

Os resultados preliminares da Pesquisa sobre a Formação Profissional constituem parte do conteúdo deste caderno.

Esta Pesquisa expressa uma preocupação constante das diretorias da ABESS no que tange ao reconhecimento sistemático no processo de implementação curricular que vem sendo vivido pelas diferentes Unidades de Ensino de Serviço Social do país. Implementação esta que vem gerando um solo fértil para a explicitação de diferentes visões de ciência, de diferentes projetos de sociedade, construindo um espaço para o debate pluralista.

A Pesquisa representa fundamentalmente um esforço da gestão ABESS/CEDEPSS — período 1987/89 —, que estabeleceu como um dos seus pontos programáticos a avaliação da Formação Profissional do Assistente Social.

Acreditamos que o conteúdo deste caderno possa vir a contribuir para o aprofundamento de um Projeto Profissional que responda cada vez mais às demandas históricas e conjunturais colocadas à profissão de Serviço Social. E, ainda, resgatando a linha editorial explicitada no primeiro número desta série, acreditamos que esta contribuição dê subsídios às "... respostas teórico-práticas no âmbito profissional que se desdobrem em elementos impulsionadores do movimento de superação desse modo de organização da vida social e do trabalho em sociedade".

Diretoria ABESS/CEDEPSS.
Gestão 89/91

Pluralismo: dimensões teóricas e políticas

*Carlos Nelson Coutinho**

Devo dizer inicialmente que já estou me transformando, progressivamente, num assistente social. Acho que vou até pedir um diploma honorário; no mínimo, já experimento as angústias da profissão.

Vou tentar fazer uma exposição sobre pluralismo, que não seja excessivamente longa, mas que levante algumas questões que me parecem fundamentais, tentando depois esclarecê-las no debate que se seguirá.

Acho que podemos, previamente, definir duas dimensões básicas, ou principais, na abordagem do pluralismo. Poderíamos chamar a primeira de pluralismo enquanto fenômeno social e político, com todas as implicações que esse fenômeno tem na teoria das Ciências Sociais e, muito particularmente, na teoria política. E, em segundo lugar — o que, talvez, seja um assunto mais complexo —, o pluralismo na construção do conhecimento, isto é, as implicações do pluralismo na questão da epistemologia.

1. Quanto ao primeiro ponto — a questão do pluralismo como fenômeno social e político —, acho que é interessante começar dizendo que, como questão teórica, esse é um fenômeno do mundo moderno. Eu até diria do mundo burguês, isto é, do mundo gerado pela ascensão da classe burguesa e pela construção do capitalismo.

Se nós observarmos, por exemplo, o mundo grego e, particularmente, a democracia grega, veremos que os gregos não conhecem o pluralismo. Os gregos subordinam claramente o privado ao público.

* Professor titular da Escola de Serviço Social da UFRJ.

Talvez nem conheçam a esfera do privado, e são intolerantes, em face das diferenças individuais.

Todos vocês devem ter ouvido falar do processo que condenou Sócrates à morte, acusando-o de ter uma religião diferente da religião da cidade. Ou seja, havia em Atenas uma ordem política e social profundamente democrática, pelo menos para os cidadãos — o que excluía mulheres, estrangeiros e escravos —, mas não havia essa concepção da diferença como algo positivo, isso que chamamos, hoje, de pluralismo.

No mundo moderno, essa concepção do pluralismo está muito ligada a uma nova visão do homem, ou seja, a visão individualista do homem. Toda a concepção moderna do mundo — e, particularmente, o pensamento liberal do inglês John Locke, que é sua melhor expressão num primeiro momento — tem uma preocupação muito grande em valorizar o indivíduo.

Isso é extremamente novo em relação ao mundo antigo. O mundo antigo valoriza essencialmente a comunidade, a pólis, enquanto o mundo moderno, pelo menos as suas figuras iniciais mais expressivas — penso aqui, por exemplo, em Maquiavel, em Hobbes, em Locke —, valoriza sobretudo o indivíduo.

Essa valorização baseia-se na idéia de que os indivíduos têm direitos naturais inalienáveis em face da comunidade, em face da sociedade. Essa é a idéia que fundamenta o contratualismo, ou o jusnaturalismo que está na raiz do pensamento liberal moderno. A comunidade é vista como algo que resulta da soma de interesses privados. Então, o pensamento liberal valoriza essencialmente o conflito, a idéia de que o conflito é algo positivo; valoriza a pluralidade de interesses; e valoriza as diferenças.

