioso ao governante, que congrega em si não apenas o absoluto direito de exercer a força, mas também e fundamentalmente o direito de estabelecer a ideologia dominante, de instituí-la (neste aspecto o Antigo Regime deixava prioritariamente a defesa e a propagação da ideologia à Igreja; Hobbes se diferencia dessa posição – e por isso sua teoria não é aceita pelo clero – apenas no fato de aglutinar no Estado tanto o exercício legítimo da força quanto a defesa e a ênfase no fomento da ideologia, não mais deixando esta aos encargos da Igreja) (cf.: HOBBS, 1979, Parte III, pp. 221-341). Em Hobbes, portanto, o Estado tem plenas condições de se auto-fundamentar, ele não precisa de algo que lhe seja exterior (como foi o caso da religião no Antigo Regime) que legitime o seu poder. Ele é o Leviatã, uma entidade política, jurídica e *teológica*, isto é, dotada de um poder supremo na Terra.

Desse modo, Locke mostra aquilo que é o específico da modernidade política: a descoberta do social, isto é, a colocação da sociedade civil e de seus movimentos como respectivamente o espaço político por excelência e os sujeitos políticos por excelência. No Antigo Regime, nós vamos perceber o poder político como uma extensão do corpo do rei. E, mais importante, nós vamos perceber a sociabilidade enquanto orientando-se não por princípios políticos, mas religiosos. Este ponto é determinante no que diz respeito à modernidade política: porque, na medida em que, na sociedade do Antigo Regime, a sociabilidade é orientada por explicações e princípios religiosos, a consequência clara é uma despolitização da sociedade, do social e dos grupos sociais, já que qualquer reivindicação não se voltaria contra a derrubada da ordem política, ou contra a mudança mínima da ordem política, mas sim enquanto alienação religiosa<sup>1</sup>. Ora, Locke aponta justamente para outra direção, ou seja, Locke aponta para a politização da sociedade civil e de seus movimentos como efetivamente o cerne da modernidade política. A sociedade civil moderna, o lugar por excelência das atividades produtivas, já com Locke solidifica-se e entende-se como o lugar por excelência da dinâmica social, na exata medida em que, por meio das atividades produtivas que lhe cabem e que ela reproduz, realiza-se a produção da riqueza social e a satisfação das necessidades humanas. Ora, se é a sociedade civil quem garante a reprodução social, se

---

<sup>1</sup> Não por acaso Marx coloca a alienação religiosa como a primeira forma de alienação. Mas o interessante é perceber que a posição de Marx é de que justamente a resolução da alienação religiosa não é apenas um exercício *psicanalítico* de tomada de consciência dessa alienação, mas a derrubada das condições práticas que possibilitam, que dão origem a esta alienação (cf.: MARX, 2006, p. 45 e seguintes).

é a sociedade civil quem garante a produção da riqueza social, por que ela tem de ficar afastada do exercício do poder político? Por que o poder político continua a lhe ser negado? É clara, nesse sentido, a afirmação do abade de Sièyes, de que o terceiro estado francês era responsável pela produção de toda riqueza social (contra o ócio parasitário do primeiro e segundo estados, que, entretanto, tinham toda a prerrogativa no que diz respeito ao domínio do poder político), mas que, por outro lado, representava um papel nulo politicamente falando – o futuro do terceiro estado consistia exatamente em afirmar essa sua superioridade política, já que a superioridade econômica estava mais que consolidada. A percepção básica da sociedade civil moderna, portanto, estava em que ela representava social e economicamente falando o âmbito superior, o lugar privilegiado, e de que exatamente por isso deveria também ter a prerrogativa do poder político, que já não poderia mais ser legitimado à sua revelia. A questão básica estava, então, em se deslocar a legitimação do poder político para aqueles setores sociais que efetivamente contribuíam para o desenvolvimento social, retirando-lhe daqueles parasitas que, como era o caso da nobreza e do clero, apenas utilizavam-se dele para sugarem as energias e riquezas produzidas pela sociedade civil. Eu considero isso muito interessante, porque o Estado absolutista é justificado não por sua utilidade social e tem por objetivo não a promoção das atividades produtivas, mas sim respectivamente é justificado pelo sangue e pela religião e tem por função orientar a sociabilidade a partir daqueles preceitos do sangue e da religião. Mas as revoluções burguesas modernas – e nós já podemos perceber isso no liberalismo político clássico de Locke – apontam justamente para a idéia de que o espaço da utilidade social, isto é, o lugar que efetivamente produz a riqueza e conseqüentemente o desenvolvimento sociais (e que é a sociedade civil) tem um direito primordial a orientar os rumos da esfera política, e de que, nesse sentido, a esfera política tem fundamentalmente por objetivo a promoção e a defesa da sociedade civil enquanto lugar por excelência da produção da riqueza social (cf.: LOCKE, 2001, Capítulo IX, pp. 156-159).

