

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

RODRIGO CHAVES DE MELLO RODRIGUES DE CARVALHO

**DO SOCIAL EM MOVIMENTO AOS MOVIMENTOS SOCIAIS *OU* POR UMA
LEITURA ANTIJURÍDICA DE DEMOCRACIA**

JUIZ DE FORA
2104

RODRIGO CHAVES DE MELLO RODRIGUES DE CARVALHO

**DO SOCIAL EM MOVIMENTO AOS MOVIMENTOS SOCIAIS *OU* POR UMA
LEITURA ANTIJURÍDICA DE DEMOCRACIA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFJF como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Rubem Barboza Filho

JUIZ DE FORA
2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Chaves de Mello Rodrigues de Carvalho, Rodrigo.

Do social em movimento aos movimentos sociais ou por uma leitura antijurídica de democracia / Rodrigo Chaves de Mello Rodrigues de Carvalho. -- 2014.
149 f.

Orientador: Rubem Barboza Filho

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2014.

1. Democracia. 2. Movimentos Sociais. 3. Teoria Política.
4. Conflito. I. Barboza Filho, Rubem , orient. II. Título.

RODRIGO CHAVES DE MELLO RODRIGUES DE CARVALHO

**DO SOCIAL EM MOVIMENTO AOS MOVIMENTOS SOCIAIS OU
POR UMA LEITURA ANTIJURÍDICA DE DEMOCRACIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais. Defendida e aprovada em pela banca constituída por:

Prof. Dr. Rubem Barboza Filho (orientador)
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF

Prof. Dr. Leonardo Silva Andrada
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF

Prof. Dr. Raul Francisco Magalhães
Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF

Prof. Dr. Milton Lahuerta
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UNESP

Prof. Dr. Thais Florencio Aguiar
Pós-doutoranda em Ciência Política da USP

Juiz de Fora, 30 de maio de 2014

Aos meus pais, que desde a mais tenra idade me auxiliaram a descobrir que, em um país de desigualdades e injustiças, a formação intelectual deve sempre se deixar acompanhar pelo comprometimento político. Pelo carinho, zelo e companheirismo, dedico.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e irmãos, por me mostrarem que no amor reside o sentido da vida e por insistirem que a felicidade se esconde em cada pequeno gesto de ternura.

A Luisa, por ser minha alma gêmea, amor eterno, o meu tudo de bom, o meu dia e minha noite, o meu inverno e o meu verão, o meu sim e o meu nunca talvez.

Aos eternos amigos e bons camaradas, por todas as alegrias: Luciano, Wesley, Heiberle, Cris, Carlos, Gabriela, Michelle, Glaucia, João Felipe, Cássio Brancaloneo, Leonel, Daniel Albergaria, Paulo Vinícius, Fernando Perlatto, Marcelo Vilarino, Sasha, Pituca, Pedro Ivo, e etc, etc, etc...

Ao meu orientador, professor Rubem Barboza Filho, por me despertar curiosidades intelectuais de grande monta e por não ter, quando pode, desistido de mim.

A Thais Florencio Aguiar, Milton Lahuerta, Raul Francisco Magalhães e Leonardo Andrada, por aceitarem o convite para a composição desta banca, ofertando-me assim, uma valiosa oportunidade para qualificar as ideias que aqui terão vez.

Agradeço a Universidade Federal de Juiz de Fora por todos os anos de minha formação.

Por fim, agradeço a Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa de estudos.

Decide não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem se subtraiu a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se

Étienne de la Boétie -

O discurso sobre a servidão voluntária

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo refletir sobre a relação entre democracia e movimentos sociais. Para tanto, mobilizaremos um debate no interior do campo da filosofia política que termine por nos autorizar a apreciar esta relação a partir de uma chave antijurídica de compreensão da democracia. Neste caminho, nosso argumento apontará os movimentos sociais como atores fundamentais da constituição democrática, uma vez que representam um polo radicalizador desse processo. Na esteira dos movimentos sociais, pretendemos observar o processo de “democratização da democracia”, entendido aqui como resposta ao duplo movimento da sociedade em, por um lado, ampliar o universo das subjetividades que compõe e pluralmente a estrutura e, por outro, reconhecer, no terreno político, a legitimidade dessas subjetividades, fazendo, então, da resultante dessa operação, a base para a eclosão futura de novas subjetividades.

ABSTRACT

This work aims to reflect on the relationship between democracy and social movements. Therefore, we will resort to a debate in the political philosophy's realms that will authorize us to see this relationship from an anti-juridical perspective of democracy understanding. In this sense, the social movements will be taken as essential agents of democracy building, as they radicalize democracy stepping up process. In this path, we intent to analyze the process of "democratization of democracy", understood as the answer to two alongside movements in the society: on the one hand, expansion of subjectivities sphere, that is part of it and builds it in plural ways, and on the other, accept, in the political field, the legitimacy of these subjectivities, making the result of this operation a basis of future new subjectivities' emergence.

SUMÁRIO

1 Introdução: Propondo Novas Reflexões Sobre um Velho Tema.....	9
2 A Modernidade e a Constituição Filosófica do Político	23
2.1 Hobbes e a estabilização política do medo	27
2.2 Rousseau e o produtivismo ontológico da lei	33
2.3 Maquiavel: da <i>verità effettuale</i> à <i>libera libertà</i>	54
2.4 Spinoza e a potência da <i>libera multitudo</i>	80
2.5 Jovem Marx e a verdadeira democracia como movimento do social.....	97
3 A busca pelo conceito: A ação como liberdade em Hannah Arendt	106
4 Repropor o sujeito, repensar o democrático	113
5 Do consenso ao agonismo: a democracia radical como resposta ao pluralismo	126
6 Conclusão: Do Social em movimento aos movimentos sociais: As insurgências políticas dos sujeitos da democracia antijurídica	140
Referências Bibliográficas:	145

1 Introdução: Propondo Novas Reflexões Sobre um Velho Tema

*“O nosso século está em busca de questões perdidas,
cansado de tantas respostas”*

