

NÓS VIVENCIAMOS A POLÍTICA?¹

*Mario Jose Missagia Junior*²

VOTO

Já que você acha tão natural votar
Que tal agora deixar de gozar?
Você que abdica de sua presença política
Que se abstém politicamente
Então se abstenha sexualmente

Ande pela atlântica
Contrate um gigolô
Ou talvez seja melhor
Um ator pornô
Vá para a VM
E contrate uma meretriz
Ou talvez seja melhor pagar uma atriz

Deixe de gozar
Abdique do orgasmo
Fique em casa vendo televisão
Não, não é você que deveria estar fazendo isso
O cara que você escolheu é competente
Ele é muito mais experiente
Afinal ele trabalha com isso
Vive a vida dele disso

Enquanto tem um cara comendo a sua mulher
Ou uma puta que você nem sabe quem é
Você está em casa vendo televisão
E os deputadinhos aprovando leis ou não
Mas no final não faz mesmo diferença
Toda essa porra ia mesmo pro governo
Você não tá nem aí se o cara fode bem
Se goza gostoso ou deixa de gozar
Afinal é ele quem está comendo
Enquanto você está chupando o dedo

¹ Ao se arvorar a explorar uma questão como esta, de cara se esbarra em problemas de definição. O que é a política? Como entendemos o mundo que vivemos? Quais os limites deste mundo? Responder a estas perguntas, mais do que 'encontrar respostas', é uma questão de 'fazer opções'. É questão de escolher entre respostas já elaboradas e elaborar outras tantas respostas, anunciadamente parciais, a perguntas que não são passíveis de serem respondidas de forma definitiva.

Ainda assim creio que o esforço vale a pena, que a empreitada é construtiva. Seu resultado final pode não ser o esclarecimento de uma importante pergunta, mas certamente passará pela construção de representações do mundo as quais, ao menos para mim, serão úteis. O resultado final, mais do que uma contribuição para o estudo de temas eternos - como as relações entre os homens e os fundamentos da autoridade -, será o esforço de construção de mais uma perspectiva para abordar a pergunta que nos colocamos. Tal perspectiva reunirá minhas influências, meus anseios e questões e, exatamente por isto, fará sentido especialmente para quem deles compartilhar.

²Qualificação acadêmica: Graduado em Ciências Sociais pela UFF, especialista em Ensino de História e Ciências Sociais pela FE-UFF, mestre em Ciência Política pelo PPGCP-UFF e doutorando em Ciência Política pelo PPGCP-UFF. Professor da rede estadual do Rio de Janeiro. E-mail: jrmissagia@hotmail.com . O presente trabalho foi publicado no III Seminário Nacional de Ciência Política promovido pela UFRGS.

I

A partir das obras de Bobbio e Arendt se destaca como característica fundamental da dimensão política da vida social a ação de caráter público. Por outro lado, a política como a vivenciamos hoje tem seus fundamentos lançados sobre os alicerces construídos pelo pensamento político contratualista, com sua característica ontologia individualista/igualitária. Em função desta base distinta, na modernidade/contemporaneidade a racionalidade da dimensão política se encontra fundada sobre a vida privada, fato difícil de compatibilizar com o caráter público da ação política. No presente trabalho pretendemos analisar alguns dos desafios lançados pela difícil relação entre a política - herança de um mundo não individualista - e a ontologia moderna/contemporânea com sua conseqüente teoria do estado.

Como nos conta Bobbio (BOBBIO, 2002), o termo política nasce na Grécia clássica não como substantivo, mas sim como adjetivo. Adjetivo que qualifica aquilo que é próprio a polis (politikós) e por isto engloba "o que se refere à cidade", como o "urbano", o "civil", o "público" e mesmo o "sociável". A política nos parece que qualifica o espaço comum formado pelas relações entre as pessoas, a polis, mais do que a cidade (no sentido atual do termo). A política corresponde a comunidade, ao espaço dividido pelas pessoas, e por isto pertencente a todas as pessoas.

Neste sentido, o termo política qualificaria atividades e instituições pela sua natureza coletiva, por dizerem respeito aos homens em comum. Não é coerente com a origem da palavra política, atribuir o adjetivo a um homem isolado ou ao que diga respeito a sua vontade e ação, pois nada disto é do reino da polis, não diz respeito ao 'em comum', e, portanto, não pode ser político. Se o político faz menção ao urbano e ao civil é por serem o urbano e o civil pertinentes ao espaço da interação entre os homens, é porque ambos os termos encarnam o público.

Outra possibilidade de pensar a política, também explorada por Bobbio³, é compreendê-la como a reflexão que diga respeito à esfera do coletivo. Neste sentido a política de Aristóteles é fundante de uma tradição de reflexão sobre a coisa pública, da sua contribuição colocando a política no lugar de objeto da análise. A partir de Aristóteles a política se junta à história, passa a ser uma disciplina que carrega o mesmo nome de seu objeto.

³ Também colocada por BOBBIO, 2002.

Apesar dos sentidos atribuídos a política serem diversos, apesar de a política ter passado a significar um campo de estudo, ainda assim o cerne da definição anterior se mantém. A política continua ligada ao público, ao coletivo, aquilo que se dá entre os homens e, como tal, pertence à coletividade. O político é o próprio da relação dos homens, mas não na escala afetiva, não enquanto ação determinada por algo anterior que foge ao controle⁴; o político, nas relações humanas, é algo construído pelos próprios homens. Portanto, um outro elemento fundamental para a definição da política é a ação.

Nas duas interpretações do termo política que destacamos acima, a ação é um pressuposto importante. A política como atividade obviamente necessita da 'ação política'. Toda atividade é formada por ações, ações que passam a receber a qualificação de 'políticas' na medida em que digam respeito à coletividade, mesmo que sejam iniciativas individuais. Já a política como estudo do político, pressupõe ação, pois o estudo se dedica a compreender e descrever atividades humanas ou produtos destas, as quais dizem respeito à esfera propriamente coletiva.