Toda a concepção de Locke, por exemplo, baseia-se na idéia de que há progresso porque as pessoas são diferentes. Isto se manifesta na divisão de trabalho, na interação social, em diferenças que conduzem até à desigualdade, mas a diferença é vista como um fator positivo na ordem social e no progresso social.

Por outro lado, outro conceito marcante no pensamento liberal (e, particularmente, no pensamento de Locke) é a defesa da tolerância, a defesa da diferença, a afirmação do valor da tolerância em face particularmente das religiões diversas da própria religião. Essa defesa da tolerância ressalta a importância que passa a ter o diferente na concepção liberal do mundo.

Outro elemento marcante do pluralismo vai surgir mais tarde com Montesquieu, com a idéia da divisão de poderes, com a idéia de que é preciso limitar o poder e que a única forma de limitar um poder é criar outro poder.

Dai porque se cria também, no pensamento liberal, a idéia do pluralismo institucional. Quer dizer, não há um único poder, mas existem diferentes poderes que expressam diferentes movimentos da sociedade. E isso é uma condição para limitar o poder.

Finalmente, outro elemento importante do pluralismo e que também surge no interior da tradição liberal — já muito particularmente, nesse caso, da tradição neoliberal, no século XIX, com Stuart Mill — é a idéia da defesa dos direitos das minorias.

Até então, o pensamento liberal e o pensamento democrático acentuavam, sobretudo, a questão da maioria. A regra fundamental da liberal-democracia seria a regra da maioria. Mas começa a surgir, no século XIX, a idéia de que a maioria pode exercer uma tirania sobre as minorias, impedindo a plena explicitação da individualidade e de liberdade dos diferentes.

Há aí um momento ambíguo, porque o pensamento neoliberal, na verdade, está assustado com o avanço da participação popular e, portanto, com a formação de maiorias. Mas, ao mesmo tempo, coloca-se uma importante questão: impedir que a criação de maiorias, que é algo absolutamente necessário na democracia, degenerem numa opressão da especificidade, da individualidade e da liberdade dos diferentes, dos minoritários.

Portanto, no quadro do pensamento liberal, surgem quatro valores, o que se poderia chamar de valores pluralistas.

Em primeiro lugar, a idéia da positividade do conflito, a concepção do conflito como um fenômeno positivo. No pensamento tradicional, e até em Hobbes — que é um pensador moderno, mas ainda não liberal —, há a idéia de que o conflito desagrega a sociedade, que o conflito é ruim para a sociedade. Há uma valorização positiva do conflito no pensamento liberal e isso é um elemento básico do pluralismo. Defende-se o pluralismo porque se julga que a diferença, eventualmente, até a competição, são fatores positivos.

Um segundo valor do pluralismo, que surge no interior do liberalismo, é a idéia da tolerância, a afirmação do valor positivo da tolerância em relação a opiniões, propostas, e opções diversas.

Um terceiro valor é a idéia da necessária divisão dos poderes como condição de impedir a formação do poder absoluto e, como tal, despótico.

E, finalmente, a idéia do direito das minorias.

Queria ressaltar — e acho importante destacar isso — que todos esses quatro valores surgem no interior do pensamento liberal e, de certo modo, servem à consolidação e expansão da formação social capitalista, quer dizer, da ordem individualista burguesa. Mas também servem à expansão da individualidade humana. E, como tal, são também um fator decisivo — e veremos isso um pouco mais adiante — da formação de uma democracia efetivamente moderna.

Como se sabe, o pensamento democrático moderno, que tem sua matriz em Rousseau, surge com uma colocação marcadamente não individualista. A preocupação fundamental de Rousseau é a construção de uma vontade geral, de uma vontade que se baseia no interesse comum e sobre a qual se funda a soberania popular. Rousseau faz uma distinção entre a vontade geral, que se baseia no interesse comum, e a vontade de todos, que é a soma dos muitos interesses privados. E coloca claramente a comunidade como um valor acima da individualidade. Para Rousseau, o público está acima do privado. O curioso é observar que Rousseau parte da idéia de que, para que se obtenha a construção dessa vontade geral, dessa vontade coletiva, é bom que não existam — ele chega até a dizer que não devem existir — associações particulares no interior da comunidade, do Estado. Cada associação particular desse tipo teria a sua própria vontade geral e, com isso, poderia se bloquear a formação da vontade geral efetivamente coletiva.

