

Moralidade política e filosofia econômica nos *Diálogos de doutrina democrática* (1933), de António Sérgio

Dawisson Belém Lopes

Resumo

Este artigo quer recuperar alguns dos conceitos originais empregados por António Sérgio na obra ‘Diálogos de Doutrina Democrática’, publicada em 1933, numa época de intensa agitação social e instabilidade política em Portugal. No ensaio, pretende-se abordar a defesa da democracia feita por Sérgio – a despeito de todos os constrangimentos ideológicos e físicos do período entre guerras – de uma dúplici perspectiva política e econômica, a fim de tentar captar que tipo de diagnóstico moral subjaz as suas prescrições. Alguns dos paradoxos e das aporias encontradas nos “Diálogos” também serão trazidos à luz neste artigo.

Palavras-chave: Democracia, António Sérgio, Portugal, Socialismo, Capitalismo

Abstract

This article aims at recovering some of the original concepts employed by António Sérgio in his work ‘Diálogos de Doutrina Democrática’, published in 1933 – a time of social turmoil and political instability in his homeland Portugal. In this review, I intend to approach Sérgio’s case for democracy – despite all the physical and ideological constraints of the interwar period – from a dual economic and political perspective, in order to tentatively apprehend what sort of moral diagnosis lies behind Sérgio’s set of prescriptions. Some of the paradoxes and aporias found in the ‘Diálogo’ are also brought into light in this article.

Keywords: Democracy – António Sérgio – Portugal – Socialism – Capitalism

“Diálogos de Doutrina Democrática” é obra do pensador português António Sérgio, a qual assume a forma literária dos diálogos, mobilizando dois personagens: o Estadista e o Libertário. Publicados originalmente em 1933, os “Diálogos” fazem lembrar as interlocuções socráticas relatadas nos escritos de Platão. Vivia-se, em Portugal de então, como de resto em toda a Europa, a crise do entre guerras, marcada pela ascensão dos totalitarismos e a forte condenação a regimes democráticos – incapazes, segundo os seus críticos, de imprimir ordem e gerar progresso. É neste tempo (precisamente, em 1932) que sobe ao poder em Lisboa o senhor António de Oliveira Salazar, até então o bem-sucedido ministro das Finanças da ditadura militar portuguesa (que vigorou entre 1926 e 1933), e oportunamente o instaurador do Estado Novo português (1933-1974), uma ditadura antiliberal e anticomunista. Como Presidente do Conselho de Ministros de Portugal, Salazar governaria até o distante ano de 1968, quando, por motivo de saúde, retira-se, para dar lugar a Marcelo Caetano.

Parece evidente que António Sérgio escreve os seus “Diálogos” sob o rescaldo de tais circunstâncias históricas – destacadamente, a outorga da Constituição portuguesa de 1933, de notada inspiração fascista. Quer exprimir-se, e o faz sob a forma da alegoria política. Elabora literariamente seis momentos argumentativos, contrapondo um indivíduo comprometido com a “razão de Estado” a outro que se arvora defensor do ideal democrático. A partir daí fluem as conversas.

No primeiro diálogo, intitulado “Da Expressão do Pensamento e da Democracia”, expõe-se uma perspectiva deontológica sobre a democracia. Ao olhar do personagem Libertário, democracia é, antes de um procedimento, um ideal. Os órgãos de um regime democrático são, portanto, “meios práticos, meros instrumentos ocasionais”, passíveis de aperfeiçoamento. A democracia, ou o sistema das idéias democráticas, demanda para a sua concretização um governo que seja exercido diretamente pelo povo – mas não por *qualquer* povo. Não se trata do povo icônico, figurativo, ornamental. Requer-se um povo consciente

de si e de suas necessidades coletivas; um povo que tenha sido educado para o autogoverno. A democracia *de facto* supõe a pedagogia democrática, responsável por ensinar às gentes como promover a atividade econômica através das cooperativas e dos sindicatos livres. Ora: em um tal modelo, a democracia não se restringe ao campo político; abrange também a esfera econômica.