Quem destaca os mesmos fatos - a necessidade do público e da ação para a existência da política - é Hannah Arendt, que em seu texto "O que é autoridade" (ARENDR, 2001), fala da crise da autoridade e das distinções no mundo atual. Fato interessante é ser nesta obra que a autora expõe sua visão da organização do totalitarismo, que, sem dúvida, foi uma das ameaças à política no século XX. Ameaça à política não só pelo monopólio da ação, pelo fato do líder ou dos líderes do regime totalitário monopolizarem a capacidade de ação, mas fundamentalmente pela quebra da condição da publicidade vital para que o governo seja legítimo.

Em uma sociedade onde os que agem sobre a ordem comum estão escondidos entre camadas e camadas, como o miolo de uma cebola, não há possibilidade de haver relações política. A ameaça à política não provem neste caso do fato de ser um quem governa, mas sim deste um que determina a ordem coletiva estar livre de cobranças e expectativas dos demais, deste um determinar sem, no entanto, estar sujeito a determinações. Tal independência só pode ser possível em função do segredo, da quebra da condição da publicidade. O exercício do poder se dar de forma visível significa que este poder pode ser objeto da reflexão, da análise, da opinião e possivelmente da deliberação. Se este poder é

⁴ Como na sociologia de Durkehim que pensará me fatos sociais, ou seja, ações ou fenômenos apenas redutíveis a dimensão social.

oculto, quem o exerce fica excluído da comunidade, não só não esta sujeito à nada que seja coletivo (mas apenas a si próprio), como também está relativamente imune ao poder da coletividade por não poder ser objeto de sua ação.

Possivelmente esta mesma razão teria levado Wolin a falar sobre a ameaça que representa a mentira para as relações políticas (WOLIN, 2008). Ao falar do “totalitarismo invertido” que crê estar em desenvolvimento nos EUA, o autor descreve como um de seus pontos cruciais a construção de uma “realidade virtual”. A construção deliberada de uma realidade paralela que substitui a realidade efetiva no seu papel de referência da ação constrói a mesma dupla ameaça pensada por Arendt. Dupla, pois ameaça a política ao tornar privada a ação que tem caráter público e por sabotar a ação política ao sabotar a consciência dos agentes. Como cobrar algo de um representante se não se sabe o que ele faz e quais os efeitos práticos de suas ações? Como cobrar ações frente aos fatos se tais fatos são desconhecidos?

O exemplo colocado pelo autor de “Democracia S.A.” é emblemático: a guerra do Iraque. Guerra que foi fundamentada na necessidade de se destruir armas de destruição em massa que não existiam efetivamente. Porém tais armas foram um elemento presente e determinante na argumentação que levou os cidadãos americanos e seus representantes a embarcarem na guerra. A própria guerra foi observada pelo grande público em uma versão, no mínimo suavizada, o que, sem dúvida, altera a postura da opinião pública a respeito do combate.

Conta-nos Arendt (ARENDR, 2001, p. 129 e 130) que para os gregos havia duas formas de lidar com a diferença, o que encaramos como duas formas distintas de agir frente a diferença. A primeira delas era o “convencimento” (*pêithein*) e se destinava aos assuntos domésticos da polis. A segunda delas a violência e a força (*bía*) se aplicava aos negócios estrangeiros.

A atividade política enquanto invenção grega, enquanto adjetivo ou estudo do que se dá a partir das condições específicas colocadas pela forma de vida propiciada pela polis, é uma forma de relação entre os cidadãos. Como tal passa pelo reconhecimento do outro como igual, não necessariamente como igual em termos absolutos, ou mesmo igual em direitos e deveres, mas apenas como igualmente pertencente a polis, como igualmente vinculado àquela coletividade. Daí a necessidade do convencimento, que se dá pelo fato da ordem ser comum, ser pública e por isto dizer respeito a todos.

Reparemos que a palavra república significa coisa pública, coisa de todos, logo, a ordem comum não pertence só a quem tem o poder de governar, ela pertence a todos que com seus gestos e palavras consentem e reconhecem as prerrogativas individuais fundadas no arranjo público como sendo justas⁵ e, por isto, legítimas. Os governados, ao reconhecerem seus governantes como possuidores do direito de governar, ao tomarem suas medidas como obrigações e não simplesmente como imposições, tornam-se parte ativa da ordem. Quando se obedece pela consciência da obrigação de cumprir a determinação, se é obrigado por si próprio e não pelo outro, pois o direito do outro de mandar funda-se no reconhecimento que cada um o concede, o que é o extremo oposto da imposição via coerção.⁶

Caso o arranjo geral que media as relações entre as pessoas, que funda as distinções e prerrogativas individuais, seja imposto por um, alguns ou mesmo pela maioria dos homens, não haverá espaço para o convencimento.⁷ Não restará *pêithein*, mas apenas *bía*. Neste momento, não haverá cidadãos, não haverá comunidade ou polis. A força que impõe é a relação grega para com os estrangeiros, logo, não há polis e não pode haver política com os que não são pertencentes à mesma coletividade, com os que não são iguais.⁸

A ocultação da força organizadora do arranjo social, seja pelo seu ocultamento sob diversas camadas, seja pela perda do contato do cidadão com a realidade, estão diretamente ligadas ao desaparecimento da necessidade do convencimento, do consentimento, da legitimidade. Estão ligadas à construção de um arranjo social que se produz de forma unilateral, sobre e contra aqueles que a ele estão submetidos. Neste sentido, os totalitarismos “clássico” e “invertido”, são formas de tiranias que se sustentam mais pela ignorância do que pela força, são ante-políticas pois colocam à parte o determinador da ordem comum, fazendo com que não haja ordem pública (de todos), mas sim privada (do ou dos tiranos).

⁵ Justas não no sentido transcendental do termo, não justas em si, mas sim justas pois coerentes com o acordo ou com o costume, justas por estarem contidas em algum consenso anterior.

⁶ HOBBS, 2003 (Leviatã) “não é só por palavras que se expressa o consentimento, mas também por atos”.

⁷ Notemos que Heródoto em seu texto sobre as três formas de governo não distingue apenas entre o governo de um de alguns e da maioria, mas também (de forma mais discreta) entre o estado anterior de “tirania” e o estado da “comunidade dos persas” que se encontra reunida para “deliberar sobre a coisa pública”. Poderíamos, sem maiores problemas, chamar tal estado de república e vê-lo como um momento explicitamente político, em oposição a um momento anterior não político.