É assim que, para sintetizar, as revoluções burguesas modernas apontam justamente para a percepção que a sociedade civil tem de sua preponderância não apenas econômica, mas também, e fundamentalmente, política. Contra uma sociedade fundada no absolutismo político e que coloca como modelo por excelência de ser humano o nobre e o religioso, mas não o trabalhador, o empresário, as revoluções burguesas enfatizam efetivamente a superioridade política *e moral* daqueles que

produzem a riqueza social e, conseqüentemente, sua prerrogativa no que diz respeito à orientação do poder político, que doravante terá por objetivo a promoção das atividades produtivas e sua proteção, de modo que a produção da riqueza social possa se realizar sem travas. Mas, claro, a atividade do Estado, fica restringida a isso que o liberalismo político clássico, de Locke, e o liberalismo econômico clássico, de Adam Smith, chamaram de proteção dos direitos naturais, isto é, fundamentalmente à realização da justiça punitiva (no sentido de que o Estado teria o monopólio da força e da formulação e do cumprimento das leis). Isso que poderíamos entender por distribuição das riquezas ainda é uma conseqüência da própria entrada de cada produtor e/ou trabalhador no mercado (doutrina do *laissez-faire* como caracterizadora do Estado e da economia modernos).

Portanto, é com o liberalismo político clássico que nós vemos emergir a modernidade política, é com ele que pela primeira vez a modernidade política tematiza-se, alcança a consciência de seu papel central econômica e politicamente falando. É com o liberalismo tal qual expressado por Locke que nós vemos emergir a autocompreensão de uma sociedade civil que, exatamente por entender-se como o local por excelência da produção da riqueza social e, exatamente por isso, também o lugar por excelência de fundamentação do poder político, tem o direito legítimo a orientar a esfera política de acordo com seus interesses, e de derrubá-la caso esta esfera for injusta, caso esta esfera efetivamente não tiver a sociedade civil como seu centro. Ora, o modelo político e o modelo de esfera política instaurados pelo liberalismo clássico têm uma especificidade que decretou em grande medida a própria insuficiência da política democrática que paulatinamente se desenvolve a partir de meados ou de fins do século XIX, que decretou a própria artificialidade da democracia enquanto regime político garantidor da universalidade dos direitos aos cidadãos e, portanto, a própria universalidade do exercício da cidadania política aos cidadãos em geral. Essa especificidade pode ser dividida em dois pontos. O primeiro deles decorre justamente dessa idéia de que *o poder político deve estar em mãos daquela classe que efetivamente produz a riqueza social* (num outro sentido, essa foi uma posição contraditória da burguesia contra si própria – refletirei sobre isso mais adiante). Isto significa – e nesse aspecto Marx tem toda razão em afirmar que os direitos do homem e do cidadão, de 1789, assim como a própria noção de *direitos naturais*, representam a emancipação do burguês, exprimem a emancipação social e política do burguês, mas não do homem em geral – que o direito

de cidadania política é uma prerrogativa do produtor da riqueza social, ou seja, desse mesmo burguês. A autocompreensão que o burguês tem de si, e que pode ser percebida no pensamento de Locke, consiste em que ele efetivamente se entende como o verdadeiro produtor da riqueza social e, exatamente por isso, como o único homem e classe com direitos políticos, como o único homem e classe que têm legitimidade no que diz respeito ao exercício do poder político, o que implica em que a própria esfera política é o espaço de realização dos objetivos burgueses de manutenção e de proteção da reprodução social. Ora, Locke entende a *sociedade civil como o espaço burguês*, como o espaço da classe burguesa. E conseqüentemente entende a esfera política como uma extensão da esfera produtiva burguesa (no sentido de que esta esfera política zela pelo cumprimento das leis que regulam a relação entre produtores e trabalhadores, que protegem os mercados nacionais, que garantem a formação técnica das classes trabalhadoras, etc., ao mesmo tempo que tem a tarefa de controle das próprias classes trabalhadoras), como uma extensão da sociedade civil cujo objetivo é a proteção da classe burguesa enquanto representante por excelência dessa mesma sociedade civil. O segundo ponto diz respeito ao fato de que Locke recusa, *a partir da instauração do Estado liberal*, a legitimidade do direito de resistência, na exata medida em que, *agora*, não é mais *na* sociedade civil que se dá a dinâmica política, não é mais a sociedade civil o espaço político, a arena política, mas sim o parlamento, por meio da política representativa (cf.: LOCKE, 2001, Capítulo XI, pp. 162-169). Abre-se a era dos partidos políticos e dos políticos profissionais, marca registrada do Estado liberal e de sua política democrática. Essa situação de recusa do direito de resistência, em Locke, advém do fato de que a instauração do Estado liberal põe fim ao desrespeito aos direitos naturais, por parte do Estado absolutista, direitos naturais que para Locke justificam tanto a realização da desobediência civil quanto a própria instauração do Estado liberal. Nesse sentido, o Estado liberal teria efetivamente por base esses direitos naturais, de modo que ela já não representaria uma esfera de ilegalidade e de ilegitimidade, mas sim se constituiria como a arena política na qual os partidos políticos profissionais e os políticos profissionais discutiriam sobre o aperfeiçoamento da própria legalidade democrática. Ou seja, qualquer mudança política, a partir da instauração do Estado liberal, somente poderia ser realizada na arena e de acordo com as regras estabelecidas pelo Estado liberal, a saber, na política representativa e parlamentar e, portanto, *fora* da sociedade civil. Digo *fora* porque efetivamente, na minha perspectiva, a política