Ou seja, nessa passagem da sua obra *Do Contrato Social*, Rousseau condena explicitamente o pluralismo político. Logo após, na frase seguinte, ele diz assim: se é necessário que haja associações particulares dentro do Estado, elas devem ser no maior número possível, devem se multiplicar em grande quantidade.

Ora, na prática, na época histórica posterior à obra de Rousseau, o que ocorreu foi que a soberania popular rousseauiana — quer dizer, a participação de todos na formação da vontade política — ocorreu precisamente através da criação de associações particulares. Através da formação dos sindicatos, do sufrágio universal, de criação de partidos políticos é que foi se construindo isso que se chama de “socialismo da política” e que tornou efetivamente viável a prática

da soberania popular. Enfim, foi desse modo que se constituiu aquilo que Gramsci chamou de “sociedade civil”, o conjunto de aparelhos “privados” de hegemonia, por meio dos quais se expressa não mais o pluralismo do indivíduo — é importante observar isso — mas sim o pluralismo dos sujeitos coletivos.

Estamos diante, portanto, não mais da situação a que o pluralismo deu expressão, mas de um novo pluralismo, formado não apenas por indivíduos mas também por sujeitos coletivos, por diferentes partidos, diferentes associações etc.

Podemos dizer, com a dureza que duzentos anos de avanço histórico nos permitem, que Rousseau errou. É sempre complicado dizer que um grande pensador, que uma grande figura histórica — como Rousseau ou Marx — errou. Mas passado tanto tempo, podemos dizer com clareza que Rousseau errou. Ele não viu que a soberania popular não só não é incompatível com a criação do pluralismo, ao contrário, viabilizou-se somente a partir da criação desses sujeitos coletivos e, como tal, do pluralismo desses sujeitos coletivos.

Por outro lado, acho que Rousseau errou também ao dizer que a alternativa seria a expansão de múltiplas associações particulares. Na verdade, quando isso ocorreu, deu lugar a um corporativismo muito intenso. Essa fragmentação de interesses em múltiplos grupos levou a um processo de corporativização que, na verdade, reforça interesses privados e, como tal, reforça o capitalismo. E não contribui para a formação da vontade geral, a qual, segundo Rousseau, é a base para a ordem democrática.

Acho que ele errou nesses dois sentidos. Todavia, estava certo em um ponto fundamental: sem a formação de uma vontade coletiva, o pluralismo pode ser um óbice à plena afirmação da democracia.

Ou seja, o problema que se coloca para nós, o desafio posto diante da situação do mundo moderno é buscar uma síntese entre o predomínio da vontade geral — que impede essas múltiplas associações de se fragmentarem em interesses meramente corporativos — e, ao mesmo tempo, a conservação dessa multiplicidade, desse pluralismo de sujeitos.

Onde essa multiplicidade não existe, onde o pluralismo foi negado, de cima para baixo — com o bloqueio, portanto, da socialização da política e da democratização —, temos casos claros de despotismo.

Estamos diante da crise de um modo de conceber o socialismo, o chamado "socialismo real", uma crise profunda. E uma crise em grande parte determinada pelo fato de que esse "socialismo" não abriu espaço no seu interior — sobretudo no terreno prático mas também, de certo modo, até no terreno teórico —, para uma expansão efetiva do pluralismo.

Em suma: a negação do pluralismo, no mundo moderno, leva certamente ao despotismo. Não levava na Grécia clássica porque a estrutura social grega era bastante simples, sendo possível compatibilizar a democracia com a ausência da diferença, da diversidade. No mundo moderno, isso é fatal. Negar o pluralismo no mundo moderno, é levar a uma situação de ditadura e de despotismo.

Se negar o pluralismo leva ao despotismo, por um lado, a mera expansão do pluralismo, sem essa presença de uma vontade coletiva, ao multiplicar interesses privados e ao coagular esses interesses privados, pode levar, por outro, ao corporativismo. E, diga-se, de passagem, é esse o ideal do pensamento neoliberal contemporâneo, que hoje tende a se tornar, infelizmente, hegemônico no nosso país. O corporativismo afirma a idéia de que cada um deve lutar por seus interesses e que os resultados decorrerão da capacidade de organização de cada particular. Nessa proposta falta um projeto coletivo de sociedade, que subordine os muitos interesses privados a um interesse público maior.