Jean-Luc Godard

Após as experiências totalitárias e autoritárias que escreveram a história do século XX, a teoria política tem-se afirmado enquanto campo por excelência definido em torno da intransigente defesa da democracia. De liberais a comunitaristas, passando por republicanos, neocontratualistas e esquerdistas *après la lettre*, a defesa do supremo valor da democracia se afirma enquanto fundamental horizonte a animar as reflexões em torno dos destinos e sentidos do político contemporâneo. Seja em debates sobre os prós da *vida activa* na era clássica, seja no resgate dos elementos humanistas da renascença, vistos em uma perspectiva histórica estendida, ou ainda na valorização do caráter político das imaginativas aventuras utópicas da modernidade, o diagnóstico geral tem sido, invariavelmente, o mesmo: é necessário engrossarmos fileiras na defesa dos estatutos democráticos, retirando de seus ganhos passados a força para alavancar a construção de suas bases futuras. Como na Argentina de Piazzola, onde *tudo se poderia cambiar, menos el tango*, nada nos parece dizer em contrário que, na teoria política, tudo se pode debater e questionar, menos o caráter supremo da democracia.

Todavia, mesmo sob a placidez desse cenário aparentemente homogêneo, pode-nos parecer descabido perguntarmos: *afinal, a quais estatutos democráticos miramos em nosso enérgico ofício defensivo? Quais são, na marcha dos dias atuais, uma vez remetidos os fantasmas autoritários do nazi-fascismo e do socialismo real ao museu de horrores do passado, os inimigos ante os quais nos posicionamos? Estaria, na esteira da arguta provocação levantada por Marcel Gauchet, a democracia ameaçada pelos seus próprios inventos, e destinada a se preservar em uma luta contra ela mesma (GAUCHET, 2009)?* A estas questões, algumas outras poderiam somar-se, entretanto, respondê-las tornar-se-ia impossível se não as colocarmos sob o pano de fundo de uma outra – aparentemente ainda mais descabida – questão: *o que, ao largo de nossos debates teóricos, estamos entendendo e propondo quando falamos em democracia?*

Direcionando-se a essas veredas, o presente trabalho tem por objetivo refletir sobre alguns desafios contemporâneos postos à democracia, propondo defini-la como processo político de inauguração constante de espaços de fruição da liberdade e da

autodeterminação e, portanto, como experiência de alargamento das fronteiras do universo social. Correspondendo ao processo imanente de correlação entre o social e o político, a concepção de democracia a ser defendida nas linhas abaixo não se esgotará nas leituras institucionalistas que a advogam enquanto forma de governo responsável pela adequada mediação das relações entre Estado e sociedade civil. Ao contrário, vendo-a como princípio da experiência política de alargamento das liberdades, a proposição de democracia a ser aqui defendida tenderá, no limite, a questionar as noções mesmas de Estado e de sociedade civil. No trilhar desse caminho, pretendemos destravar algumas possibilidades teóricas – capazes, entretanto, de iluminar realidades empíricas – para pensarmos a fundação do “democrático” sobre as dimensões instituintes do social. Atravessando o texto, nosso argumento apontará, assim, aos movimentos sociais insurgentes como elementos fundamentais – quiçá, fundacionais – ao estabelecimento de ordens legitimamente democráticas. Pretenderemos concluir que o fio condutor do desafio de defesa da democracia guia-se na constante necessidade em expandirmos a experiência democrática ou, em outros termos, em democratizarmos, cada vez mais e com maior radicalidade, a própria democracia. Para seguirmos nesta proposta, lançaremos a hipótese de que a ampliação dos estatutos democráticos se dá como resposta direta e imediata ao duplo movimento da sociedade em, por um lado, ampliar o universo das subjetividades que a compõe e pluralmente a estrutura e, por outro, reconhecer, no terreno político, a legitimidade destas subjetividades, fazendo, então, da resultante desta operação, a base para a eclosão futura de novas subjetividades.¹ Entendemos que, apenas nesse sentido, o político, perdendo sua autonomia ante o social, neste passa a operar como *poiesis* do social em seu constante movimento de refundação de si mesmo e alargamento de seus limites.² Em outras

¹ Em chave semelhante, encontramos o convite de Pierre Bouretz a repensarmos a questão democrática: “A questão colocada pode então ser declinada em dois planos que tentam menos definir a transformação da democracia como forma jurídico-política ou sua extensão territorial do que refletir sobre os problemas apresentados pela perspectiva de uma ampliação da experiência democrática.” (BOURETZ apud DARTON; DUHAMEL, 2001).

² Com tom complementar, Eduardo Grüner, ao concluir seu exame sobre as possibilidades políticas do spinosismo, considerara: “Não estamos propondo um “justo meio” nem uma terceira via filosófica ou política. Estamos apostando – provisoriamente, como é próprio de toda aposta – num pensamento do político como *poieses* em estado de refundação permanente, que seja ele também *causa sui*, mas cujos efeitos sejam, na medida do possível, conscientes das suas causalidades imanentes: do seu próprio poder constituinte; embora nunca terminemos de saber realmente do que o nosso corpo é capaz, sabemos que aprofundar nas causas de sua potência pode nos permitir aumentá-la, ainda que o risco esteja sempre à espreita. É a única via para

palavras, mais do que a qualquer outro tema ou ordenamento, a perspectiva democrática a ser aqui desvelada encontra no horizonte do pluralismo social a sua razão de ser.