Um ponto relevante, suscitado logo de saída pelo autor, diz respeito à controvérsia entre procedimentalistas e conteudistas (substantivistas) quanto à natureza da democracia. O Libertário, espécie de *alter ego* de António Sérgio, defende a concepção de que o sistema das idéias democráticas corresponderia a uma exigência da “consciência humana”; e que, por isso, o ideal democrático é “eterno”. Transitórias seriam apenas as tentativas humanas de operacionalizar aquele valor (isto é, os vários arranjos institucionais ditos democráticos que se têm experimentado). Logo, a democracia emerge na narrativa de António Sérgio não como artifício, senão como um “direito natural”, um elemento do qual nenhum ser humano deverá ser privado, sob pena de contrariar-se a própria Razão. É um fim a perseguir, e não um meio.

O substrato kantiano está presente na obra de António Sérgio. Não só quando da introdução apologética da idéia do autogoverno democrático como imperativo da “consciência humana”, ou do culto iluminista à Razão, ou da concepção de liberdade como autonomia individual,¹ mas também na defesa que faz o personagem Libertário da criação de “províncias metropolitanas com certa autonomia administrativa” [em relação ao centro do poder] (p. 10) – no que se evoca um federalismo de base liberal, capaz de provocar emulação entre as províncias.²

A tessitura do argumento chama a atenção. O Libertário faz analogias com o Evangelho, ao que concede haver uma notável semelhança entre a doutrina democrática e a doutrina cristã. Em ambas, é a genuína liberdade do indivíduo o que se quer exaltar e atingir.³ Neste ponto da conversa, António Sérgio provavelmente tem na alça de mira o salazarismo (bem encarnado pelo personagem Estadista). A impressão decorre do fato de que o regime capitaneado por António Salazar buscava a justificação última de seus atos políticos em interpretações conservadoras da religião cristã – inspiradas no tripé “tradição,

família e propriedade”. Muito em contradição com o sugerido pelo Estadista, afirmará o Libertário que, se existem doutrinas políticas mais compatíveis com o catolicismo, são elas justamente as de esquerda (p. 13).

Outro aspecto importante do diálogo remete ao tema do republicanismo. Pois que, se para um Estadista, o regime republicano deve mostrar-se capaz de fazer compromissos com a direita política, em nome de uma suposta “necessidade orgânica, urgente, nacional”, para um Libertário, “sem liberdade, sem democratização progressiva da vida pública, do crédito, da economia, da educação; sem possibilidade de criticar a autoridade, ainda que se obedeça à autoridade; (...) *sem marcha para a esquerda*”, não há república que faça jus à alcunha (p. 11, grifo nosso). A república que pretende António Sérgio não é aquela de Maquiavel, mas a de Cristo.

Ao longo do segundo diálogo, denominado “Da Liberdade, da Autoridade e do Socialismo”, António Sérgio propõe-se a discutir a relação conceitual entre liberdade e autoridade. Da boca do Estadista, ouve-se: “Autoridade e liberdade são dois conceitos *incompatíveis*” (p. 20, grifo nosso). A fala é prontamente rebatida pelo Libertário, que argumenta ser a autoridade constituída apenas um *meio* para atingir-se o *fim* da liberdade. Toda autoridade política genuína estará, segundo o personagem, comprometida com a libertação individual. Isso porque, alega-se, seria absurdo imaginar um exercício de autoridade que se encerrasse em si; a autoridade pela autoridade. Toda autoridade deve estar a serviço do propósito libertário, e nunca o oposto. A elaboração equivale ao que o Libertário entende como sendo a “concepção cristã da autoridade” (p. 21). O conflito argumentativo entre os personagens de António Sérgio aqui remonta, mais uma vez, ao embate das doutrinas cristã e maquiaveliana. Se, por um lado, a autoridade é relacionada com a prontidão do governante para servir os que o autorizam (autonomamente); por outro, essa autoridade é percebida como atributo do governante (e não da população), que dela poderá fazer o que bem entender.