parlamentar é colocada em um estágio que está para além da sociedade civil. E está para além porque, na radicalidade, a recusa da legitimidade do exercício da desobediência civil – ainda que em seu estágio radical de revolução – implica em se afirmar que qualquer poder político dessa sociedade civil, se ela o tiver, pode chegar no máximo às escadas do parlamento: já a partir do primeiro degrau dessa escada a representatividade por parte dos partidos políticos profissionais e dos políticos profissionais é que ganha toda a força política. No fim das contas, a recusa da desobediência civil radical, por parte do Estado liberal, implica em que tal Estado é o novo leviatã moderno, no sentido de que esse Estado não apenas dá as coordenadas de toda a ordem social, mas sim de que estabelece as regras básicas para a própria realização da evolução social, também afirmando a regra de que ele deve ser o substrato básico a partir do qual qualquer evolução social pode ser pensada e realizada. Para a burguesia, qualquer evolução social somente pode ser pensada e realizada a partir de um pressuposto básico, a partir de um ponto básico: tem de ser realizada no Estado por meio dos partidos políticos e dos políticos profissionais.

Interessantemente, o ponto de partida de Adam Smith, pai do liberalismo econômico clássico, consiste justamente em apontar para a especificidade da sociedade moderna em termos de configuração econômica e política. Nela, a recusa de uma ordem hierárquica, teocrática e absolutista abriria espaço para a liberdade e a igualdade entre todos, de modo que, agora, são os próprios indivíduos que têm a responsabilidade de construir suas vidas. Não haveria mais desculpas para o sucesso ou o fracasso de cada indivíduo que não sua própria capacidade ou a falta dela. Nesse sentido, Adam Smith concebe o mercado capitalista, exatamente por estar fundado na liberdade e na igualdade entre todos, como o espaço por excelência a partir do qual a satisfação das necessidades de todos é efetivamente realizada. Ora, numa situação como esta em que as relações de produção capitalistas são marcadas pela liberdade e igualdade entre todos, fica claro que cada um colherá os frutos de seu trabalho de maneira proporcional à sua capacidade e aos seus esforços. As desigualdades que daí surgiriam seriam inevitáveis e, mais ainda, legítimas, na medida em que não surgem a partir de uma situação de injustiça, mas sim de uma situação inicial de igualdade e a partir do desenvolvimento maior ou menor dos talentos de cada um. Assim, o liberalismo econômico de Adam Smith concebe um papel secundário ao Estado, exatamente pelo fato de que o mercado consegue por si só estabilizar-se e estabilizar à própria sociedade,

tanto no sentido de satisfazer as necessidades de cada um que adentra nele quanto no sentido de satisfazer as necessidades coletivas. O Estado seria uma instância secundária, de controle técnico: sua função consistiria na administração, na regulação e no controle técnicos da sociedade. Esse Estado não interfere nas relações de produção, na exata medida em que elas são isentas de relações de poder desiguais, geradoras de desigualdades injustificadas (as relações de produção são marcadas pela liberdade e pela igualdade entre todos, de modo que as desigualdades, se surgirem, são sempre legítimas); ele apenas garante o respeito e o cumprimento dos pactos, bem como a punição para as violações dos direitos naturais. O Estado conserva e estimula, na verdade, para Adam Smith, o *status quo* originado por relações de produção estabelecidas entre pessoas livres e iguais – não haveria legitimidade em uma ampliação do papel político do Estado (pelo fato de o mercado autoestabilizar-se e estabilizar toda a sociedade) nem haveria legitimidade na ampliação do papel político dos atores sociais, individuais e em termos de movimentos coletivos (porque o indivíduo tem condições de realizar todas as suas expectativas no mercado, por meio do desenvolvimento de seus talentos) (cf.: SMITH, Vol. II, Segunda Parte, p. 315).