Antes de prosseguirmos, contudo, cabe-nos dizer que, ao falarmos em movimentos sociais insurgentes como elemento ativo da constituição democrática, entendemos, aqui, a insurgência como condição política de emergência de subjetividades sociais, ou seja, ao considerarmos a insurgência como aspecto por excelência propositivo do democrático, estamos pensando-a tanto para além das leituras negativistas (que a circunscrevem apenas aos eventos que, ao irromperem a ordem cotidiana das coisas, desconcertam-na) quanto como sinônimo da força instituinte e criadora do político democrático. Nessa esteira, entendemos a insurgência como operação a partir da qual o novo surge e se afirma sobre o mundo, fazendo nele existir aquilo que até então não existia. Ao criar, a partir do terreno e das condições da realidade social antecedente a novidade atual, a insurgência, vista por esta chave positiva, recria essa mesma realidade, a lançando a novas bases. Como sua imanente condição de possibilidade, a insurgência se afirma como o vértice do ângulo que liga a democracia à necessidade de ampliação enquanto experiência social do pluralismo. Sob a gramática da insurgência, podemos pensar a democracia como sinônimo imediato do movimento do social na busca, a um só tempo, de instituir, mas também de ampliar a si mesmo.³ Ao embalo do metrônomo da insurgência, a questão democrática deixa o terreno da administração, estabilização e organização da esfera do político para desbravar o terreno onde o social passa a ser entendido como universo de produção subjetiva do novo.⁴

recuperar, no seu melhor sentido, um espírito de tragédia que nos defenda da farsa [...]” (GRÜNER apud BORON, 2006, p. 166).

³ Nesse sentido, entendendo a democracia enquanto ontologia do alargamento social, devemos estabelecer que o limite democrático da insurgência repousa sobre aquilo que Hannah Arendt chama de condição plural da humanidade (ARENDR, 2010).

⁴ Ao intentarmos apresentar uma leitura do caráter positivo da insurgência, enquanto sinônimo do processo instituinte do político democrático, estamos situando nossa discussão sobre o terreno de uma sociologia do conflito. E aqui, em que pesem as distintas abordagens e objetivos, não há como não considerar algumas afinidades com o tema tal como plantado por Georg Simmel, em seu ensaio sobre “A Natureza Sociológica do Conflito”, no qual nos diz: “Quando o conflito é determinado exclusivamente por sentimentos subjetivos, quando as energias interiores só podem ser satisfeitas através da luta, é impossível substituí-las por outros meios; o conflito tem em si mesmo seu propósito e conteúdo e por essa razão libera-se completamente da mistura com outras formas de relação...” (SIMMEL, 1983, p. 134). Destinaremos o capítulo 5 desta tese para melhor desenvolvermos esse ponto.

Com efeito, a ideia que aqui estamos tentando defender nos aproxima, em grande medida, das famosas considerações do pensador francês Claude Lefort acerca das relações entre o que chama de estado democrático e o estado de direito.

O Estado de direito sempre implicou a possibilidade de uma oposição ao poder, fundada sobre o direito – oposição ilustrada pelas admoestações ao rei ou pela recusa em submeter-se ao imposto em circunstâncias injustificáveis, até mesmo pelo recurso à insurreição contra um governo ilegítimo. *Mas o Estado democrático excede os limites tradicionalmente atribuídos ao Estado de direito. Experimenta direitos que ainda não lhe estão incorporados, é o teatro de uma contestação cujo objeto não se reduz à conservação de um pacto tacitamente estabelecido, mas que se forma a partir de focos que o poder não pode dominar inteiramente.* Da legitimação da greve ou dos sindicatos ao direito relativo ao trabalho ou à segurança social, desenvolveu-se assim sobre a base dos direitos do homem toda uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir, uma história que continua aberta (LEFORT, 1987, p. 56 – grifo nosso).

Pensando a democracia enquanto um processo político de inauguração de espaços de liberdade e, portanto, como experiência de alargamento das fronteiras do social a partir das inovações deflagradas pela dinâmica insurrecional, estamos propondo-a como um excesso ou, em outras palavras, como um selvagem processo político que tende – justamente para se manter como chama instituinte da realidade – a escapar dos marcos normativos dos poderes instituídos pelo campo do direito.

Todavia, e de antemão, demarcando posição contrária às armadilhas teórico-ideológicas, que nos convidariam a descartar relevantes conquistas democráticas da recente história ocidental, será pertinente propormo-nos o enfrentamento da questão de como e em qual sentido – já que não estamos falando de outra coisa se não das possibilidades de livre convívio entre multiplicidades humanas⁵ – podemos pensar a democracia como excesso a operar para além do mundo do direito.

⁵ O sentido em que aqui abordamos o tema da livre convivência entre multiplicidades humanas é o mesmo no qual Gilles Deleuze tece, em um de seus brilhantes *insights*, considerações sobre o sentido do posicionamento político esquerdista no mundo contemporâneo: “A esquerda é o conjunto dos processos de devir minoritários. Eu afirmo: a maioria é ninguém e a minoria é todo mundo. Ser de esquerda é isso: saber que a minoria é todo mundo e que é aí que acontece o fenômeno do devir. É por isso que todos os pensadores tiveram dúvidas em relação à democracia, dúvidas sobre o que chamamos de eleições” (DELEUZE, Abecedário; s/d).

Essas são algumas das questões enfrentadas e descortinadas por Jacques Derrida em seu ensaio *Força de Lei: O fundamento místico da autoridade*.⁶ Fiel ao seu estilo, Derrida propõe, como pano de fundo para o desenvolvimento de sua argumentação, a provocação: *teriam os desconstrucionistas algo a dizer sobre a justiça?* Desse modo, lança-nos a questão: “Será que a desconstrução assegura, permite e autoriza a possibilidade da justiça? Será que ela torna possível a justiça ou um discurso consequente sobre a justiça?” (DERRIDA, 2010, p. 4). Partindo dessas questões, o filósofo anuncia o objetivo de sua reflexão:

Quero logo insistir para reservar a possibilidade de uma justiça, ou de uma lei, que não apenas exceda ou contradiga o direito, mas que talvez não tenha relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo. (DERRIDA, 2010, p. 8)

Nessa assertiva, Derrida, em uma ousada manobra intelectual, demonstra a sua intenção de investir contra a longa tradição do pensamento filosófico-jurídico ocidental, que identifica direito e justiça, ou mais precisamente, que defende ser apenas por intermédio do direito que a justiça encontra as condições de possibilidade para sua enunciação. Assim, contra a ideia de que a justiça se diz pela linguagem do direito, ou de que ela se faz fato quando do direito em ato, Derrida convida-nos a pensar sobre as possibilidades e limites de uma justiça que só possa ser pensada e proposta enquanto tal na medida em que transborde o campo do direito.