A felicidade, ela própria, está condicionada à consecução da liberdade individual. Quem o afirma é o personagem Libertário, para quem libertar-se é adquirir o “senhorio de si”. Tal estado é metaforicamente representado pelo vôo incontínente de um pássaro – ora a cotovia de Shelley, ora o albatroz de Leconte de Lisle. Mas o que importa realçar é que a liberdade a que se quer aludir é menos a física que a espiritual. A liberdade relevante é a de fazer julgamentos por conta própria, de fiscalizar-se, de obedecer apenas ao que seja legítimo. É essa a acepção de liberdade capaz de conter eventuais abusos de autoridade política. A autoridade democrática – ou a democracia autoritativa – vem sempre acompanhada do interesse do Povo, e não do Estado.

Essa liberdade dos indivíduos só seria materializável sob o comunismo? Não é o que se deve depreender. Antes, o Libertário diz ao Estadista:

“[E]m três pontos, pelo menos, estás tu pertíssimo dos homens soviéticos, e estou eu longíssimo. A saber: (i) na predileção por um Estado forte, quer dizer, pela tirania dos magnatas de Estado; (ii) no emprego sistemático da violência; (iii) na pouca consideração, enfim, pela liberdade individual, no campo moral, jurídico e político” (p. 27-28).

O assim chamado “Estado socialista” tem um traço auto-reprodutor. Não quer sair de cena. Perpetua-se e fortifica-se às expensas do indivíduo. Dificilmente, admite o Libertário, ele cessará de existir, como previra Karl Marx. Nesse ponto, portanto, o personagem libertário e os agentes comunistas estão ideologicamente distantes. Em outro, porém, aproximam-se: na rejeição ao capitalismo. Rejeição direcionada ao regime de acumulação desenfreada do capital, e não ao capital propriamente dito. Este último pode servir de meio a uns tantos propósitos e necessidades. O que distingue, ao cabo, o socialismo bolchevique do socialismo libertário é o sistema de apropriação dos meios produtivos. Enquanto o primeiro modelo de gestão é *estatista*, o segundo é *cooperativista*. A socialização efetiva dos meios de produção e de troca, não realizada pelo poder do

Estado, seria, para os libertários, o único caminho conducente à “democracia econômica” (como já afirmado, o anverso da democracia política).

No terceiro diálogo, serão investigadas as razões para uma reforma agrária. O Estadista aponta o equívoco de dividir as porções de terra de um país entre os seus cidadãos – como se estas fossem pedaços de tecido, ou algo semelhante. A “Ciência” demonstra que, em muitos dos casos, a terra, uma vez dividida, volta a concentrar-se. Em outros casos, o novo proprietário (tornado dono por ato unilateral do Estado) nem aparece para tomar conta das glebas. Tratar-se-ia de método fadado ao insucesso, pois.

O esclarecimento do Libertário não tarda. A distinção conceitual a fazer é entre “reforma agrária” e “divisão de terras”. O segundo conceito é exclusivamente físico, geográfico, topográfico, matemático; ao contrário do primeiro. A motivação para a reforma agrária – adverte o personagem libertário – não é material ou econômica, mas moral. Acima de qualquer ganho de produtividade ou de eficiência, estão a paz, a alegria, a beleza, a felicidade. Em poucas palavras: a dignidade da pessoa humana. A justiça econômica só se atinge – e aqui, novamente, António Sérgio tange a justiça platônica da *República* – com a inclusão digna de todos os homens ao processo de produção. Cabe reiterar: a atividade econômica sempre é meio para a consecução do fim maior, a liberdade individual. O progresso perseguido pelos estadistas é, quase sempre, refratário à emancipação moral. Nas palavras do Libertário, “A emancipação econômica não passa (...) de um mero instrumento da liberdade de espírito” (p. 41).