Como tinha dito antes, acho que o grande desafio posto à esquerda moderna — e, particularmente, e uma esquerda que se quer ligada, ao mesmo tempo aos valores da democracia e aos valores do socialismo — é o de buscar uma síntese entre o predomínio da vontade geral, de uma vontade coletiva, de um interesse público, e, ao mesmo tempo, a conservação e o respeito ao pluralismo, à diversidade, à diferença.

Para a solução dessa questão, creio que Antonio Gramsci forneceu pistas importantes. E me parece que essas pistas estão concentradas, sobretudo, na idéia de "hegemonia". A hegemonia está ligada à formação do que Gramsci chama "vontade coletiva nacional-popular", vontade que, segundo ele, transcende os limites da simples consciência de classe. Essa vontade aponta no sentido da formação de um "bloco histórico" (a expressão é dele), onde múltiplos interesses são articulados. Permanecem assim, na formação dessa nova hegemonia, uma multiplicidade de interesses, e é isso que constitui o

bloco histórico. Gramsci certamente concede à classe operária um papel central no novo bloco histórico, já que, para ele, a classe operária, no modo de produção capitalista, tem um papel dominante. Mas, quando fala em bloco histórico, em hegemonia, Gramsci está pensando na construção dessa vontade coletiva nacional-popular.

Trata-se de uma vontade coletiva, portanto, de uma vontade geral no sentido de Rousseau, mas que leva em conta os múltiplos interesses dos vários segmentos nela e por ela representados. Como tal, leva em conta também o pluralismo.

Decerto, não existe em Gramsci a expressão "pluralismo", o conceito de pluralismo, nem a teoria do bloco histórico é construído usando explicitamente a idéia do pluralismo. Mas, nos neo-gramscianos, muito particularmente no italiano Pietro Ingrao, já está explicitamente formulada a idéia de hegemonia no pluralismo, não só como forma de construção de novos valores na sociedade mas também como forma de governo, como forma institucional.

Como conciliar o predomínio da vontade geral com a expansão do pluralismo? Ingrao recomenda que se crie uma estrutura democrática capaz de articular a democracia representativa com momentos de democracia direta, de democracia de base, de democracia participativa.

Portanto, se a negação do pluralismo conduz ao despotismo, e se o simples pluralismo leva à manutenção do liberalismo capitalista, do corporativismo neoliberal, a proposta do socialismo democrático — a proposta, portanto, de uma renovação radical da sociedade moderna — é a da hegemonia com pluralismo ou de um pluralismo que se articule com hegemonia, respeitando as diversidades e alimentando-se dessas diversidades. E assim, não apesar das diversidades, mas através e por causa delas, construir um projeto comum de sociedade, um projeto global, que funde uma vontade coletiva efetivamente transformadora. Essa é a única forma de conseguirmos criar, efetivamente, uma democracia que respeite a vontade coletiva e o interesse público, mas que respeite também o pluralismo e, portanto, respeite os elementos modernos da realidade social.

Nessa medida, a proposta socialista democrática resgata não só a tradição democrática moderna — particularmente Rousseau, com seu conceito de vontade geral —, mas também o que de melhor a tradição liberal produziu, liberando o liberalismo — me permitam o trocadilho — de seu vínculo genético com o capitalismo. No pensa-

mento liberal, há valores e idéias que podem transcender o horizonte capitalista em que foram criados.

2. Mais complexa, ao que me parece, é a questão do pluralismo no terreno da teoria do conhecimento. Diria até que, quanto à necessidade de respeitar o pluralismo no terreno da prática política, as coisas estão mais ou menos resolvidas para a maior parte dos que se empenham hoje numa transformação realmente democrática da sociedade moderna. No terreno da epistemologia, a discussão sobre o pluralismo implica maiores problemas ou, pelo menos, deve nos levar a operar mais sutilmente com os conceitos.

O grande poeta alemão Goethe disse certa feita algo que introduziu muito bem a discussão que pretendo propor a vocês.

Goethe dizia o seguinte: as idéias não podem ser liberais, o que pode e deve ser liberal é o modo de as idéias conviverem entre si. Com isso, Goethe formula um princípio que me parece ser a base de toda ciência. Esse princípio soa assim: para cada questão, a ciência tem apenas uma resposta verdadeira. Dois mais dois, em matemática, são quatro. Pode até na vida ser cinco; há uma música do Caetano Veloso, que diz assim "tudo certo como dois e dois são cinco". Podemos na vida especular com essa idéia; mas, na prática matemática, dois e dois são sempre quatro. Feliz ou infelizmente, é assim.