⁸ A idéia de relações políticas internacionais passa pela construção de um conjunto de atores que se reconhecem como legítimos e, por isto, passíveis de protagonizar relações políticas. Fato emblemático desta comunhão foi Westfalia, origem das Relações Internacionais modernas.

A política, por passar pelo reconhecimento, pela fala, pelo diálogo, pressupõe certa forma de igualdade e certa forma de diferença. A igualdade (já mencionada) é a igualdade de pertencimento da polis aos membros da comunidade e dos membros da comunidade a polis. É por tal igualdade que uns devem se dar ao trabalho de convencer os outros. Por outro lado, para que o convencimento e o diálogo como um todo seja possível é indispensável que haja diferenças entre as pessoas, entre os pontos de vista e as opiniões. Como pode haver o convencimento se todos forem iguais e, por isto mesmo, pensarem igual? Como pode haver o debate onde há apenas uma resposta. O diálogo não implica apenas em duas pessoas, mas também em duas posições distintas. O consenso ou a resposta única a pergunta é tão apolítica quanto a resposta de uma equação de matemática.

Estamos propondo ver a política como um fenômeno originalmente grego, uma idéia que emerge à consciência como resultado do modo de lidar com as questões internas dos pertencentes a um tipo muito específico de grupo social, a polis. Não que não possa haver política fora da polis, mas a consciência de uma dimensão política das relações inter-pessoais surge a partir da prática propiciada pela vida na polis e, como evidencia a etnologia da palavra, carregará consigo as marcas desta experiência originária específica. Fora deste espaço há política na medida em que haja um arranjo social que esteja submetido aos homens. O arranjo é a coisa pública, ponto frente ao qual todos estão igualmente ligados, e a ação é a consciência de que ele é um produto das ações humanas⁹.

O primeiro lugar onde se fez registro de tal consciência foi na Grécia clássica, lá se criou um termo específico para tal dimensão da vida, daí para frente, a partir da consciência propiciada pela experiência registrada pelos gregos, se passou a reconhecer tal dimensão em outros lugares. O desenvolvimento que se dá tomando como referência experiências anteriores é diferente do desenvolvimento original, por isto a política feita após a experiência grega tem que ser diferente da experimentada pelos gregos, ela forçosamente parte da sua leitura do passado, com o que lhe parecem erros e acertos.

⁹ 'A ação é a consciência' pois a partir do momento que se sabe (ou se crê) que o arranjo é um produto das ações humanas, tanto uma ação qualquer quanto a não ação são igualmente ações. A omissão é uma ação em conformidade com o rumo que se crê que esteja em andamento, logo, a partir do momento que os homens se percebem como capazes de transformar o arranjo social que regula suas interações a ação e a omissão passam a ser igualmente ações políticas.

A universalidade do que chamamos de relações políticas não significa a universalidade da abordagem grega para tais relações, neste sentido, não é porque há em todo grupo humano um arranjo inter-pessoal que regula as interações dos indivíduos que ele será significado a partir do modo como os gregos o fizeram. Os gregos não descobrem ou inventam uma dimensão da vida coletiva humana, eles inventam uma forma de lidar com ela. Se nosso modo de lidar com esta questão remete ao modo grego, isto significa apenas que nós decidimos, por algum motivo que está em nós mesmos, resgatar este modo particular de pensar as regulações das relações interpessoais a partir de nossa visão de mundo e de nossos interesses presentes.

Este resgate, esta volta ao mundo da antiguidade clássica, se deu a partir da necessidade de contestação das relações que se fundavam na visão de mundo medieval. O 'Renascimento', movimento de releitura dos clássicos que se dissemina pela Europa a partir da Itália, ganhará diferentes formas, mas lutará sempre contra este inimigo comum. Como demonstra Tocqueville em "O antigo regime e a revolução", a demolição do mundo medieval pode ser vista como um grande movimento produzido pelas ações dos homens, que compelidos por uma força que não entendem ou mesmo tem consciência, que não se pode conter, são levados a destruir tudo que se vinculava a antiga ordem (TOCQUEVILLE, 1979). Mesmo quando seus atos reafirmam tendências anteriores, mesmo quando trocam o mais adequado a seus valores pelo menos adequado, ainda assim a paixão que os compele é a destruição do "antigo regime" (TOCQUEVILLE, 1979).

Seja em nome da liberdade de auto governo das comunidades, como no caso das cidades estado norte-italianas que enfrentam o papado e o Sacro Império (SKINNER, 1996), seja em nome dos estados nacionais e dos seus cidadãos (da igualdade e da liberdade individual), como no caso do "renascimento do norte" que enfrenta a nobreza e seus suas relações de suserania e vassalagem (SKINNER, 1996), o objetivo da grande revisão que começa apoiada sobre a re-interpretação dos clássicos é re-fundar as relações entre os homens. Para tal é imperativo substituir os valores que sustentavam as antigas relações, em especial a tradição e a nobreza, por novos, adequados às relações que se queria fundamentar. A nosso ver, estes dois valores que servirão de pilares para a modernidade serão a igualdade e a liberdade. Não por coincidência, a religião institucional, herdeira de Roma e potência durante a idade média, esta entre as maiores derrotadas.

Como conciliar a igualdade com uma ordem política, como conciliar igualdade com as diferenças necessárias a qualquer hierarquia? Arendt é levada a perguntar o que é autoridade justamente pelo seu desaparecimento no mundo atual (ARENDR, 2001, P. 127), no entanto, desde o início da reflexão política moderna, o exercício de grande parte dos autores fundamentais para a construção de nossas relações e instituições políticas tem sido o de conciliar a igualdade com a autoridade, ou melhor, o de fundar uma autoridade compatível com a visão dos homens como iguais. Tal desafio não escapou a todas as dificuldades inerentes a tentativa de combinar elementos que em si mesmos são contraditórios. Contraditórios, pois a igualdade implica na liberdade e a liberdade, entendida à moda moderna, como não restrição as ações individuais, como autodeterminação do indivíduo, implica em insujeição.