Partindo da máxima kantiana de que não existe direito sem força, Derrida nos lembra de que o direito é sempre uma força autorizada, ou seja, uma força legítima e que tem, mesmo nos momentos em que possa vir a ser considerada injusta, uma aplicação sempre justificada. Nesse sentido, a aplicabilidade (*enforceability*) não é, e

⁶ Essa obra, que reúne tanto uma conferência intitulada “A desconstrução e a possibilidade da justiça”, proferida por Derrida em 1989 na Cardozo Law School para uma plateia de filósofos, teóricos da literatura e juristas em grande medida pertencentes ao movimento norte-americano do *Critical Legal Studies*, quanto um ensaio intitulado “Prenome de Benjamim”, que – apesar de não ter sido proferido na conferência de 1989 – circulou, na forma de texto, entre seus participantes. Para os fins de nossa discussão aqui, focaremos principalmente sobre alguns pontos presentes no texto base da conferência de Derrida. Não pretendemos, contudo, fazer uma revisão ou uma análise crítica extensa e minuciosa acerca dos pilares e meandros conceituais do discurso do pensador francês. Para quem se interessar por esse tipo de abordagem, sugerimos a leitura de uma interessante dissertação defendida, em 2011, por Manoel Carlos Uchôa de Oliveira, no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPE, intitulada *Desconstrução e Direito: Uma leitura sobre “Força de lei” de Jacques Derrida*.

nem pode ser, uma possibilidade exterior ou secundária ao direito. Ao contrário, “ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito de justiça enquanto direito, da justiça na medida em que se torna lei, da lei enquanto direito.” (DERRIDA, 2010, p. 8).

A palavra *enforceability* chama-nos, pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, a possibilidade de ser “*enforced*”, aplicado pela força. Kant nos lembra desde a *Introdução à doutrina do direito*. Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade e não há aplicabilidade ou *enforceability* da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora, etc. (DERRIDA, 2010, p. 9).

É a partir do tema da força que Derrida descortina o fulcro de enunciação da *justiça enquanto direito*. Em sua visada, o direito se define como a força aplicada à estabilização e codificação das múltiplas gamas de possibilidades que operam e constituem o real. Nessa esteira, nos recorda das notas de conclusão de um fragmento dos *Pensamentos* pascalianos acerca da relação entre força e justiça: “e não fazendo com que o justo fosse forte, fez-se com que o forte fosse justo”. Assim, o filósofo aponta o fato de que, em sua aplicabilidade, *a justiça enquanto direito*, ou seja, enquanto força de lei, operaria – em uma espécie de oximoro ontológico – como uma escolha possível para um mundo de possibilidades múltiplas ou, ainda, como uma medida capaz de encerrar o incomensurável.

Sobre esse ponto, Manuel Carlos Uchôa Oliveira (OLIVEIRA, 2011), propõe que, segundo Derrida, o direito, em sua força de codificação do real, operaria tanto nas dimensões da espacialidade quanto nas dimensões da temporalidade. Assim, no que diz respeito às relações entre direito e espaço, observaríamos o surgimento das figuras jurídicas do território, da pátria, da nação, da jurisdição, da comunidade e da propriedade. Por sua vez, a relação entre direito e tempo, indicaria que o campo jurídico lida com a contingência dos acontecimentos a partir da mobilização de matrizes probabilísticas, tentando, através destas, codificar o caráter sempre intempestivo do futuro com as normas gramaticais do “futuro anterior” (OLIVEIRA, 2011, p. 64-65). Em ambos os recortes, o que observamos é sempre a vontade de ordem como móbil para a afirmação do jurídico.

Categorizando o espaço e domesticando o tempo, a *justiça enquanto direito*, a um só tempo, estabelece os seus limites operativos ao demarcar os limites legais de

instituição da realidade. Neste ponto, e pensando em conjunto com Montaigne, para quem o direito alicerçaria a verdade de sua justiça sobre bases legitimamente ficcionais, Derrida insiste sobre o fato de que a legitimidade do direito se dá a partir de si mesmo. Força autoautorizada, a *justiça enquanto direito* se fundaria a partir de uma violência performativa, violência que, em si mesma, não seria nem justa e nem injusta.

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretadora e um apelo à crença: desta vez, não no sentido de que o direito estaria a *serviço* da força, instrumento dócil, servil e portanto exterior do poder dominante, mas no sentido que ele manteria, com aquilo que chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa. A justiça – no sentido do direito (*right or law*) – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que estaria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade. Seu momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão. Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir, nem contradizer, nem invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem em relação à performatividade da linguagem instituinte ou a sua interpretação dominante (DERRIDA, 2010, p. 24).

Por esse raciocínio, Derrida nos apresenta o momento instituidor da ordem legal a partir de uma indistinção entre *força*, o *poder*, a *violência* e o *direito*, em um circuito no qual cada uma dessas partes remeter-se-ia, incessantemente, à outra. É aqui que o exame daquilo que, até então, vínhamos examinando sob a insígnia da *força de lei*, se desloca para o campo da *fundamentação mística da autoridade*. Assim, o direito, em seu performativo ato de fundação, definiria, no limite de seu próprio discurso, o seu próprio limite e, como tal, o limite de qualquer discurso. É justamente sobre este golpe performativo que reside e repousa sua estrutura e seu fundamento místico: “Há ali um silêncio murmurado na estrutura violenta do ato fundador. Murmurado, emparedado, porque este silêncio não é exterior à linguagem” (DERRIDA, 2010, p. 25). Com efeito, o argumento derridariano avança no sentido de desvelar o processo de autoautorização como origem da autoridade. Não podendo legitimar-se em outra instância que não nela

mesma, Derrida conclui que o momento de fundação da autoridade define-se por – e quiçá confunde-se com – um ato de violência sem fundamento.⁷ E é por seu fundamento último não ser fundamentado, que Derrida, procurando romper essa *clausura metafísica* que caracteriza o direito, enxerga as possibilidades de avançar, desconstrutivamente, sobre o terreno da *justiça enquanto direito*. Em outras palavras, é por se edificar em torno de bases legitimamente ficcionais que, ao encontrar o direito, o desconstrutivismo deslumbra um solo fértil. Mas, nas linhas de Derrida, isso não é tudo. Pois sendo a estrutura *desconstruível* do direito o móbil que asseguraria a possibilidade da própria desconstrução, a *justiça*, enquanto linha de fuga a sempre apontar para além do direito, constituiria, por seu turno, o limite sempre dinâmico e movente da realidade e, portanto, responderia como o limite do desconstrucionismo. Nos dizeres de Derrida, a desconstrução é a justiça. Esse é um ponto fundamental ao texto, pois aqui o autor projetará três pontos centrais para a ruptura da identidade entre justiça e direito:

1. A desconstruibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível;
2. A indeseconstruibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde;
3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstruibilidade da justiça e a desconstruibilidade do direito. Ela é possível como *experiência do impossível*, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não, ou nunca, existe a justiça. Em toda parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que existe X (indeseconstruível), portanto na medida (ali) em que existe (o indeseconstruível) (DERRIDA, 2010, p. 27).

⁷ “Como se sabe, em numerosos países, no passado como ainda hoje, uma das violências fundadoras da lei ou da imposição do direito estatal consistiu em impor uma língua a minorias nacionais ou étnicas reagrupadas pelo Estado. Foi o caso na França, pelo menos duas vezes, primeiro quando o decreto de Villers-Cotteret consolidou a unidade do estado monárquico, impondo o francês como língua jurídico-administrativa e proibindo o latim, língua do direito e da igreja, até que se permitisse a todos os habitantes do reino deixarem-se representar numa língua comum, através de um advogado intérprete, sem deixar que se lhes impusesse aquela língua particular que ainda era o francês. É verdade que o latim já carregava uma violência. A passagem do latim ao francês marcou apenas a transição de uma violência a outra. O segundo grande momento da imposição foi o da revolução francesa, quando a unificação linguística adotou por vezes as formas pedagógicas mais repressivas, pelo menos as mais autoritárias. Não vou me embrenhar na história desses exemplos. Poderíamos encontrar outros, nos Estados Unidos, ontem e hoje. O problema linguístico existe ainda e será, por muito tempo, agudo, precisamente naquele lugar onde as questões da política, da educação e do direito são inseparáveis.” (DERRIDA, 2010, p. 40).

Experiência do impossível, a justiça, nas linhas de Derrida, cinde-se do direito como um operador de cálculos do incalculável e medições acerca do incomensurável. Romper a identidade entre direito e justiça, significaria, então, desconstruir o golpe instituidor de ordem desferido pelo direito, como uma via para a liberação, para outros horizontes de possibilidade. Alforriado das amarras de códigos e codificações inerentes aos processos jurídicos de estabilização da realidade, o real reencontra bases para manifestar-se como aquilo que é: o selvagem fluxo do devir. Mas não só. Negar a identidade entre direito e justiça não implicaria anular a relação existente entre ambos, mas sim em fundamentá-la não em termos de identidades, mas em termos de diferença (*difference*). Segundo Derrida, tudo ainda nos permaneceria simples se entre direito e justiça se operasse apenas uma simples oposição lógica, uma vez que, colocados em campos opostos, ainda nos restaria a possibilidade funcional de regular e dominar a distinção.

Ao negar as bases ficcionais da sinonímia entre justiça e direito, Derrida não pretende nem negar o direito, nem opor, simetricamente, o direito e a justiça. Ao contrário, a proposta de Derrida convida a pensarmos a relação não mais sob o signo da identidade, mas sim sob o da pura tensão advinda do campo da diferença. E é por dizer da diferença (*difference*), daquilo que nos escapa radicalmente e nos retira de nossa zona de conforto ontológico, que a justiça revelar-se-á como uma experiência aporética.

É preciso considerarmos o quão Derrida está aqui a ser tributário do pensamento de Emmanuel Lévinas.⁸ Sem pretender fazer jus à complexidade do *corpus* de sua obra – o que obrigatoriamente nos conduziria a paragens distintas das que pretendemos desbravar –, podemos identificar o cerne da filosofia levinasiana no esforço de crítica da filosofia enquanto *conquista ontológica do Ser pelo Homem no curso da história*. Segundo o pensador, é ao longo desse processo que irrompe a noção do Eu como princípio de identidade consigo mesmo e com o mundo. Substrato primeiro da realidade, a *ontologia do Eu* inauguraria as possibilidades de pensarmos a realização da liberdade e da autonomia individual. De encontro a este horizonte, Lévinas propõe-nos uma reflexão filosófica a partir da ética e não da ontologia, em um caminho que enraizaria a questão filosófica na *alteridade* em contraposição ao que chama de *mesmidade*. Para além do Eu, no pensamento de Lévinas, o princípio de constituição

⁸ Para uma boa apresentação da contribuição da filosofia de Emmanuel Lévinas sobre a obra de Jacques Derrida, em especial naquilo que concerne às discussões acerca do campo da Justiça, ver HADDOCK-LOBO, 2012; DERDAU, 2013. Para a leitura de uma crítica ardente e contumaz acerca desta relação, ver EAGLETON, 2010.

ética da realidade implica na relação com Outrem, entendido como alteridade radical e absoluta. Afirmado e existente antes mesmo de qualquer codificação ou categorização por parte do Eu, o Outro levinasiano não se define como um Outro formal, mas sim como um Outro transcendente, inalcançável e infinito. O Outro é aquilo que, inelutavelmente, me escapa e, como tal, dizê-lo já seria negá-lo a partir do Eu. É ele a precondição para o entendimento, para a compreensão e para o estabelecimento da linguagem. É com relação a esse Outro, que antecede e que se apresenta enquanto condição de possibilidade para o Eu, em uma relação francamente assimétrica, que Levinás encontra a *responsabilidade* como o princípio ético por excelência. É a partir do Outro, para com o Outro, pelo Outro e em responsabilidade a ele que o Eu define os horizontes e espaços de sua circunscrição existencial. Subjugado pela responsabilidade, o Eu encontrará as condições de sua liberdade e, enquanto ser derivado da relação com Outrem, definir-se-á enquanto sujeito. Nessa arquitetura da ética da responsabilidade, a alteridade precede a essência e conforma as possibilidades e limites da existência.