Outro exemplo: duas paralelas, em Geometria, só se encontram no infinito, queiramos ou não; não é assim na realidade, porque na verdade não existe linha paralela. No entanto, em Geometria, que é uma ciência exata e rigorosa, é indiscutível que as paralelas só se encontram no infinito. E não há como ser diferente.

Vejamos agora o exemplo do pensamento social. Acho que é consenso entre os vários filósofos políticos, entre os pensadores da política, que poder político implica sempre dois recursos: coerção e consenso. Isso está nos gregos, em Maquiavel, em Gramsci, em Weber, em todos. Pode variar a dosagem, a definição, mas essa é uma verdade que toda grande filosofia política reconhece. Ou seja, enquanto houver poder político, os recursos desse poder são coerção e consenso. Pode-se operar com 98% de consenso, mas há sempre a coerção por trás, a qual, em última instância, assegura a existência do poder, que Weber designou como "o monopólio do uso legal da violência física". Então, esse momento da força faz parte de todo poder político, mesmo do mais consensual.

Com isso, quero dizer que, no terreno da ciência, natural ou social, o pluralismo não pode implicar o ecletismo ou relativismo. Fundamental, vejam bem, parece-me ser, também aqui, a necessidade do debate de idéias. É através da troca de idéias, da discussão com o diferente, que podemos afinar nossas verdades, fazer com que a teoria se aproxime o mais possível do real. Não há ciência que esgote o real, pois a ciência é sempre aproximativa. Então, é absolutamente necessário o debate de idéias, no sentido de esclarecer nossas posições em relação a aproximação a uma verdade cada vez mais abrangente.

Mas isso, a meu ver, não implica e não pode implicar ecletismo. Isto é: não se pode pensar em conciliar pontos de vista inconciliáveis, em nome do pluralismo. Não é isso que o pluralismo tem a nos oferecer, no terreno da ciência.

Dou um exemplo: embora eu seja marxista — pois acho que o marxismo é o ponto de vista mais verdadeiro sobre o social —, estou convencido hoje, como marxista, de que temos de reconhecer a enorme contribuição de Freud para o conhecimento do ser humano. Seria ecletismo, porém, se tentássemos conciliar a teoria social de Marx com a teoria social de Freud. Se dizemos que é verdade que a história se explica pela luta de classes, não podemos dizer que é também verdade, como diz Freud, que os conflitos decorrem do aumento da repressão sexual e, como tal, do aumento da agressividade. São posições absolutamente incompatíveis. Ou seja: não é possível conciliar, a não ser ecleticamente, a teoria social do marxismo, o materialismo histórico, com a teoria social de Freud.

Não obstante, feliz ou infelizmente, Marx nada disse sobre a criança. Não especulou sobre uma coisa básica que Freud descobriu, que é a sexualidade da criança. Até Freud — isso pode parecer uma coisa fantástica, mas foi assim —, ninguém tinha se dado conta de que a criança tem sexualidade. Freud foi o primeiro a registrar este fato. Marx também não falou da existência do inconsciente psíquico individual. Isso foi uma coisa que Freud descobriu. Descobriu que todos nós sonhamos, que todos nós cometemos atos falhos, através dos quais esse inconsciente se manifesta como um dado empírico.

Penso que aceitar a teoria freudiana da neurose, a etiologia sexual das neuroses, é absolutamente compatível com a aceitação do marxismo, como teoria social. Isso não é ecletismo, porque estamos lidando com dimensões diferentes.

Dou outro exemplo, agora de teoria política. As três formas de legitimidade indicadas por Weber — carismática, tradicional e legal-formal —, ainda que só se manifestem em estado "impuro" são um fato da realidade empírica. Qualquer marxista pode aceitar essa classificação weberiana, indo porém além de Weber no exame da gênese dessas formas, de dominação legítima, na discussão da origem dessas formas, o que Weber não faz, pois, nesse como em muitos outros pontos, Weber é apenas descritivo. Então temos aqui outro exemplo de assimilação, por um ponto de vista diferente, de respostas tópicas dadas por outra posição. Tampouco aqui há ecletismo.