Um autor moderno onde tal insujeição é explícita é Rousseau. Seja em sua denúncia das causas sociais da desigualdade injustificada entre os homens – no “Discurso sobre as causas e fundamentos da desigualdade entre os homens” – seja na sua visão de uma sociedade política legítima – “O contrato social” – o autor francês não aceita qualquer sujeição que não seja dos homens a si mesmos. Este fato não é de se estranhar, dado que todos os homens são iguais e livres, qualquer sujeição seria indevida, não se pode doar a outros ou a outro a liberdade que é natural a cada homem (ROUSSEAU, 1978) contrariando deste modo sua igualdade natural.

A saída proposta pelo autor francês para solver o impasse entre a insubordinação proveniente da condição de igualdade/liberdade e a necessidade objetiva de construir uma ordem social para que os homens percam a fragilidade inerente à desarticulação, para que seja possível, sem injustiça, reunir, organizar e articular os esforços a fim de prover as condições para uma vida digna, só poderia passar por uma sujeição de todos a todos. Se todos doarem tudo que têm e o produto desta reunião de forças for dividido igualmente por todos, o resultado final será o aprofundamento da igualdade e a construção de uma unidade onde a subordinação não é a algum elemento externo, mas, os indivíduos do grupo ao próprio grupo que eles formam ao se reunir e, por conseqüência, os ditames desta coletividade serão o exercício da liberdade dos indivíduos.

Nos dois livros finais de “O contrato social” Rousseau se dedicará a uma questão que surge a partir do momento que se pensa a comunidade como

soberana: como delegar tarefas sem transferir sua soberania ao encarregado? Não por coincidência esta será a questão que John Locke buscou responder alguns anos antes.

O autor inglês assim como seu colega francês pensa a sociedade civil como algo distinto e relativamente independente do governo, do poder político instituído (LOCKE, 2002). No “Segundo tratado sobre o governo civil” o estado natural não exclui a interação e articulação dos homens, à moda aristotélica, são pensadas associações entre os homens para dar conta de fins inerentes às necessidades cotidianas (LOCKE, 2002). A necessidade que move os homens lockeanos quando em estado natural a fundar a sociedade política passa mais por aperfeiçoar o estado natural do que por transformar radicalmente a condição dos homens uns frente aos outros.

A parcialidade reinante no estado natural, fruto da “universalidade do papel de juiz e de polícia”¹⁰, implica em uma relativa inconstância na “fruição dos benefícios do trabalho”, em uma insegurança no uso-fruto da propriedade¹¹, e leva os homens a construir uma instituição distinta da sociedade civil e a ela subordinada, para dar conta desta questão específica. A partir do momento em que ocorre a delegação a uma instituição especializada que exercerá o poder soberano pertencente à comunidade, surge também a necessidade de limitá-lo, de garantir que tal delegação não se transformasse em uma transferência do que, para estes autores, era intransferível: a liberdade natural. O que implicaria necessariamente na negação da condição, para eles evidente, da igualdade entre os homens.

Falamos em Rousseau e Locke, no entanto dois outros nomes são mais usuais quando se fala em início do pensamento político moderno: Maquiavel e Hobbes. Maquiavel, não só pela sua inserção em um contexto social distinto do norte europeu¹² e por ter escrito tão mais cedo que os demais autores citados, mas principalmente pela natureza distinta de sua obra, não nos parece tão comparável assim com os demais. Enquanto Hobbes, Locke e Rousseau – segundo nosso entendimento – estavam formulando explicações e justificativas para as relações políticas, ou seja, enquanto o debate inglês e francês passava pela construção de um novo lastro para a legitimidade das relações de poder legítimas, Maquiavel

¹⁰ Para Locke (2002) todos os homens podem e devem defender a lei natural, sendo um infrator deste código naturalmente revelado pela razão, um inimigo de todos os homens.

¹¹ Propriedade entendida no sentido lockeano do termo: produto direto ou indireto do trabalho.

¹² Por ‘norte europeu’ entendemos a Europa de origem bárbara, em oposição a Europa de origem Grega e Latina. (neste caso o termo bárbaro está sendo usado tomando como referência a perspectiva romana e não a grega)

coloca esta questão de lado em detrimento de compreender como se dá o funcionamento da política em termos práticos.

O auto-anunciado pragmatismo¹³ do florentino afasta a ética da política, reduz a legitimidade à capacidade de preservar o poder, o que é evidenciado pela forma de “conselhos” que assume seu texto mais famoso, “O príncipe”. Mesmo em obras como “Discursos sobre a primeira década de Tito Livio”, que se voltam para a história, o objetivo passa pelo aprendizado de questões prática da política a partir do estudo dos exemplos do passado, como nos conta Skinner (SKINNER, 1999).

Hobbes por outro lado não só buscava explicar as relações políticas, mas tentou fazê-lo com base em princípios generalizáveis para todas as coisas. Uma vez que tudo era corpo e movimento – incluindo aí homens, lobos, plantas, pedras e tudo mais – não poderia haver distinção nos princípios que afetassem a todos e, com isto, tudo deveria passar pelos mesmos princípios fundamentais. Apesar da pretensão de seu sistema filosófico político o aproximar de Locke e Rousseau (cremos que todos os três autores desejavam explicar as relações políticas), Hobbes contém algumas peculiaridades que nos parecem evidenciar tendências não modernas em seu pensamento político a despeito de sua radicalmente moderna concepção mecânica do mundo.

A primeira delas é a percepção da defesa da vida como fim último de tudo que está vivo, o que está associado ao conceito físico de inércia. Tal defesa é oposta a idéia de igualdade e liberdade tão comuns ao pensamento que se desenvolverá do século XVII em diante. O pensamento herdeiro das revoluções burguesas poderá buscar defender o cidadão contra os demais cidadãos e contra o governo, garantindo sua liberdade e preservando sua igualdade, mas em hipótese alguma - como demonstra Polanyi – poderá se responsabilizar pela defesa da vida e das condições de vida dos indivíduos.¹⁴ Portanto, para autores inspirados nos dois valores modernos¹⁵ a defesa da vida nunca poderia ser o motivo que leva a pactuar, pois neste caso a preservação da vida seria a razão de ser da comunidade política, o que justificaria tanto a violação da igualdade quanto da liberdade em nome da preservação da vida.