Todavia, apontando suas reflexões para o campo da Justiça, Lévinas argumenta que, no plano ético, a relação com Outrem não se esgota no Outrem. Ao contrário, o ponto fundamental dessa relação está no fato de que ela me abre ao “terceiro”.

Na realidade, a relação com Outrem nunca é só uma relação com Outrem: desde já o terceiro está representado em Outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar [...] Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com Outrem e justiça seja extremamente estreita (LÉVINAS apud DERDAU, 2013, p. 7).

O terceiro é, então, o Outro próximo, ou ainda, o próximo ao Outro, mas que não necessariamente é meu semelhante. Figura central da relação com o Outro, mas também da relação do Outro com ele, o terceiro em Lévinas representa a abertura da ética da responsabilidade, tanto ao campo da justiça, quanto ao campo do político.

Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo, sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: Não sou seu igual, estou sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito a um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é fonte da justiça, e por aí, da repressão justificada. É a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro (LÉVINAS apud DERDAU, 2013, p.7).

Desbravando o campo jurídico e político, o terceiro concretiza a metafísica do outro ao se apresentar enquanto o *outro próximo* a demandar a minha ação enquanto responsabilidade. Em resposta às sortes do terceiro, se inaugura a lei e o direito, como vias próprias à canalização de minha responsabilidade para com a multiplicidade humana que me cerca e me constitui. Nesse sentido, sob o signo da “terceiridade”, a humanidade, em Lévinas, se define enquanto um corpo de múltiplas singularidades. Pensado não pela chave da identidade, mas sob o império da alteridade, e como forma de preservar a espontaneidade dessa múltipla teia de singularidades, Lévinas nos propõe o infinito como campo de extensão do direito de outrem. Em sua visada, o direito se alça à experiência da infinitude, pois, como o outrem sempre me escapa, tentar abarcar-lo a partir do ‘*frame*’ conceitual do Eu representaria um ato de feroz injustiça contra sua condição de alteridade. O direito é infinito em justiça àquilo outrem que me é insondável.

Dessa forma, assumindo sua herança filosófica, Derrida nos diz sobre as bases do caráter relacional da estruturante justiça: “a equidade, aqui, não é a igualdade, a proporcionalidade calculada, a distribuição equitativa ou a justiça distributiva, mas a dessimetria absoluta” (DERRIDA, 2010, p. 42).

É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre à singularidade, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade. Por conseguinte, nunca ceder a esse respeito, manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça é, do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, tudo salvo uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade à justiça. Pelo contrário, é um aumento hiperbólico na exigência de desproporção essencial que deve inscrever, nela, o excesso e a inadequação (DERRIDA, 2010, p. 37).

Cindida do direito e divorciada da identidade, o tema da justiça em Derrida, bem como em Lévinas, se apresenta como uma operação umbilicalmente imbricada com o respeito à alteridade. Mais do que *index* de regras, pela via da desconstrução, a justiça se converte em um movimento de refundação constante de suas próprias bases. Direcionada à relação ininterrupta de responsabilidade com a singularidade do outro radical, a justiça se torna um processo de revisão de si mesma na busca por uma justiça melhor. Para além das tábulas do cálculo e dos anseios prescritivos do direito a tudo

abarcando sobre seus códigos e a tudo codificar, o ato de justiça dirá respeito “a singularidade de indivíduos, grupos e existências insubstituíveis, o outro ou o eu como outro, numa situação única” (DERRIDA, 2010, p. 31).

Diante do exposto, o texto que segue será estruturado em torno de quatro movimentos e de uma breve consideração final. conclusão.

No primeiro movimento, procuraremos pôr luz sobre o tenso e seminal processo epistemológico de fundação do edifício político moderno. Atravessando esse movimento, defenderemos a ideia de que o projeto moderno fundou-se na aporia entre distintas matrizes filosóficas, a saber, a matriz jurídica e a matriz antijurídica, que, em disputa, procuraram estabelecer sentidos políticos para as relações entre sociedade e as suas dimensões institucionais e jurídicas. Para esse debate, mobilizaremos alguns dos expoentes inaugurais do pensamento político moderno, tais como Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Nicolau Maquiavel, Baruch Spinoza e Karl Marx, sem pensá-los enquanto autores isolados e autorreferentes, mas sim, apreciando-os enquanto membros pertencentes a tradições, linhagens e linguagens reflexivas de constituição da política ocidental moderna. Identificando alguns dos sentidos e direções decorrentes ao processo de estabelecimento do político moderno, esperamos, através desse movimento, poder destravar algumas questões que nos possibilitem um campo outro para a apreciação das relações entre democracia, liberdade e o movimento do social.

Como corolário às noções e ideias florescidas no primeiro movimento, no segundo nos dedicaremos à apreciação do *conceito* de ação desenvolvido por Hannah Arendt ao longo de sua obra. Em atenção às potencialidades abertas por esse conceito, e com fins à qualificação do argumento a ser aqui desenvolvido, procuraremos, através desse movimento, propor a democracia como o elemento central do circuito entre liberdade e política, estabelecido pela autora.

No terceiro movimento, destinaremos nossa reflexão à apresentação de um sujeito político adequado a encarnar a proposta de democracia enquanto movimento do social na busca por inauguração de espaços de liberdade e de autodeterminação. Aqui, de forma complementar, dirigiremos nosso olhar tanto ao exame daquilo que Walter

Mignolo, em atenção ao tema das diferenças coloniais, denomina como um “paradigma outro”, quanto à reflexão, trazida por Antônio Negri, entre democracia e altermodernidade.

Proposto o conceito de ação do político democrático e desenhado um sujeito adequado aos desafios da constituição da democracia radical, no quarto movimento, traçaremos um debate contemporâneo no campo da teoria social, que propõe, em direções radicalmente distintas, a construção de modelos “normativos” de compreensão acerca da democracia atual.