Pluralismo, no terreno da ciência natural ou social, não é assim sinônimo de ecletismo. É sinônimo de abertura para o diferente, de respeito pela posição alheia, considerando que essa posição, ao nos advertir para os nossos erros e limites, e ao fornecer sugestões, é necessária ao próprio desenvolvimento da nossa posição e, de modo geral, da ciência.

Veja bem: não é apenas tolerância de quem tem a verdade no bolso e tolera a existência do diferente. Não. É uma posição de abertura de quem julga fundamental a tolerância para o progresso da ciência, para o enriquecimento da própria posição. O que não significa que dois e dois devam se tornar cinco ou seis. Vamos debater para chegar à descoberta de verdades que, em geral, são verdades tipicamente científicas, ou seja, com a certeza de que, para cada questão, só há uma resposta globalmente verdadeira.

O fato, porém, é que, no terreno do pensamento social, não existe apenas a ciência. Existe também o mundo dos valores, existe o conjunto de concepções do mundo, as quais implicam não só uma representação daquilo que é, mas também, e sobretudo, uma representação daquilo que deve ser. O que Gramsci chamou de "concepção do mundo" é uma visão do real com normas de ação adequadas. Isso também foi chamado por Gramsci de "ideologia".

Nesse terreno, certamente, não existe, não pode existir, uma verdade de tipo científico. Gramsci até definiu a objetividade em geral, no caso do mundo dos valores, como sendo o "humanamente subjetivo". Ou seja: no mundo dos valores, torna-se objetividade aquilo que é partilhado intersubjetivamente pelos vários atores sociais.

Dou um exemplo. Embora tenha o máximo respeito pela religião, não sou religioso. Acho, portanto, que os fenômenos que a religião aponta como do mundo físico — a existência de Deus etc. —

são "apenas" momentos do imaginário social, não existem como realidades naturais. No entanto, estou absolutamente convencido de que Deus existe socialmente, na medida em que pessoas acreditam nele, ele se torna um fenômeno social objetivo. E, mais do que isto, penso que a religião é uma realidade no mundo social, à medida que as pessoas atuam seguindo o conjunto de valores e normas que a religião prescreve. No terreno dos valores, torna-se objetivo — e, portanto "verdadeiro" — aquilo que é partilhado subjetivamente por um grande número de pessoas, independentemente da sua verdade científica ou não.

Ora, democracia e socialismo, por exemplo, não são verdades enquanto ciência. Ciência, para o marxismo, é o estabelecimento da existência da mais-valia. O salário dissimula uma relação de exploração: se uma parte do tempo de trabalho é para o operário se reproduzir e, portanto, é trabalho para ele; a outra parte é trabalho para o patrão, gerando lucro para o patrão, é mais-valia. Isso é um fato científico, embora sempre tenha sido contestado pela economia não marxista. Ao meu ver, a exploração — a mais-valia — é um fato objetivo, científico.

Disso não resulta, porém, que o socialismo seja uma "verdade" para todos, algo mais valioso do que o capitalismo. Tive um professor, extremamente brilhante, que dizia: "*O Capital* de Marx, é um livro de ciência; concordo de ponta a ponta com *O Capital*: tudo nele está certo, é verdadeiro. Agora, leio e me valho dessa ciência contra os operários, porque acho que o capitalismo é melhor e mais valioso do que o socialismo".

Vocês devem observar que esse exemplo do meu velho professor mostra que não há uma relação direta entre a ciência e o conjunto de valores que alguém aceita. E dou um exemplo oposto. Alguém pode dizer que *O Capital* não é científico, que está errado, que a teoria da mais-valia não é correta. E há muita gente que faz isso. E, no entanto, essa mesma pessoa pode dizer que o socialismo é melhor do que o capitalismo, e que ele vai lutar pelo socialismo.

Também aqui penso que Gramsci dá uma resposta importante a essa questão da formação de valores. E o fez quando falou em hegemonia. Para ele, os valores se tornam objetivos quando são intersubjetivamente partilhados. Portanto, quando obtêm consenso. Na medida em que dou meu consentimento a valores — não eu, mas um conjunto substantivo de pessoas —, esses valores se tornam fatos

reais. O que Gramsci entende por hegemonia? Acho que precisamente isso: a formação de uma vontade coletiva, de um conjunto de valores que move um sujeito coletivo e se torna, através de sua ação, um fenômeno objetivo da realidade social.