¹³ MAQUIAVEL, In. MOUNIN, s/d

¹⁴ Em hipótese alguma poderá defender a vida, pois a igualdade e a liberdade levam fatidicamente a não responsabilidade pelo outro, pois sendo todos iguais, nenhum nasce obrigado a obedecer a outro, assim como nenhum nasce responsável pelo que quer que seja frente os demais. POLANYI, “A grande transformação”

¹⁵ Igualdade e liberdade.

O segundo ponto é o fato de que, apesar de tomar como premissa a igualdade entre os homens e sua liberdade, Hobbes funda a sociedade civil justamente revertendo esta condição em uma condição de diferença. Lembremos que no estado civil há igualdade, pois todos os homens são “pela força ou pela astúcia” capazes de matar uns aos outros, porém no estado civil a desproporção da força entre um homem que se coloque em estado natural e o “leviatã” é tão absurda que tal condição de igualdade não está posta (HOBBS, 2003). Portanto, o autor natural de Malmesbury, parte da igualdade e da liberdade como farão seus predecessores, no entanto, sua proposta política não busca as conciliar com a existência de uma ordem civil, mas sim revertê-las em desigualdade e deste modo tornar a ordem civil possível. Hobbes compreendeu muito bem a oposição entre igualdade absoluta e política, compreendeu que a igualdade e a liberdade como paixões irrestritas (como quer o pensamento político moderno aqui exemplificado por Locke e Rousseau) são incompatíveis com a autoridade necessária a existência de um ordenamento social comum aos homens.

Para os dois autores que se propuseram a diluir o paradoxo entre os dois valores modernos e a legitimidade do poder político (dentre os autores citados, Locke e Rousseau), um elemento do legado clássico pareceu especialmente rico: a experiência democrática.

Tocqueville em “O antigo regime e a revolução” usa a palavra democracia para fazer menção não a uma ‘forma de governo’, mas sim a um arranjo social baseado na igualdade entre os homens. Porém, ao se propor um arranjo social democrático (fundado na não diferenciação, na não hierarquia), como pensamos ser o caso de Locke e Rousseau, como justificar a imposição de regras gerais? Como legitimar as leis? O consenso é o elemento inicial ao qual recorrem os contratualistas; só entra no pacto quem dele deseja fazer parte. Porém se o pacto não pode fundar a sujeição, se ele deve ser a delegação de funções e não a entrega de poderes, qual a forma de justificar a adoção da opção de uma parte da comunidade em detrimento da opção da outra parte, dado que ambas as partes tem o mesmo direito a se autodeterminar?

Para que a coletividade não dure tanto quanto o consenso a respeito de todos os pontos, a função do consenso passa a ser fundar a comunidade e seu mecanismo decisório e não ser ele próprio o mecanismo decisório. Quando, em uma comunidade de homens iguais, uma proposta originada por seus membros

terá preferência em detrimento de outra? Terá preferência, terá mais força, a proposta que reunir a soma do maior número de iguais em detrimento da que reunir o menor número. Portanto, a democracia, invenção clássica, representa o consenso quanto à sujeição de toda a comunidade à vontade da maioria, dado que o consenso contínuo em todos os assuntos é impraticável e dado que a possibilidade de algum ou alguns homens determinarem o destino dos demais ser avessa ao pressuposto da igualdade. Além disto, se concebermos a liberdade como possibilidade de escolha individual, de determinar livremente a opção que preferir - como é feito por Locke (LOCKE, 2002) e Rousseau (ROUSSEAU, 1978) - é a democracia que concederá a maior igualdade comum a todos os homens possível.

Em Rousseau a defesa da democracia é mais clara, pois a comunidade política tem mais importância em seu pensamento que no pensamento de Locke.¹⁶ Pontos que o autor francês coloca como a impossibilidade do poder legislativo ser exercido por via indireta e o conceito de vontade geral, são explicitamente de inspiração democrática. No caso do autor inglês, possivelmente em função do papel não fundamental da política em relação à existência da comunidade, a influência democrática pode ser notada via a prática de representação política. O parlamento, enquanto representante de todos os seguimentos da sociedade¹⁷ nos parece uma instituição democrática na medida em que sua legitimidade se funde na sua representatividade em relação aos cidadãos que compõe a comunidade.

A diferença entre a versão rousseauiana e a lockeana passa pela questão da possibilidade da representação, o que é mais uma questão concernente aos meios do que aos fins. O que nos parece unir estes autores e, ao mesmo tempo, caracteriza-los como exemplares do pensamento político moderno, é o modo como ancoram a legitimidade do arranjo social que regula as relações entre os homens na igualdade e na liberdade entendidas a maneira individualista. Se o motor da retomada da democracia após mil anos de difamação está na busca da conciliação da igualdade e da liberdade individuais com a construção de um arranjo social, (isto está claro no texto anterior???) é também, a nosso ver, no individualismo que deve residir o cerne dos diferentes rumos que as experiências democráticas da modernidade e da antiguidade clássica tomam.

¹⁶ Para evidenciar a desproporção da relevância da comunidade política no pensamento dos dois autores, basta comparar a condição a qual estavam os homens sujeitos quando em estado natural (seja este real ou hipotético). Para Rousseau tal condição é de "estupidez" (1978), para Locke (2002) é apenas passível de ser aperfeiçoada.

¹⁷ Na Grécia havia escravos sem que isto descaracterizasse a democracia, pois a democracia era baseada na igualdade dos cidadãos e não de todos os homens. Do mesmo modo, a defesa lockeana do parlamento não universaliza a representação política, no entanto a expande aos limites da cidadania como esta fora concebida na época.

O individualismo, antes de ser a condição de indivíduo, é a auto-percepção como indivíduo, como unidade autônoma frente ao mundo natural e fundamentalmente frente à sociedade¹⁸. A concepção individualista passa pela crença no homem como indivíduo, homem que a se ver como indivíduo, age como tal. Sem grandes dificuldades um sociólogo durkheimiano poderia pensar a racionalidade auto-interessada como fato social. Do mesmo modo um antropólogo culturalista poderia estudar o significado (indivíduo) atribuído ao homem em nossa cultura.