Ora, os dois pontos acima elencados quando da reflexão sobre Locke – a idéia de que a cidadania política é prerrogativa daqueles que produzem a riqueza social (os burgueses) e a idéia de que a desobediência civil radical é ilegítima – apontam efetivamente para a retirada, com a instauração do Estado liberal, do poder político e para o castramento do potencial revolucionário da sociedade civil e de seus movimentos. Esta é o espaço da produção da riqueza social, das atividades econômicas, e assim deve continuar sendo. A esfera política, agora, torna-se um âmbito que é autônomo a essa mesma sociedade civil e a seus movimentos. Em relação a isso, Marx percebeu três problemas. O primeiro deles está em que efetivamente Marx concordaria com Locke de que os produtores da riqueza social devem de fato exercer seu direito de cidadania. Mas, diferentemente de Locke, Marx não concordaria que os produtores da riqueza social restringem-se à classe burguesa. É a classe proletária, muito mais do que a classe burguesa, que representa essa esfera produtora da riqueza social – a classe burguesa seria, por assim dizer, muito mais a nobreza e o clero modernos, para usar essa metáfora, já que acumulariam de forma privada a riqueza produzida socialmente e que, exatamente por isso (ou seja, pela riqueza ser produzida socialmente), deveria ter uma destinação social. Ou seja, a exemplo do primeiro e do segundo estados em relação ao

terceiro estado, a burguesia seria a classe parasita em relação ao proletariado, que seria o responsável pela produção da riqueza social. Ainda em sua crítica à burguesia, conforme já dito acima *en passant*, é interessante ter em mente que Marx percebe o Estado liberal como efetivamente retirando esse poder político da sociedade civil e de seus movimentos (notadamente da classe proletária) e o transferindo à política parlamentar, em que o direito de sufrágio universal ainda era uma prerrogativa do burguês, da classe burguesa. Ora, é nesse sentido que a sociedade capitalista moderna, tendo o Estado liberal e a política representativa como seu centro, na verdade o que faz é engessar o potencial político da classe trabalhadora, mantendo uma injustificada sociedade de classes e fundada na exploração de classes, cujas desigualdades não residem apenas na diferença de posse econômica, mas sim, e fundamentalmente, no que diz respeito ao exercício do poder político. A questão da revolução parte efetivamente dessa compreensão de que a transformação das condições sociais, políticas e econômicas não poderia ser realizada pelo paulatino reformismo político que daria o tom da política liberal: como disse acima, a compreensão liberal está em que a evolução social já começa de um ponto definido, de um ponto já dado, não alcançável pela crítica e pelo processo de transformação, que é o próprio Estado capitalista liberal e que, a partir de reformas paulatinas não sociedade, levaria a efeito o tão propalado progresso e justiça social. Para Marx, é essa premissa que se tornou insustentável: a política liberal é tão somente a política da classe burguesa, o modelo de político liberal é o burguês e o modo de realização da transformação social é o reformismo político, que não alcançaria as estruturas deficitárias da sociedade capitalista. O segundo ponto, como consequência, está em que Marx não acredita na política institucionalizada como esse canal a partir do qual as transformações sociais seriam realizadas. Efetivamente, para ele, a questão da cidadania política dependeria desse elemento mais fundamental que é a posse do poder econômico e, nesse sentido, o proletariado se pareceria com o terceiro estado francês, já que seria o responsável pela produção da riqueza social, mas não teria o poder político de destinação social dessa mesma riqueza que é fruto do trabalho social. Assim como o terceiro estado teria um papel nulo numa esfera política em que as regras eram dadas pelo primeiro e segundo estados, assim também o proletariado tem um papel nulo politicamente falando enquanto as regras forem dadas e centralizadas pelo Estado liberal. O reformismo político proposto por este Estado, portanto, apenas redundaria em mudanças artificiais, que não atingiriam o âmago da estrutura político-econômica da

sociedade e que, com base em um discurso fundado na questão do progresso como algo vindouro por meio da sociedade liberal, com base, portanto, em um discurso que prega a todo custo o progresso como esse elemento imanente à política liberal e ao mercado burguês (por exemplo, o *laissez-faire* de Smith e sua idéia de que a justiça social seria o resultado da própria dinâmica do mercado, que satisfaria as necessidades de todos os que nele entrassem para trabalhar (SMITH, 1999, Vol. I, Livro III, Cap. II, p. 668), adiaría as mudanças radicais para um futuro incerto, ao mesmo tempo em que consolidaria estruturas cada vez mais fortes de dominação. Em terceiro lugar, a descrença de Marx em relação à política liberal e a percepção do proletariado enquanto classe de potencial político-revolucionário implica, para este pensador, na rearticulação da sociedade civil como a arena política por excelência e do proletariado como o sujeito político da transformação social por excelência. Com efeito, eu tendo a ver em Marx, antes de tudo, o teórico da sociedade civil e de seus movimentos, o pensador e militante político que defendeu a necessidade de os movimentos da sociedade civil retomarem aquele poder que o liberalismo em seus primórdios havia colocado como seu (isto é, da sociedade civil e movimentos sociais) enquanto um direito natural. Porque a grande contradição do liberalismo consistiu em que, num primeiro momento, em sua luta contra o Antigo Regime, concebeu a sociedade civil e seus movimentos como respectivamente o único espaço político e como os únicos sujeitos políticos que poderiam realizar uma práxis política emancipatória, mas que, uma vez consolidado, colocou na marginalidade o direito de resistência radical (tão veementemente defendido por Locke) e retirou da sociedade civil e de seus movimentos o seu potencial político, transferindo-o para o próprio Estado e para os partidos políticos e políticos profissionais. A grande questão que Marx se colocava, portanto, estava na articulação política dos movimentos da sociedade civil em uma luta revolucionária cujo teatro seria a própria sociedade civil, e não o Estado – e que objetivaria não a derrubada do Estado, mas das estruturas econômicas e sociais que sustentavam o Estado liberal clássico. Lembremos que, de acordo com o próprio liberalismo econômico de Adam Smith, o Estado adquire um papel secundário, sendo que as estruturas econômicas adquirem este aspecto primário – portanto, a colocação, por parte de Marx, da economia como a infraestrutura e da esfera política como superestrutura interessantemente é coerente até com as premissas do liberalismo econômico clássico, mas as conseqüências da posição marxista, diferentemente do conservadorismo do Estado mínimo defendido por Adam