A reforma fundiária que se propõe há de ser acompanhada pela revolução pedagógica. Dentro do modelo libertário, as pessoas têm ser reeducadas, a fim de que possam autogovernar-se (especialmente, da perspectiva econômica). Nota o Libertário que, ao passo que os gastos com a educação primária resumem-se, no Estado em tela, a 90 mil dinheiros, a cifra chega a quase 600 mil, se considerados os ministérios da Marinha e da Guerra. Uma distorção que ajuda a explicar a relação de tutela existente entre Estado e

indivíduo. Neste ponto do debate, vem à superfície o velho dilema suscitado por Smith e Ricardo: *manteiga ou canhões*? Se a “manteiga” é pensada como o alimento intelectual e espiritual de um povo, privilegiemo-la – uma vez que, sustenta o Libertário, “a educação (...) é tão necessária e urgente como opor resistência a uma invasão estrangeira” (p. 48). Não apenas baseado em uma apropriação moral do problema, mas também do ponto de vista econômico: a evolução do “sistema de idéias” dos indivíduos de uma coletividade gera desenvolvimento tecnológico, que induz ganhos materiais.⁴

No quarto diálogo, “Do Maquiavelismo e do Jesuitismo”, opõe-se o Libertário à exortação feita pelo Estadista aos métodos de Maquiavel. Opõe-se, principalmente, à separação maquiaveliana entre a moral privada e a política – e à defesa de uma “ética da responsabilidade” do governante, o qual se incumbiria de fazer o melhor julgamento político, sempre em nome da razão de Estado, à revelia dos cidadãos. É desrespeitoso à dignidade humana – diz o Libertário – que se conduzam os homens sem que eles próprios dêem-se conta do que estão a fazer.⁵

Para o Libertário, existe uma moral democrática. Essa moral é indissociável das práticas democráticas. Pode dar-se o caso, porém, em que um indivíduo se apresente como democrata, mas não aja em conformidade. A hipótese é perfeitamente plausível – tenha-se em conta o exemplo dos jesuítas. O autor arrola situações em que, sob o pretexto da doutrinação religiosa, padres jesuítas procederam a uma instrumental socialização de valores com fins políticos, que acabou por violentar o *modus vivendi* dos povos colonizados por Portugal. O fenômeno é denominado de “jesuitismo” pelo personagem Libertário. Um verdadeiro democrata, ele afirma, nunca o admitiria. Por trás da fala, a convicção platônica no monismo ético do “genuíno” agente democrático, que, “quando foi injusto na sua política, (...) reconhece que o foi, não erigindo em ideal o seu próprio erro, não tentando justificá-los com maquiavelismos” (p. 53).

Há forte teor normativo na elaboração do personagem Libertário. Ao indicar o parâmetro do que seria o democrata-padrão, arrisca pretender mais dos indivíduos do que eles estariam aptos a oferecer. O nível de exigência substantiva em relação a comportamentos e valores é muito alto – e dificilmente coordenável, se tivermos como referência toda a sociedade política. António Sérgio provavelmente rebateria uma tal crítica com o argumento de que “Cristo não veio ao mundo para redimir a Sociedade, mas sim para redimir *cada um dos homens*” (p. 58, grifo de António Sérgio). Ainda assim, novo questionamento caberia: não será o democratismo do Libertário uma espécie de *tiranía* de determinada moral? Um moralismo como outro qualquer? Mais uma vez, a resposta provável é um não, se se considera a democracia, em vez de uma construção moral, um *mandamento* da própria Razão (isto é, a chamada “lei da consciência dessubjectivada”, para recorrer ao repertório de expressões do Libertário).

Em “Da Sociedade Nova e do Estado Novo”, quinto diálogo da seqüência, traz-se novamente a lume o tema da autogestão econômica. Democracia há, reitera o Libertário, quando os homens são “patrões de si mesmos (tanto no econômico quanto no moral e político)” (p. 62). Daí a conveniência do arranjo cooperativista. Numa sociedade em que os indivíduos possam organizar diretamente a atividade econômica, o Estado⁶ minguará progressivamente. Corre o risco de perder a funcionalidade, ao fim do processo.

A Democracia Cooperativa não se produz com objetivo de lucro. Nela “só se produz para o consumo e segundo as necessidades do consumo” (p. 65). A finalidade de tal modelo de gestão social é fazer desaparecerem “os males dos excessos de produção”. A dúvida, porém, é como esse cooperativismo poderia dar conta da infinidade de desejos e expectativas individuais que não sejam os estritamente necessários ou imediatos. Essa supressão de vontades ditada pelo cooperativismo, embora instrumental para o propósito de colocar em funcionamento a Democracia Cooperativa, não contrariaria a própria essência da autonomia individual – ingrediente indispensável à realização da “dignidade humana”?