A questão não passa pela autonomia e independência de fato do homem frente à sociedade, não passa pela coincidência entre a unidade biológica do organismo humano e sua unidade em termos da produção de juízos morais. O individualismo tem menos a ver, segundo o entendemos, com uma condição humana de fato e mais a ver com uma concepção ontológica que serve de base para se pensar as relações humanas. Quando Louis Dumont fala em uma "ideologia moderna" ele nos parece pensar em um discurso de uma cultura sobre si mesma, sobre uma auto significação a partir de valores que se repetem em uma visão de mundo sobre eles edificada.

Como um grupo humano que se percebe como desvinculado por natureza concebe o fato de estar reunido? Como ele significa sua coesão e os termos em que esta é ou não aceitável? O contratualismo será um importante passo na formulação da resposta moderna a estas questões. Ao partir dos indivíduos como fatos naturais, a sociedade passa a condição de seu artifício, de produto de sua ação. Como a ação é voluntária, como ela parte de uma vontade no intuito de saciá-la, como ela tem uma intenção, a qual é o fim da causa que a promove (ARON, 2002)¹⁹, será sobre o indivíduo e sobre esta causa que a sociedade estará assentada.

No caso de Hobbes, por exemplo, a sociedade é não só posterior aos indivíduos²⁰, mas é também fruto de um desejo que se realiza individualmente: a

¹⁸ A oposição entre 'mundo natural' e 'sociedade' faz sentido dentro de um contexto contratualista, que pensará a sociedade, ao menos em sua dimensão política, como artifício, em oposição à sociedade como elemento espontâneo (incluindo sua dimensão política nesta naturalidade). Obviamente se pensarmos o homem como "zôo polítikos" ou se considerarmos a política como um fato social, não haveria sentido em tal distinção.

¹⁹ Aristóteles, que dizia que toda ação contém em si seu fim, concebia um mundo voluntarista e por isto diferente do moderno. Para os modernos nada pode mover a si mesmo, o que significa que a causa da ação não pode residir nela, mas apenas no corpo exterior. Fato interessante é que se considerarmos os homens como sendo levados a agir por suas vontades, estes moverão a si mesmos, tornando verdade, neste caso pontual, a assertiva aristotélica, como nos conta Aron.

²⁰ Em termos lógicos.

preservação da vida. A sociedade, portanto, se assenta sobre a necessidade da busca desse bem fundamental. Ela passa, por isto, a ocupar frente ao indivíduo que busca perpetuar sua vida, um papel instrumental, o papel de meio de realização de sua finalidade fundamental, um papel importantíssimo que condiciona a própria vida, mas que mesmo assim não passa a ser o fim de suas ações.

Locke, que via o estado natural como um momento social (LOCKE, 2002), reconhecerá nele a falta de condições para garantir a segurança na apropriação dos homens do fruto de seu trabalho (LOCKE, 2002). A partir daí o autor propõe como fim da sociedade garantir a propriedade (LOCKE, 2002), elemento cujo gozo é evidentemente privado e cuja origem encontra-se, segundo o mesmo autor, naturalmente vinculada aos indivíduos. Neste sentido a sociedade passa a condição de fim determinado por uma necessidade anterior, a vida social é uma ação condicionada por algo natural, a relação do homem com o mundo via trabalho: a propriedade.

Rousseau ao atribuir à sociedade o papel fundamental de possibilitadora do desenvolvimento humano (ROUSSEAU, 1978), relega assim como os demais autores citados, a sociedade a um papel instrumental. A superação da lamentável condição natural dos homens é um benefício para os homens individualmente, mas cujo gozo se dá via a coletividade. Se os homens serão em sociedade mais livres e iguais do que eram em natureza, isto é uma realização privada que se dá por vias sociais. Neste caso a própria sociedade, instrumento na busca deste fim, passa a ser produto da necessidade de se reunir e se articular que os homens têm para alcançar suas finalidades que são sempre privadas. É fato que Rousseau atribui as causas da desigualdade entre os homens – elemento negativo para o autor – à sociedade, mas também é social a salvação possível. Não há liberdade ou igualdade na sociedade denunciada no “Discurso sobre os fundamentos da desigualdade entre os homens”, porém “O contrato social”, destinado a conter as bases de uma ordem social legítima (ROUSSEAU, 1978), é uma solução social para a superação de uma condição natural impraticável dada a fragilidade dos homens isolados ou de um estado social indevido que produz a degeneração do homem.

Elemento que nos permite ilustrar que a causa da sociedade para os modernos é a realização privada, é a forma como o termo mais amplo cidade vai dando lugar ao termo mais restrito, estado. Com Hobbes os termos são tomados por sinônimo (HOBBS, 2002), o que não só é declarado, mas é também demonstrado pelo fato de sua concepção do estado natural ser livre de qualquer

possibilidade de construção de um arranjo capaz de mediar as relações humanas, assim como sua visão do direito natural ser livre de qualquer conteúdo objetivo²¹. O termo estado, só será em pregado na ordem civil, após a constituição via pacto da cidade (commonwealth), momento em que a regulação das relações dos seres humanos é possível dada a fundação da desigualdade entre os súditos e o leviatã. O fato da multidão reunida só constituir uma unidade no momento do pacto, voltando à condição de multidão caso o pacto seja desfeito, significa justamente que não há distinção entre cidade, commonwealth e estado, sendo o estado civil a condição característica neste momento único expresso por três nomes distintos.

Locke, por outro lado, independente de afirmarem a equivalência ou não entre cidade e estado, ao descreverem um estado natural onde há convívio social e ao afirmar a naturalidade da propriedade, naturaliza as bases da ordem que regula a interação entre os homens, fazendo com que estas não sejam ações humanas, mas sim elementos naturais a serem protegidos pelas ações humanas. A própria tentativa de definir termos naturais a partir dos quais as relações humanas deveriam se dar, é uma negação da visão da ordem que regula as interações entre os homens como sendo produto da ação humana. A propriedade, antes de ser uma relação de um homem com algo, é uma relação entre homens, relação que exclui os demais homens do direito ao objeto de tal relação. Ao naturalizar a propriedade (LOCKE, 2002), assim como ao atribuir conteúdo objetivo ao direito natural, Locke está retirando do poder da ação coletiva dos homens – da política – elementos fundamentais para a regulação das relações entre os homens, elementos que estavam contidos na palavra “cidade”, mas que não estão mais na palavra estado.