Smith, são mais radicais, na medida em que enfatizam a revolução daquela estrutura econômica como condição para a transformação política e social efetivas da sociedade.

2. Ora, isso é muito interessante e marca uma especificidade das democracias ocidentais, marca a trajetória dessas democracias. Porque, de meados do século XIX até a década de 1970, um pouco mais ou um pouco menos, o que nós temos, nas sociedades democráticas ocidentais, é efetivamente esta luta entre liberais, defensores do reformismo político enquanto caminho por excelência da transformação social, enfatizando a necessidade de defesa do Estado liberal e do mercado e apontando para a política representativa e para os partidos políticos e políticos profissionais enquanto espaço e atores hegemônicos no que diz respeito à condução da evolução social, de um lado, e movimentos sociais de índole marxista (socialistas), que partem da idéia de que a arena política por excelência da transformação social é a sociedade civil, e de que o sujeito político por excelência da transformação social é a classe trabalhadora de uma maneira geral. E a revolução ainda deveria ser o modo e método que levaria a essa revolução, para esses socialistas. Os liberais e Marx, portanto, apontaram para dois métodos no que diz respeito à condução da evolução social: no caso dos liberais, para o *reformismo político*, que, por meio de reformas paulatinas, instauraria a justiça na sociedade e corrigiria os erros de suas estruturas; e, no caso dos socialistas, a *revolução*, que, desacreditando do próprio reformismo, na medida em que seria levado a efeito pelos partidos políticos profissionais e pelos políticos profissionais de acordo com as regras colocadas pelo próprio Estado liberal, derrubaria radicalmente as estruturas político-econômicas injustas. No primeiro caso, o da política liberal, temos como atores políticos os partidos políticos profissionais e os políticos profissionais, representantes dos setores da sociedade civil, notadamente daqueles setores de predominância econômica (Como já aparece em Locke. Cf.: LOCKE, 2001, Capítulo XII, pp. 170-172).

A própria possibilidade de se adentrar na esfera política dependeria, nesse caso, de condições econômicas, na exata medida em que as eleições democráticas são, em grande medida, uma questão de poder econômico, ou seja, na exata medida em que os políticos e os partidos necessitam de dinheiro para custearem não somente suas despesas eleitorais, mas também para adquirirem status político (lembramos ainda dessa idéia já expressa em Locke de que a cidadania política, para os liberais, deveria ser prerrogativa daqueles que efetivamente produziam a riqueza social, ou seja, os próprios

liberais). No segundo caso, o do socialismo, temos como atores políticos as classes trabalhadoras, que realizariam sua práxis política às margens da política liberal institucionalizada, por meio da revolução (cf.: MARX; ENGELS, 2008, p. 103). Esses são os atores clássicos que perpassaram o desenvolvimento das democracias ocidentais. O desenvolvimento das democracias européias, de meados do século XIX em diante, foi marcado por este conflito explícito ou velado, que ora rebentou em revoluções, ora rebentou em repressão violenta aos movimentos socialistas, e também em transformações no próprio seio do Estado liberal, no sentido de busca de integração das classes trabalhadoras no sistema. A história da evolução da democracia ocidental é a história da luta entre liberalismo e socialismo pela consolidação de uma esfera política que, no primeiro caso, estaria eminentemente atrelada ao capitalismo e que, no segundo caso, exigiria sua supressão; a história da evolução da democracia ocidental é a história de luta entre dois espaços políticos que buscavam hegemonia: o Estado liberal, marcado pela política representativa e pelos partidos políticos e políticos profissionais; e a sociedade civil e seus movimentos, enquanto esse espaço político e atores políticos que teriam a missão de levar a cabo as necessárias transformações sociais.