Ao pretender pôr freio à livre iniciativa dos produtores, não se lhes estaria a negar exatamente o que se lhes buscou assegurar em um primeiro momento (isto é, a liberdade, no sentido amplo)? As perguntas seguem sem resposta.⁷

Ao tirar o foco da produção e transferi-lo para o consumo, o agente libertário alega submeter a categoria do *produtor* à do *cidadão*. O consumidor, na esfera econômica, seria o homólogo do cidadão, no campo político. “O cidadão” – diz-se – “é o consumidor dos serviços públicos” (p. 67). É por essa razão que o Libertário se proclama típico “socialista liberal”. *Socialista*, uma vez que busca subverter o modelo capitalista, abolir as classes econômicas, anular os antagonismos entre produtores; e *liberal*, já que concede precedência ao indivíduo, não à coletividade. Importa, finalmente, notar que o coletivismo do Libertário distingue-se conceitual e praticamente do comunismo. Ao passo que o comunista ataca todo tipo de propriedade privada, o coletivista chega a admiti-la, contanto que não se trate da propriedade privada dos meios de produção. Assim, é concebível que o indivíduo seja dono da sua casa, mas nunca de uma fábrica. Portanto, o cooperativismo delineado por António Sérgio não é conducente, de modo algum, ao comunismo *estatista*; mas, sim, a um coletivismo *fora do Estado*, feito pela iniciativa dos consumidores-cidadãos, eles mesmos os gestores de todo o sistema político-econômico.

O sexto e último diálogo da série, de título “Da Opinião Individual e da Revolução Cristã”, busca dar fecho à confrontação de perspectivas do Estadista (“Estado Novo”) e do Libertário (“Sociedade Nova”). Neste, aprofunda-se a defesa da democracia qual um libertário a concebe – ou seja, com a pretendida fusão do cidadão (aquele capaz de “opinar” por meio do seu voto nas eleições) ao consumidor (aquele capaz de “opinar” por meio de suas opções de consumo).

A “Sociedade Nova” surge como o antídoto ao modelo de gestão política que predominou na Europa do entre guerras – e que se torna emblemático no “Estado Novo” de Mussolini. A rigor e sem margem à dúvida, é esse o “mau exemplo” que combate António

Sérgio no curso de sua elaboração – datada, originalmente, dos anos 1930. Se, por um lado, o governo do “Anticristo” Mussolini tolhia as possibilidades de liberação individual; a Revolução Francesa – um desdobramento “espiritual” da Revolução Cristã – apresentava-se, por outro, como o padrão a ser emulado pelos “genuínos” democratas. Afinal, como ensina o Libertário, “não há liberdade perfeita que não pela fraternidade e pela igualdade” (p. 82).

Boa parte das teses expostas pelo personagem Libertário – a quem tomamos, talvez inadvertidamente, como o “outro eu” do autor António Sérgio – comporta problematização. Visitemos alguns pontos controversos.

A que(m) serve o Estado? Se é permitido traçar um amplo (e, portanto, não-detalhado) panorama da evolução do pensamento político, começo por apontar que o Estado contemporâneo, largamente influenciado pelo ideário liberal dos séculos XVIII e XIX, persegue metas qualitativamente distintas daquelas almejadas no início da era moderna. Como os historiadores da tradição de discurso maquiaveliana poderão afiançar, fazer a guerra e garantir a ordem interna (evitando-se um estado de caos) constituíram as primeiras grandes tarefas do Estado moderno. Afirmava-se o diagnóstico de que, como entidades soberanas em um mundo anárquico, os principados deveriam preocupar-se, antes de qualquer outra coisa, com a sobrevivência militar. O ideário maquiaveliano já abrigava noções como as da importância do território para o governante (o que se transmuta, entre os geopolíticos alemães do entre guerras, em *Lebensraum*) e, sobretudo, do papel desempenhado pelos exércitos na manutenção da ordem interna. A atualização desse discurso, em nosso século, dá-se com os historiadores da matriz realista. Robert Gilpin condensa: “The modern nation-state is first and foremost a *war-making machine* that is the product of the exigencies of group survival in the condition of international anarchy”.⁸ Para além da análise histórica, que respalda o argumento de que o valor “guerra” presidiu a construção do Estado moderno, convém lembrar que a condição beligerante também

possibilita – nos termos de uma sociologia dos símbolos – a projeção do Estado como agente universal dos interesses sociais.