Por fim Rousseau, que assim como Locke não concebe o contrato social como condição para a fundação de uma ordem civil denunciará a sociedade de sua época como sendo a violadora da igualdade e da liberdade natural dos homens, sendo antes responsável pela sua degeneração do que pelo seu desenvolvimento. Nossa questão se ilustra pelo fato da existência de um estado social que não seja produto do pacto, mas sim da negação da natureza igual e livre dos homens, ou seja, um arranjo social que não só regula as relações entre os homens, mas que o faz negando a igualdade e a liberdade, conteúdos naturais objetivos que permitem ao autor fundar os direitos individuais e formular laços que unam os homens de forma legítima.

²¹ Para Hobbes (2003) o direito natural é o direito de todos a todas as coisas, o que não permite conceber injustiça quando em estado natural.

A liberdade da ação, e com isto a política, está comprometida na modernidade: a ação criadora, que determina o arranjo social que regulará as relações entre os homens é produto, nos três autores, de uma determinação anterior. Com isto, a política fica reduzida a física em Hobbes, a Economia em Locke (Smith confirmará isto) e a sociologia em Rousseau (Durkheim confirmará isto). Reduccionismo que se seguirá com Marx, com Webber, com o liberalismo e por trás da pretensão de produzir uma ciência da política. O que dificilmente poderá a política moderna produzir é a política como finalidade humana, como fonte de sua realização. O homem deixa de ser um zôo politikos para tornar-se um zôo economicus, social, privado...

A restrição da cidade em estado, que cremos ocorrer ao longo do pensamento político moderno e que pode ser percebida já em seu início, na medida em que a idéia de sociedade ganha força, representa a liberdade como auto determinação individual e a percepção do coletivo como determinado por circunstâncias anteriores. Representa a perda da soberania da comunidade sobre diversos aspectos da sociedade. Tal aumento da liberdade individual é proporcional à diminuição da liberdade de ação política, pois significa que a coletividade não pode mais determinar certas coisas, as quais caberão apenas aos indivíduos.

A liberdade do coletivo para determinar as regras que definirão as relações de seus membros perde espaço frente aos sistemas políticos que se empenham em afirmar-se via a naturalização de suas premissas, que se dão via argumentações lógicas partidas de evidências empíricas. A frase com a qual Hobbes inicia a terceira parte de seu "Leviatã" é clara: "partindo da natureza humana que conhecemos pela experiência e das definições que os acordos entre os homens tornaram verdadeira...". No entanto ele não é o único; Locke escreve seu "Tratado sobre o entendimento humano" a fim de provar que não existem idéias inatas, ou seja, que tudo que sabemos, que tudo que somos, recebemos de nosso meio e que, portanto, somos a princípio iguais como folhas em branco. Rousseau é o autor que mais se empenha para demonstrar como o homem é produto de sua sociedade, no "Discurso sobre as origens e fundamentos da desigualdade entre os homens" o autor se empenha em demonstrar que nascemos iguais e livres e que a sociedade nos torna diferente e nos "coloca a ferros".

A perda da possibilidade da deliberação frente à naturalização se constitui na modernidade nascente em uma defesa do indivíduo frente à coletividade, uma barreira que protege a liberdade individual frente à civil. A liberdade antiga era a

liberdade da comunidade de fazer o mundo e a si mesma, exercida pela deliberação, expressão final da vontade da comunidade; um dos melhores exemplos desta liberdade sendo exercida é o texto de Heródoto sobre o debate na comunidade dos persas sobre a adoção de uma forma de governo. A liberdade moderna é a liberdade do indivíduo de fazer o mundo e a si mesmo, protegido pela lei de determinações dos demais indivíduos ou do estado, fazendo com que este esteja em seus assuntos privados submetidos apenas a si mesmo. Tal liberdade é perfeitamente exemplificada pela perspectiva liberal da lei como protetora das liberdades e não como sua cerceadora, ou mesmo pela declaração dos direitos humanos, que protegem os homens contra os ditos abusos contra suas prerrogativas supostamente naturais.

III

O movimento de volta aos clássicos, renascimento, coloca em evidência a política de volta à cena após o longo intervalo medieval. Possivelmente a experiência moderna que mais se aproxima da política grega tenha sido a das cidades estado italianas, que a viveram como exercício de liberdade coletiva (SKINNER, 1996). Porém, a experiência política que nos parece ter marcado de forma mais intensa o mundo moderno foi a que se desenvolveu no norte da Europa.

Independente do ressurgimento da política ter sido mais ou menos marcado pela forma das cidades estado, ou pelo legado das revoluções burguesas (SKINNER, 1996), não poderia ser a mesma política da antiguidade, a desenvolvida na modernidade. Ela não é a vivenciada pelos cidadãos clássicos, ela é a vivenciada pelos homens modernos. Ela não é a visão da filosofia sobre as regulações das relações inter-pessoais, ela é a visão da ciência nascente. O cristianismo com a sua característica afirmação da igualdade dos homens enquanto homens, a percepção linear da história e a liberdade compreendida como livre escolha do indivíduo, coloca novos elementos que marcarão a reflexão política que se desenvolve após o período medieval.

Estamos chamando atenção para a saída de cena do zôo politikos clássico, não para o fim da política como modo de lidar com as regulações que determinam as relações inter-pessoais, mas sim para o início de uma nova prática política e de uma nova reflexão da política que cada vez se pretende menos política. O caminho moderno, ao contrário do clássico, vê o público como necessidade imposta pela conciliação de questões privadas, como conseqüência do mundo privado e de

necessidades individuais cujas soluções passam forçosamente pela elaboração de uma ordem pública. Deste fato, que é fruto de uma visão individualista da relação indivíduo sociedade, duas consequências se seguem.

A primeira delas é que o público, apesar de existir, não é a dimensão da vida para a qual os homens estão voltados. Não é a vida pública mais do que um mal necessário, já que o bem, a realização, é alcançada no reino privado, mesmo que por uma via que passe necessariamente pela construção de uma ordem pública.