Ora, a crise de 1929 implicou na reformulação do capitalismo de *laissez-faire*, no sentido de que esta crise demonstrou efetivamente a impossibilidade tanto da própria auto-regulação do mercado quanto da garantia de justiça social por parte desse mesmo mercado (como queria Adam Smith com sua idéia da justiça da *mão invisível*) (cf.: MACPHERSON, 1991, p. 13-15). Em Europa, no período pós-guerra, o que nós temos é a paulatina concretização da democracia social de massas, que seria a marca de nossas sociedades atuais. Ela poderia ser caracterizada, grosso modo, pela articulação entre Estado, mercado e compromisso com as classes trabalhadoras, no sentido de que este Estado passa a ter como centro de sua política a garantia de padrões cada vez mais altos de acumulação (por meio da proteção dos mercados, pelo investimento maciço em infra-estrutura) e, ao mesmo tempo, a garantia de um padrão mínimo de vida às classes trabalhadoras, por meio da oferta de direitos sociais de cidadania (tais como assistência médica, educação pública universal, seguro desemprego, etc.). A democracia social de massas encontra seu sentido justamente nesse duplo compromisso do Estado, de garantia de padrões cada vez mais altos de acumulação, no sentido de realizar aquelas condições sociais, políticas e econômicas que impediriam a ocorrência de crises econômicas agudas e que conseqüentemente possibilitariam que altos padrões de

acumulação continuassem a ser mantidos, ao mesmo tempo em que integraria as massas trabalhadoras no sistema, no sentido de universalizar o acesso destas ao mercado, ao consumo, ao trabalho e ao lazer, minimizando assim os duros impactos da exploração econômica (cf.: HABERMAS, 1994, p. 81-88).

Desse modo, a premissa básica do socialismo é realizada pelo liberalismo, a saber, a integração das classes trabalhadoras no sistema, na medida em que elas têm acesso a esses direitos sociais de cidadania. Porque a grande luta dos movimentos socialistas foi, desde meados do século XIX em diante, pela realização daqueles direitos básicos que teriam por efeito a equalização entre todos. Se bem nos lembrarmos da acusação, por parte de Marx, da formalidade dos direitos de liberdade e de igualdade na sociedade liberal-burguesa, perceberemos que o que ele está querendo apontar é justamente para a idéia de que uma igualdade substantiva somente seria possível por meio da realização de condições materiais para as classes trabalhadoras (cf.: MARX, 2006, p. 135 e seguintes; MARX & ENGELS, 2008, p. 99-103, em particular suas *Teses ad Feuerbach*). Mas Marx não acreditava que o capitalismo pudesse satisfazer essa condição, pelo menos não o capitalismo de *laissez-faire*. Ora, mas a democracia de massas contemporânea, fundada no Estado de bem-estar social, tem justamente por objetivo a realização desse duplo compromisso de inclusão das classes trabalhadoras no sistema e de garantia de altos padrões de acumulação por parte dos mercados. Daqui decorre uma especificidade das democracias contemporâneas e, em minha perspectiva, uma sua contradição, que o socialismo não conseguiu perceber.

Para entender essa especificidade e esse erro quero propor a distinção entre democracia social e democracia política. Por democracia social, eu entendo a inclusão dos cidadãos e das cidadãs e a realização do pleno emprego, no sentido de que eles têm acesso aos bens sociais necessários ao seu desenvolvimento – por exemplo, educação, trabalho, assistência médica, seguro social, etc. E por democracia política eu entendo a possibilidade de exercício ativo da cidadania política por parte de cada cidadão e de cada cidadã, por parte dos movimentos sociais. Digo ainda que a democracia política contém já a democracia social, mas a recíproca não é verdadeira, na medida em que, como é o caso das democracias de massa ocidentais, as massas desfrutam da possibilidade de acesso – inclusive como um direito seu – aos bens materiais necessários à satisfação de suas necessidades básicas, mas não têm garantido o seu exercício ativo da cidadania política, a não ser delegando seus poderes para os partidos

políticos e para os políticos profissionais. Essa distinção me permite afirmar que, interessantemente, a democracia social é apenas em parte condição para a realização da democracia política, é apenas um momento para a efetivação da democracia política. Senão vejamos. A grande especificidade do capitalismo contemporâneo está em que ele somente consegue alcançar patamares cada vez mais altos de acumulação na exata medida em que consegue manter o nível de consumo em patamares cada vez mais altos – as crises pelas quais o capitalismo contemporâneo passou, incluindo a crise de 1929, são crises de superprodução e de baixo nível de consumo. Além disso, o capitalismo contemporâneo já não necessita mais fundamentalmente de proletários mal-formados: trata-se de um sistema econômico que coloca a ciência e a tecnologia como instâncias primeiras e mais importantes no processo produtivo, de modo que trabalhadores altamente profissionalizados são uma necessidade da qual não se pode passar ao largo. Por tudo isso, e certamente um pouco por causa da própria luta dos movimentos proletários, o Estado de bem-estar contemporâneo coloca a inclusão das classes trabalhadoras – por outras palavras, a realização da democracia social – como seu objetivo básico, sem o qual o próprio mercado deixaria de desenvolver-se. Então, a democracia social é, por assim dizer, uma exigência desse capitalismo de regulação estatal, uma sua especificidade, que não fazia parte e que não era uma exigência do Estado de *laissez-faire*. Mas a democracia política não o é. Uma democracia direta, que partisse da centralidade da sociedade civil e de seus movimentos e que exigisse a relativização ou mesmo a subsunção da política parlamentar à discussão pública radical das questões políticas, problematizaria exatamente esta situação de garantia de patamares cada vez mais altos de acumulação e de despolitização das massas por meio do paternalismo de Estado, ligado a uma cultura do consumismo enfatizada de maneira absolutista pela grande mídia. A grande especificidade e a grande contradição das sociedades contemporâneas está em que realizaram a democracia social, universalizaram a democracia social, mas não a democracia política, ou seja, anularam o potencial político da sociedade civil e de seus movimentos, agora a partir da inclusão social no mercado, no trabalho, no lazer e no consumo. Realização da democracia social e neutralização da democracia política é a grande especificidade e ao mesmo tempo a grande contradição das democracias sociais de massa contemporâneas – interessantemente, como eu disse, com a conseqüência de que a democracia política é anulada pela realização da democracia social.