No entanto, percebe-se a mudança de foco no “mandato” do Estado contemporâneo. Às clássicas tarefas estatais de (i) fazer a guerra externamente e (ii) evitar o caos internamente, agrega-se uma nova missão: (iii) a condução da transformação econômica. Essa transição no conteúdo do mandato estatal dá-se ao longo do século XIX.⁹ Eric Hobsbawm, em seus estudos sobre nações e nacionalismos desde 1780, percebe que, muito diferentemente da noção de *nacionalismo* praticada correntemente (derivada das correntes wilsonianas do pós-I Guerra e dos movimentos de descolonização do pós-II Guerra), o “princípio da nacionalidade” tem origens liberal-burguesas, traduzindo-se na concepção de que “a autodeterminação das nações ajusta-se apenas àquelas consideradas *viáveis*; viáveis culturalmente e, é lógico, *economicamente*”. O fundamento da nacionalidade¹⁰ é, originalmente, econômico. Em resposta à pergunta “a que(m) serve o Estado?”, convém ler com atenção a passagem apresentada por Peter Evans (1995, p. 5-6, grifo nosso):

“Making war and enforcing order are classic roles, shared by ancient and modern states. In modern times, a third role has increasingly stolen the limelight. As political survival and internal peace are more often defined in economic terms, states have become responsible for economic transformation. There was always a connection between the economic success and the ability to make war; economic failure meant eventual geopolitical decline. *Now the state’s economic role goes beyond being a means to military ends. It is a source of legitimacy in itself as well as a means to accomplishing the classic goals of military survival and internal order.*”

Aparentemente, vivemos hoje sob a égide do Estado-economista. Não sob o Estado-guerreiro de outros tempos. E qual seria, no contexto desse Estado contemporâneo, a

configuração moral do homem médio? Aproxima-se da do verdadeiro democrata, conforme a enuncia António Sérgio em seus “Diálogos”?

Robert Lane, no ensaio “Capitalist Man, Socialist Man” (1979), confronta os perfis psicológicos de capitalistas e socialistas. Leva adiante a tese de que, ao cabo, mesmo o homem convictamente socialista tem de se valer de premissas capitalistas para lograr êxito na organização das forças produtivas. Lane sugere, em outras palavras, que o homem da Modernidade é, em sua racionalidade, um capitalista, independentemente dos arranjos produtivos que o cerquem. O autor descreve uma sociedade socialista ideal como aquela em que se cultivam valores como o desenvolvimento da personalidade, o senso de comunidade e a igualdade moral. Mas, por se tratar de um sistema que demanda mais das pessoas, e por não haver a separação entre economia e política (separação que é característica do capitalismo), tal sociedade corre o sério risco da ineficiência e do abuso de poder. Como contornar esse problema empírico?

Dado que os socialistas propõem a segurança e a estabilidade nos postos de trabalho, uma primeira grande questão a equacionar é a dos incentivos individuais para a produção. A coletivização das recompensas pelo trabalho pode gerar o desestímulo do indivíduo, uma vez que todo trabalho é “both an exchange of effort for satisfaction and... a means of establishing one’s worth in one’s eyes” (p. 66-67). Nesse sentido, ainda que não se remunere distintamente os trabalhadores sob o socialismo, recorre-se, muito freqüentemente, ao elogio do supervisor, à honraria entre colegas, ao reconhecimento da mídia ou à estima da comunidade como forma de incentivo individual. Portanto, recorre-se a uma lógica capitalista. A segunda grande dificuldade na operacionalização do modo de produção socialista é o imperativo contemporâneo da inovação tecnológica. Nas economias de mercado, existe um incentivo capitalista natural para a implementação da invenção e da descoberta. Mas, e sob o socialismo? Lane argumenta que, onde quer que tenham sido mensurados, os caracteres comuns aos inovadores são sempre mais pronunciados em