A segunda delas é que a ação política não é mais pensada como sendo livre, pois ela deixa de ser a determinação humana sobre o mundo para ser encarada como determinação do mundo sobre o homem. Os homens continuam a fazer a história e a sociedade com seus atos, mas não pensam fazê-la como querem. O esforço moderno não será mais o de pensar qual a melhor medida a ser adotada, mas sim o porquê das medidas corretas terem ou não sido tomadas; a ação humana passa a ser diluída em suas determinações anteriores e passa a se procurar as causas dos acertos e dos erros, saem as escolhas e entram as determinações. Como consequência a modernidade é o reino das ciências sociais: da ciência da economia, da ciência da sociedade e da ciência da política. É o reino das ações logicamente preferíveis que partem das evidências que os sentidos nos trazem.

Neste mundo a democracia é fruto das paixões pela igualdade e pela liberdade individual. Estes dois valores que a modernidade elege, nos levam a um "lamentável mal entendido"²²: buscar uma fórmula grega de conciliar igualdade e liberdade com a existência de um ordenamento coletivo - a democracia²³- e tentar aplicá-la em um mundo de homens dedicados apenas a si mesmos.

Como os gregos viviam para o público, sua democracia tendia a ser direta, pois havia a demanda por participação e seus problemas com a democracia diziam mais respeito capacidade desta forma de governo de levar às melhores decisões, do que ao abandono da coisa pública²⁴. Como nós vivemos voltados para a dimensão privada, nossa democracia tende a ser representativa, optamos por deixar que

²² Menção a famosa frase de Faoro em "Os donos do poder", porém, ironicamente, aqui a frase aparece em sentido oposto: não é a falta da percepção dos homens como iguais que torna a democracia um "lamentável mal entendido", mas sim sua presença.

²³ Sufrágio universal entre os iguais, livre escolha individual, e submissão do todo a decisão da maioria.

²⁴ Não ignoramos a existência de registros que fazem menção a problemas de falta de participação na experiência democrática Grega, no entanto cremos serem mais representativos os problemas ligados ao próprio funcionamento da democracia mais importantes para os gregos do que os do primeiro tipo.

outros, em troca dos meios para a sua realização privada, tomem as decisões em nosso nome, liberando-nos do árduo trabalho de informar-nos e decidir (agir) para que nós possamos gastar este tempo com o que realmente nos importa. Possivelmente reside neste lamentável mal entendido as origens do que Wolin chama de "Totalitarismo Invertido"(WOLLIN, 2008), afinal nada mais conveniente para um mentiroso do que pessoas pouco interessadas na verdade.

Estamos, portanto, fadados a uma política tosca, pois somos levados a fazê-la sem vontade. Mas esta não é uma exclusividade do campo da política em nossa sociedade... Estamos fadados a um ensino mau feito, pois o professor não quer ensinar, quer seu salário, e o aluno não quer aprender, quer seu diploma. O atendente de loja não quer atender seu cliente, quer sua comissão. O produtor de carros não quer produzir carros, quer realizar vendas. Fato é que ao alienarmos a ação, ao transformarmos todas as ações em um meio indireto para uma realização privada que está dissociada do ato praticado, da coisa produzida, nos lançamos em um mundo pautado pelo menor esforço e inimigo da virtude, um mundo onde ninguém olha ou é comprometido com a coisa pública pela coisa pública. Mundo no qual todos se dedicam ao que fazem como se fosse a realização de seu desejo, porém só se dedicam enquanto esta ação lhes for útil para a realização de algo que não está contido na própria ação: seu próprio desejo. Claro, isto inclui a política!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. "O que é autoridade" In. *Entre o Passado e o Futuro*. 5ed São Paulo: Perspectiva, 2001.

ARON. *Paz e Guerra entre as Nações*. São Paulo e Brasília: Imprensa Oficial do Estado e Universidade de Brasília, 2002

BOBBIO. "Política". In *Dicionário de Política*. 12 ed. Brasília: Editora da UnB, 2002.

DUMONT, Louis. *Um estudo comparativo da ideologia moderna e do lugar que nela ocupa o pensamento econômico*. Bauru: EDUSC, 2000.

FERRY, Luc. *Vencer os Medos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008

HOBBS. *Do Cidadão*. 3ed São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOCKE. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MOUNIN, Georges. *Maquiavel*. Lisboa: Edições 70, s/d.

POLANYI. *A grande transformação*. 6ed Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

ROUSSEAU. "O contrato social" In. *Os Pensadores*. 2ed São Paulo: Abriu Cultural, 1978.

ROUSSEAU. "Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens" In. *Os Pensadores*. 2ed São Paulo: Abriu Cultural, 1978.

SARTORI. *A política*. Brasília: UnB, 1997.

SKINNER. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER. *Maquiavelli*. Bologna: Mulino, 1999.

TOCQUEVILLE. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: UnB, 1979

WOLIN, Sheldon. *Democracia S.A.: La Democracia Dirigida y El Fantasma Del Totalitarismo Invertido*. Buenos Aires: Katz, 2008.

RESUMO: A partir das obras de Bobbio e Arendt se destaca como característica fundamental da política a ação de caráter público. Adotando tal premissa como fundamento da política enquanto dimensão da vida social, pretende-se evidenciar alguns desafios da política no mundo moderno/contemporâneo a partir do apontamento de contradições entre esta característica fundamental da política e as bases ontológicas e os correspondentes fundamentos do estado em nosso tempo. A visão do estado que usamos se baseia nas descrições feitas por destacados autores modernos, como Hobbes, Locke e Rousseau, os quais tiveram enorme influência na definição das sociedades liberais capitalistas.

Palavras-chave: Política, Público, Privado e Indivíduo.

ABSTRACT: Looking from the opera of Bobbio and Arendt we highlight as a fundamental characteristic of the politics the public action. Tacking this premise as the fundament of the politics as a dimension of the social live, we pretend put in evidence some challenges of the politics in the modern/contemporary world from some notes about the contradiction between this fundamental characteristic of the politics and the ontological bases and the correspondent fundaments of the state in our age. The views about the state that we use wore taken from the describe of important modern thinkers, as Hobbes, Locke and Rousseau, that had a enormous influence in the definition of liberal capitalist societies.

KEY-WORDS: Politics, Public, Private and Individual.