Ora, na minha perspectiva, o grande erro dos movimentos socialistas está em que ainda permanecem no velho discurso de que o mercado não consegue realizar a inclusão social das classes trabalhadoras e de que, portanto, o Estado de bem-estar social e seus programas de inclusão social não são efetivos. Mas isso é um engano que eles cometem. E é um engano porque o Estado de bem-estar social conseguiu, sim, a inclusão das classes trabalhadoras no sistema e, mais ainda, conseguiu apaziguar em grande medida os conflitos de classe justamente a partir dessa integração social das classes trabalhadoras. E isso tanto é verdade que ele conseguiu mudar o imaginário social das sociedades ocidentais, ou seja, conseguiu desacreditar completamente a força dos movimentos de massa e substituir essa crença na transformação social pelas massas por outra crença, a saber, a crença no sucesso e na vitória *individual* por meio do trabalho e do estudo árduos, ao mesmo tempo em que colocou a realização humana *enquanto realização no consumo*. Ora, essa idéia de realização humana no trabalho e no consumo, aliada à idéia de que *o indivíduo* é o único promotor de seu próprio sucesso e conseqüentemente da transformação social, atingem em cheio a própria compreensão do socialismo, na exata medida em que, para este, o movimento social e o exercício coletivo da cidadania política são elementos primordiais para se pensar em qualquer transformação social. Nesse aspecto, vejo um erro, como já disse acima, no ideário socialista e, por outro lado, vejo uma nova realidade que se desenha das democracias ocidentais. O erro dos movimentos socialistas está em continuarem afirmando a luta pela democracia social enquanto base para a realização da democracia política. Na minha perspectiva, deveria ocorrer o inverso, a saber, somente a luta pela efetivação da democracia política poderia conduzir à realização da democracia social, na exata medida em que, hoje, qualquer transformação social tem de fundamentalmente mudar as estruturas do Estado e da política representativa em primeiro lugar, já que é ele quem garante as condições para a reprodução cada vez mais descontrolada do capital (notadamente a realização da democracia social e o investimento maciço nos mercados – veja-se os investimentos na casa dos trilhões realizados na última crise mundial, que ainda não acabou). A revolução hoje deve ser uma revolução política, voltada à reformulação das estruturas políticas que anulam o potencial político da sociedade civil e de seus movimentos e que centralizam sua dinâmica nesse Estado-leviatã, que controla ferrenhamente todos os âmbitos de reprodução humana, e que é privatizado pelos partidos políticos e pelos políticos profissionais, engessando ou mesmo anulando

a sociedade civil e seus movimentos sob as regras da política representativa, desligada de uma relação mais direta com aquela sociedade civil e com aqueles movimentos. Por outro lado, a nova realidade que se desenha nas democracias sociais ocidentais com o Estado de bem-estar social é a da anulação dos movimentos de massa a partir da própria massificação levada a cabo pelo consumismo, colocado por assim dizer como o modo de vida por excelência de uma democracia social e como o elemento medidor do progresso dessas mesmas democracias. Apagou-se inclusive a percepção da diferença entre classes trabalhadoras e a classe burguesa, pelo menos no discurso ideologicamente hegemônico, na exata medida em que os critérios objetivos a partir dos quais era possível explicitar a pertença a esta ou àquela classe estão desacreditados. Desse modo, o próprio sentido da luta dessas classes trabalhadoras contra a classe burguesa é desacreditado, seja porque já não se pode falar das classes trabalhadoras como um todo homogêneo, seja porque já não se pode falar da burguesia, segundo a ideologia hoje vigente, enquanto a classe que dá as coordenadas da vida social, política e econômica. Assim, a idéia de sucesso individual mostra que o desenvolvimento de nossos talentos e de nossas capacidades podem, por exemplo, nos tornar milionários ou bem-sucedidos, como certos jogadores, atores, atrizes, modelos, etc., mas que tudo isso depende de nós fundamentalmente, e não mais de transformações sociais levadas a cabo pelos próprios movimentos coletivos. Na mesma direção, a realização da democracia social é colocada como o grande objetivo dos partidos políticos profissionais e dos políticos profissionais, e nenhum partido político afirmaria que seu objetivo não é este<sup>2</sup>. Mas a democracia social, ou seja, a inclusão das massas trabalhadoras no mercado, no trabalho, no lazer e no consumo é, como eu disse, um elemento absolutamente fundamental para o sucesso dos mercados capitalistas e, por outro lado, apenas um passo no que diz respeito à conquista da democracia política. O contrário não acontece, ou seja, a consolidação da democracia de massas aponta para o ocaso da democracia política na exata medida em que o consumismo e a massificação por meio dele descaracterizam os movimentos sociais e, num outro sentido, apontam para esse mesmo consumismo enquanto o modo de realização dos indivíduos. Marx dificilmente teria acreditado nisso, ou seja, ele jamais acreditaria que a realização da democracia social pudesse ser o próprio motor do desenvolvimento capitalista e, num outro sentido, de que ela anularia e/ou desacreditaria