Ao findar esses quatro movimentos, procuraremos avançar, em notas conclusórias, sobre as possibilidades de pensarmos os desafios à ampliação da democracia a partir da chave conceitual da insurgência. Assim, procurando testar nossa hipótese basilar, proporemos o exame de alguns dos principais movimentos sociais que atualmente se movem sobre o terreno do jogo político democrático, fertilizando-o e o fazendo abrir-se a novos sujeitos, narrativas e contextos. Aqui, defenderemos que os movimentos sociais contemporâneos, articulados em uma dimensão global, desafiam, nos rastros de suas demandas e formas organizativas, não somente as ordens políticas institucionais, mas também as dimensões teóricas e epistemológicas que sobre estas refletem. Advogaremos que esses movimentos, ao virem à baila alterando o cenário político, nos impelem a repensarmos as categorias analíticas que mobilizamos na tentativa de compreensão das estruturas do político democrático. Nesse sentido, apontaremos para a necessidade de recriação – em terrenos outros que não os da esgotada filosofia do sujeito – de conceitos como o de representação, sujeito e ação política, liberdade, legitimidade e horizontes jurídicos normativos⁹.

⁹ Para ilustramos este ponto, mesmo que de forma ainda extremamente tibia, podemos recorrer ao exemplo do Exército Zapatista de Libertação Nacional – México. Apresentados ao mundo em um levante armado em inícios de 1994, após a adesão do governo mexicano ao NAFTA, o EZLN entrou para a história recente como o primeiro movimento insurrecional pós-guerra fria. Incapazes de resistirem no campo militar, o EZLN, em uma articulação global com outros movimentos sociais, retira da opinião pública mundial a força de sua legitimidade política. Propondo regularmente, por meio de uma tática de comunicações e ações em rede, *encontros entre os povos zapatistas com os povos do mundo*, a estratégia de sobrevivência política zapatista nos obriga ao questionamento: *afinal, quem é o sujeito político zapatista? Ele está nas selvas mexicanas ou espalhado por várias localidades do globo? Operando sobre uma realidade globalizada, quais são os limites de suas demandas locais? Legitimando outros movimentos sociais ao redor do mundo, e sendo por estes legitimados, a quem, em última instância, estariam os zapatistas a representar?* Essas questões podem tornar-se relevantes quando cotejadas com um pronunciamento do principal líder militar e porta-voz do EZLN, o subcomandante Marcos. Respondendo a jornalistas acerca de sua identidade velada por trás de uma máscara negra, Marcos responde: “Marcos é gay em São Francisco, negro na África do Sul,

asiático na Europa, hispânico em San Isidro, anarquista na Espanha, palestino em Israel, indígena nas ruas de San Cristóbal, roqueiro na cidade universitária, judeu na Alemanha, feminista nos partidos políticos, comunista no pós-guerra fria, pacifista na Bósnia, artista sem galeria e sem portfólio, dona de casa num sábado à tarde, jornalista nas páginas anteriores do jornal, mulher no metropolitano depois das 22h, camponês sem terra, editor marginal, operário sem trabalho, médico sem consultório, escritor sem livros e sem leitores e, sobretudo, zapatista no Sudoeste do México. Enfim, Marcos é um ser humano qualquer neste mundo. Marcos é todas as minorias intoleradas, oprimidas, resistindo, exploradas, dizendo ¡Ya basta! Todas as minorias na hora de falar e majorias na hora de se calar e aguentar. Todos os intolerados buscando uma palavra, sua palavra. Tudo que incomoda o poder e as boas consciências, este é Marcos.”

2 A Modernidade e a Constituição Filosófica do Político

“... O que não tem medida, nem nunca terá. O que não tem remédio, nem nunca terá. O que não tem receita...”

À flor da pele - Chico Buarque de Hollanda

São particularmente fecundas as reflexões sobre a relação entre o potencial inventivo da filosofia política e a conformação dos padrões de realidade vigentes no interior do mundo moderno. Na fronteira desse curioso processo de aproximação entre fabulações especulativas prenes de projetos de futuro e o concreto delineamento de bases para a institucionalização do social, a filosofia política apresenta-se como um campo de operação no qual a metarreflexão acerca das possibilidades do real em seu *vir-a-ser* se convertem no pano de fundo doador de sentido e legitimidade para o processo da realidade em seu *fazer-se*.

Nesse sentido, dedicaremos as linhas abaixo à exposição das obras de alguns dos pensadores que mais decisivamente apostaram suas fichas conceituais na formulação de categorias aptas a desenhar padrões de sociabilidade adequados aos desafios próprios à aventura política da modernidade, ou melhor, à aventura política do homem em contexto moderno. Cabe, entretanto, dizer que mais do que a um exercício hermenêutico estrito, que se esgotaria no completo esmiuçar das conexões conceituais de um determinado universo de pensamento, ao nos debruçarmos sobre as projeções filosóficas de autores como Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Baruch Spinoza, Nicolau Maquiavel e Karl Marx, a intenção que nos motiva será a de identificar algumas das estruturas profundas que, atravessando os séculos como vigas-mestras, servirão como norte epistemológico para o desenvolvimento daquilo que Rubem Barboza Filho (2008), em um artigo fortemente inspirador das reflexões que aqui terão vez, adequadamente chamou de *Linguagens da democracia* – estruturas cognitivas que, articuladas coletiva e imanentemente, respondem ao duplo desafio de, a um só tempo, organizarem os sentidos objetivos do mundo ao passo em que produzem as entidades subjetivas que dele ativamente fruirão. Assim, mais que um exercício erudito de interpretação sobre a erudição de nossos autores (exercício intelectual nada simples e certamente relevante), guiaremos nossa leitura no esforço de demarcar aquilo que, para nós, se revela como o traço mais importante de cada uma dessas obras, a sua dimensão *inventiva* de realidade.