Neste terreno dos valores não é ecletismo, no mau sentido da palavra, levar em conta o ponto de vista do outro e se empenhar para elaborar uma consciência coletiva que implique em muitos casos, a conciliação com o ponto de vista contrário. Ou seja, não poderemos construir um sujeito coletivo que se empenhe na construção da democracia e do socialismo se não aceitarmos o fato de que muitos dos sujeitos singulares ou particulares que participarão dessa construção são diferentes de nós e pensam diferente de nós. E, não obstante, têm alguma coisa a nos dizer. Por exemplo: posso não concordar com tudo o que dizem os ecologistas, os "verdes", mas estou absolutamente seguro de que eles propõem a discussão de um valor fundamental para a concepção que tenho do socialismo, que implica a necessidade de se criar uma vida humana melhor. Posso não concordar com todas as reivindicações feitas pelo movimento feminino, mas estou absolutamente convencido de que os valores propostos por esse movimento são absolutamente fundamentais para a construção da ideologia, da ética que, me parece, deve inspirar o socialismo.

A hegemonia se funda, portanto, numa unidade na diversidade. Mas tampouco aqui se trata de ecletismo; não devemos aceitar o que eu chamaria de relativismo moral. Queremos construir uma consciência ética universal, fundada na unidade de alguns valores humanistas básicos e na diversidade dos modos de explicitá-los.

Tudo aquilo, porém, que vai contra a universalidade, que discrimina *a priori* uma parte do gênero humano, é intolerável para uma consciência democrática socialista. Não podemos tolerar, por exemplo, o racismo; não podemos tolerar, por exemplo, o machismo.

Infelizmente, sabemos que existe na esquerda uma grande força que — se me permitem a brincadeira — é o machismo-leninismo. Os machistas-leninistas, infelizmente, existem em grande quantidade. Expressam valores com os quais não podemos conciliar.

Portanto, essa necessária abertura para o diferente, no terreno da formação de valores, não implica aceitarmos qualquer coisa, dizermos que tanto faz o racista, tanto faz o Amarel Neto, que defende a pena de morte, quanto com outro que defende alguma coisa correta para a sociedade brasileira, ainda que discorremos dele em muitos

pontos. Devemos traçar, evidentemente, uma linha democrática entre vários valores que podemos recolher para a construção de uma ordem democrática socialista, por um lado, e, por outro, aqueles que nos parecem ir contra a construção de uma ordem desse tipo.

Com o conceito de hegemonia, articulado com o conceito de sociedade civil, penso que Gramsci dá uma resposta democrática e socialista, moderna à questão do pluralismo na ordem social, já que hegemonia implica pluralismo na ordem dos valores e propõe normas de ação que se fundam no consenso. A hegemonia, em Gramsci, está diretamente articulada com consenso, com adesão voluntária e valores.

Finalmente, para concluir, gostaria de lembrar que todos nós somos pessoas ligadas à Universidade. E devemos, por isso, ter clareza de que a Universidade é um espaço privilegiado para a cultura do pluralismo, para a expansão do pluralismo.

A Universidade é, decerto, um aparelho de hegemonia. Trata-se, porém, de um aparelho de hegemonia que eu chamaria de comum, tal como o são as Igrejas, por exemplo. A Universidade não foi criada por nenhuma classe em seu processo de ascensão, mas foi herdada pelo modo de produção capitalista e se configura como um espaço comum, onde diferentes projetos de sociedade, diferentes concepções de ciência, diferentes propostas de valores convivem e debatem entre si. E é assim que deve ser.

Diria que jamais deve haver predomínio de um ponto de vista ou de um projeto imposto administrativamente na Universidade. Se houver hegemonia dentro da Universidade, se a maioria de seus integrantes preferir um projeto de sociedade ou um universo de valores, isso deve derivar da justiça interior desse projeto, reconhecida e aceita consensualmente.

Por isso, parece-me inteiramente absurdo definir a Universidade como Universidade "popular", "socialista", "liberal". A Universidade só pode ser definida como *democrática*, porque é e tem de ser espaço onde os vários projetos de sociedade, as definições de ciência, os valores debatem entre si.

E isso é o que torna a Universidade efetivamente pública, ou seja, a existência, em seu interior, desse espaço público, aberto ao debate, ao pluralismo.

São essas as questões que queria propor a vocês. Seguramente outras virão — espero — no processo de debate que se sucederá. Obrigada.