---

<sup>2</sup> Veja-se, por exemplo, a discussão entre Lula e Alckmin quando da última eleição: ambos prometiam aumentar os investimentos no Bolsa-Família. Afirmavam que jamais terminariam com ele. Essa discussão se repete agora entre Dilma e Serra, neste segundo turno da eleição presidencial de 2010.

a democracia política. Ora, a arena política do Estado contemporâneo, além de ser concentrada e privatizada pelos partidos políticos e pelos políticos profissionais, é legitimada pela concentração do espaço público pelos meios de comunicação de massa, o que impede a consolidação de canais de democracia direta em um sistema político já marcado pela exclusão das massas por meio da política representativa e pela consolidação do Estado, e não mais da sociedade civil, como a arena política por excelência e dos movimentos sociais como os sujeitos políticos por excelência.

Interessantemente, a idéia de revolução perdeu todo o sentido em nossas sociedades, especialmente depois da queda da URSS e do fracasso do socialismo real. O reformismo político venceu, isto é, a política liberal venceu – e o que vemos é que a idéia de progresso a partir da democracia liberal, embora pouco sustentável, preenche o imaginário social no que diz respeito à própria legitimação da condução da evolução social por parte da política representativa realizada pelos partidos políticos profissionais e pelos políticos profissionais. Assim, a idéia de progresso paulatino e incessante da democracia liberal, no sentido de integração cada vez mais radical dos cidadãos e das cidadãs no mercado, no trabalho, no lazer e no consumo é hegemônica em relação ao imaginário social de nossas sociedades democráticas, substituindo qualquer ideal de emancipação coletiva que pressupusesse uma práxis política que devesse ser realizada às margens da ordem legal da política liberal e que partisse de um projeto alternativo de desenvolvimento e mesmo de sociabilidade.

O fim dos primeiros dez anos do século XXI apontam para uma crise econômica em nível internacional, que implicou em investimentos elevadíssimos na esfera econômica, com o objetivo de evitar sua catástrofe em termos de desemprego e de falências e, conseqüentemente, crises sociais sem precedentes. Ao mesmo tempo, a política democrática sofre de um descrédito muito grande por parte da população, que no fim das contas se contenta com o acesso aos meios básicos de subsistência e com a própria realização no mercado. Desse modo, o objetivo da política democrática, hoje, é a inclusão das massas nesse mesmo mercado como o seu (da política democrática) fim, sem ligá-lo à construção de canais de democracia direta que pudesse unir a sociedade civil, os movimentos sociais, os cidadãos e as cidadãs de uma maneira geral a partir da discussão e deliberação críticas em relação aos temas centrais para a evolução de nossas sociedades. Mas a centralização do espaço público por parte dos meios de comunicação e a forte profissionalização da política, a ainda forte repressão aos movimentos sociais e

o engessamento da sociedade civil sob as regras da política representativa lançam grandes dúvidas sobre a efetivação da democracia política em nossas sociedades. Porque a questão central seria esta de se *voltar a problematizar* as condições de reprodução das nossas sociedades em termos político-econômicos, na exata medida em que a sustentação de um mito do progresso calcado do consumismo massivo e na irracionalidade de um capitalismo cada vez mais dominado pela especulação andam de mãos dadas com o engessamento da política democrática sob as regras da representação política liberal e da concentração e mesmo delimitação do espaço público pela grande mídia.

### Referências Bibliográficas

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

\_\_\_\_\_. *Concepção Dialética de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y Técnica como "Ideologia"*. Traducción de Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e de Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e Outros Escritos*. Tradução de Magda Lopes e de Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.

MACPHERSON, C. B. *Ascensão e Queda da Justiça Econômica*. Tradução de Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Edições Martin Claret, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Petrópolis: Vozes, 2001.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações* (Volumes I e II). Tradução de Luís Cristóvão de Aguiar. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.