sociedades ocidentais modernas. Crê-se que tal traço de personalidade seja em grande medida um produto do tipo de educação ofertado nessas sociedades. Não há, entretanto, ligação inerente entre as instituições capitalistas propriamente ditas e o tipo de educação que se ministra nas sociedades ocidentais modernas. A argumentação de Lane assim se expõe: até onde a experiência histórica pode nos conduzir, socialistas serão bons inovadores se recorrerem à base de valores cultuados pelos capitalistas ocidentais (complexidade cognitiva, autonomia pessoal, gosto pelas novidades, etc.).¹¹

Um terceiro feixe de questões problemáticas para os socialistas envolve a noção de autoridade – e o que dela decorre. Ainda que se descentralize a produção, criando cidadãos participativos e instituições de trabalhadores, faz-se necessário um comando central para a implementação de políticas de planejamento e tutela social inteligente. Daí emerge a possibilidade do abuso de poder. Em seu estudo psicológico sobre as condições para o abuso de poder, Robert Lane percebeu que (a) a complexidade cognitiva é uma defesa contra o abuso de poder e o autoritarismo; (b) o controle de poder implica a capacidade de permanecer fora da *moralidade convencional*, da mentalidade em prol da “lei e ordem” – ideário empregado instrumentalmente pelos poderosos para justificar o seu domínio, o *status quo*; (c) o declínio no autoritarismo representa uma contribuição para a construção do mundo que os socialistas idealizaram (um mundo livre, terno, sem rudezas e agressões); (d) a abdicação da responsabilidade individual pelas próprias ações é responsável pela obediência não-reflexiva à autoridade (por conseguinte, pelo cometimento de violência desmesurada, como nos anos sob Hitler); (e) o controle democrático das instituições tem levado a um comprovado aumento da tolerância interpessoal; (f) num quadro de conformidade aos valores e instituições vigentes, o desejo por autonomia significará o desejo de exercer poder sobre os pares, de dominar; (g) um alto nível de educação do trabalhador, uma cultura democrática e a ambição pessoal pelo controle voluntário da gestão das atividades econômicas contribuem para o controle do abuso de poder sob o socialismo.

Lane cita Marx, lembrando que é um erro crer na funcionalidade de um Estado socialista sem que preexista um preparo psicológico (*readiness*) da sociedade para

embarcar em tal experimento. O autor vai além: postula que as iniciativas mais bem-sucedidas nos Estados socialistas são aquelas que se vinculam não ao coletivismo, mas sim ao individualismo. Apenas os “indivíduos individualizados”, plenamente cômicos de si, poderão suportar as condições de um sistema coletivista. O socialismo democrático requer, em primeiro lugar, as condições da autonomia, assim como a existência de pessoas autônomas. Para inovar tecnologicamente e impedir o abuso de poder, o indivíduo deve ter o seu “lugar” *fora* da coletividade.

Robert Lane é transparente na enunciação de seu compromisso normativo com os valores da liberdade, da democracia, da autonomia pessoal, em suma, do individualismo nos moldes ocidentais. Mas a ousadia de seu estudo encontra-se na prescrição de que, para todo experimento coletivista, uma lógica individualista deverá vigor. Ora: não seria o anverso da medalha também verdadeiro? Poderá um sistema puramente capitalista, movido pelo individualismo absoluto, sobreviver? Creio que não. Na verdade, tal formato de capitalismo não seria sequer concebível. Corresponderia a uma modalidade (capitalista?) de “estado de natureza hobbesiano”. Se, como faz crer Robert Lane, o egoísmo é condição para todo altruísmo, a recíproca afigura-se igualmente verdadeira. Não há capitalismo sem alguma dose de “homem socialista”. Permitam-nos, pois, inverter as conclusões de Lane: o homem capitalista contemporâneo, das grandes corporações e conglomerados, é, em suas premissas constitutivas, um homem socialista. Ampara-se nos ideais da cooperação competitiva e no compartilhamento de uma moral, qual seja, a da desigualdade inerente entre os homens (portanto, há, sim, nivelamento moral entre os indivíduos). Por que não falar, então, em uma gênese socialista do homem capitalista?

Seja como for, cabe transportar a problemática suscitada por Lane à trama de António Sérgio. De um modo geral, observamos que o grande obstáculo que se apõe à instauração da assim chamada “Democracia Cooperativa” é a sua dependência de um perfil de indivíduo que, em quase tudo, faz lembrar o do super-homem (*Übermensch*) nietzscheano. Ao exigir do homem a plena consciência de si e do entorno, bem como a capacidade de desvencilhar-se dos constrangimentos impostos pelo Estado e empreender a construção da “Nova Sociedade”, o Libertário de António Sérgio aposta em uma

composição de virtudes individuais que, pelo que sugere Robert Lane, não é a do homem de nosso tempo – e, salvo erro, jamais existiu em toda a história da humanidade.

Em dados momentos, Sérgio parece distanciar-se utopicamente de qualquer perspectiva programática – apesar das advertências em sentido contrário. Mais grave: ao privilegiar o voluntarismo dos agentes, o autor descarta (quase) completamente o papel jogado pelas instituições no mundo moderno – o que, como a história do século XX tratou de demonstrar, pode constituir equívoco perigoso.

¹NOTAS

Isto é, a capacidade individual de gerar a própria norma de conduta [do grego: *auto + nomos*].

² A respeito da afirmação que se faz, tenho em mente, principalmente, o “Projeto para a Paz Perpétua” (1795), opúsculo de Immanuel Kant.

³ “Libertário – (...) segundo a doutrina da tua Igreja, Deus poderia, se o houvesse querido, ter evitado a existência do mal; não a evitou, porém, porque quis respeitar a liberdade humana” (p. 18).

⁴ Fenômeno que os economistas conhecem como “expansão da fronteira de possibilidade de produção”.

⁵ Ressalta-se como a convicção *autonomista* de António Sérgio contrasta com a seguinte passagem, extraída do primeiro capítulo de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, de Karl Marx: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”. Em outras palavras, toda e qualquer ação humana, segundo Marx, dá-se em condição de *heteronomia*.

⁶ Estado que, para o personagem Libertário, é “o patrão dos patrões”, o “instrumento do poderio das plutocracias” (p. 62).

⁷ Na verdade, um pouco adiante, o Libertário torna evidente a inspiração religiosa – católica? – do raciocínio. Deixa escapar o seguinte comentário: “[o lucro] leva o homem a enganar os outros (vendendo-lhes o mais caro que for possível, lançando reclames exagerados, falseando e mentindo constantemente) e a batalhar numa guerra de competitividade aos outros produtores da sua classe, pelo que prospera com a miséria alheia (...)”. Faz lembrar a condenação da Igreja Católica da Contra-Reforma à instituição da usura.

⁸ Citado em: Evans, 1995, p. 05. Grifo nosso.

⁹ É ilustrativo anotar que, para Friedrich List, um economista alemão oitocentista, a tarefa da economia era a de “realizar o desenvolvimento econômico da nação e preparar a sua entrada na sociedade universal do futuro”. Nada muito surpreendente para um pensador do auge do liberalismo clássico.

¹⁰ Observar a distinção traçada entre “nacionalidade” e “nacionalismo” por Hobsbawm (1990).

¹¹ Convém lembrar que o texto foi redigido em 1979 – portanto, uma década antes do fim da Guerra Fria.

BIBLIOGRAFIA

EVANS, Peter (1995), *Embedded Autonomy – States and Industrial Transformation*. Princeton University Press.

HOBSBAWM, Eric (1990), *Nações e nacionalismos desde 1780*. São Paulo, Paz e Terra.

LANE, Robert (1979), "Capitalist Man, Socialist Man". In: Peter Laslett e James Fishkin (ed.), *Philosophy, Politics and Society*. Yale University Press, p. 57-77.

SÉRGIO, António. "Diálogos de Doutrina Democrática" in: *Democracia*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1974, pp. 1-84.