Todavia, em um caminho distinto daquele empreendido pela investigação de Rubem Barboza Filho (2008) – mas, em certa medida, a ele complementar – tentaremos examinar esse conjunto de autores a partir de um enquadramento proposto por Gilles Deleuze e que indicaria ser a história da filosofia política moderna constitutivamente atravessada pela aporia entre duas distintas *matrizes* de organização dos modos da sociabilidade moderna, e como tal, dos horizontes políticos, necessariamente, destes derivados: a matriz jurídica e a matriz antijurídica. Em torno de cada uma dessas matrizes, orbitarão distintas concepções antropológicas de homem e de mundo, concepções que, articuladas em torno do tema da liberdade, apontarão a diferentes equacionamentos da problemática entre a *natureza do direito* e o *império da lei*, e como tal, inaugurarão, em soluções opostas, temporalidades e espaços específicos para a manifestação do político.

Na caracterização proposta por Deleuze (DELEUZE apud NEGRI, 1993, p. 7), a matriz jurídica de sociedade se desenharia em torno do encadeamento lógico entre quatro caracteres:

- 1) que as forças tem origem individual ou privada;
- 2) que elas tem, por isso, que serem socializadas para gerarem as relações adequadas que lhes correspondam;
- 3) que há, portanto, mediação de poder;
- 4) que o horizonte é inseparável de uma crise, de uma guerra ou de um antagonismo, de que o poder se apresenta como solução, mas como solução antagonista

Por sua vez, e opondo-se a esta concepção, a matriz antijurídica do social se estruturaria em torno da propositiva percepção de “que as forças são inseparáveis de uma espontaneidade e uma produtividade que tornam possível seu desenvolvimento sem mediação, ou seja, sua composição. Que elas são em si mesmas elementos de socialização” (DELEUZE apud NEGRI, 1993, p. 7).

Acreditamos que ao estender essa proposição deleuziana como pano de fundo do cenário no qual examinaremos nossos autores, possamos tanto contribuir com os debates atuais em filosofia política moderna – na medida em que apresentaremos afinidades estruturais entre autores tidos como radical e irreconciliavelmente distintos, tais como Hobbes e Rousseau –, quanto destravar, a partir de considerações acerca da

potencialidade democrática inerente à matriz antijurídica de sociedade, um terreno teórico que, indo ao encontro das pretensões mais gerais deste texto, nos auxilie a pensar como os atuais desafios políticos postos pela questão do pluralismo social apenas encontram adequada solução quando cotejados com uma definição de democracia que, ao não negativizar as dimensões agonísticas inerentes à sociabilidade humana, não solucione o seu horizonte epistemológico em alguma forma de transcendentalismo institucional, mas que, ao contrário, se alimente, se produza e se expanda nos *quanta* de energia liberada pelo (ontológico) movimento inerente aos modos de sociabilidade do social na busca por transpassar os limites estabelecidos para sua própria constituição.¹⁰

* * *

Se nos lançássemos à procura do nó górdio a partir do qual, em múltiplas direções, radiaram-se as ideias vindas à baila ao longo do amplo processo histórico de constituição da modernidade, não poderíamos nos furtar de ir ao encontro dos desafios filosóficos estabelecidos pela necessidade de *liberação do desejo humano entendido enquanto elemento matriz da ação construtiva do real*. Sobre os escombros dos antigos princípios de autoridade teológica que estruturavam a manutenção de um cosmos estável, imutável e hierárquico, a nova ordem moderna fará do caráter construtivo da volição humana a pedra fundacional sobre a qual erguerá os horizontes a partir dos quais se desenharão normatividades políticas, expectativas utópicas e, em última instância, as definições conceituais que possibilitarão a leitura e a compreensão acerca do sentido – em seus caminhos e descaminhos – do social. Entre o jogo dos desejos

¹⁰ Ao propormos avançar sobre as potencialidades democráticas do modelo antijurídico de organização social não pretendemos defender a existência de formas sociais que se estruturam alheamente ao universo legal. Temos clareza de que um posicionamento como esse, quase que invariavelmente, traz em seu bojo o risco a uma demonização infantil do político enquanto espaço próprio de negociação e composição da pluralidade de formas de vida social. Ao contrário, ao propormos explorar o antagonismo entre os modelos, objetivamos atizar um olhar teórico desnaturalizador do lugar ocupado pelas cognitivas comarcas jurídicas no interior do campo de reflexão acerca do político contemporâneo. Neste sentido, acreditamos que a mobilização da apreciação antijurídica de sociedade, na medida em que questiona o peso sobredeterminante da lei no processo de construção da realidade política, possa nos oferecer um terreno extremamente fértil para a reflexão dos desafios democráticos.

humanos e a efetivação da ação construtora, o homem, sujeito à realidade, ao tempo em que da realidade sujeito, afirmar-se-á, política e antropologicamente, como medida de todas as coisas. Desejo e ação, verso e anverso de uma mesma moeda. Na definição de um dos termos, por corolário imediato, o outro, em suas possibilidades, se definirá. Na definição de ambos, a realidade social ganhará seus contornos legítimos e legitimadores: Indivíduo e Cidadão. Multidão e Povo. Sociedade e Estado. Soberania e Representação. Liberdade e Obediência. Definições correlatas e circunscritas a uma anterior definição. Como síntese dessa questão cardinal, podemos ler o *viver definido por um radical desejo em construir os próprios limites do viver*. Sobre esse pano de fundo é que se colocarão em movimento as imaginações acerca das possibilidades de estabelecimento do político democrático. Sem exagero dos termos, o que se visualiza na análise desse processo, no qual filosofia e realidade se retroalimentam, é a emergência de um movimento profundamente revolucionário. Enfrentando dogmas e ceticismo, os escritores modernos lançarão as questões: *Como, sobre uma base inédita, repensar a democracia para além dos limites da polis grega, fazendo, daquilo que um dia fora o governo dos muitos, doravante, o governo de todos? Como, na concessão de igualdades formais e jurídicas a todos os homens, propor a fórmula para conter o feroz gládio interno de guerras civis religiosas e ao mesmo tempo minimizar a ameaça de agressões e hostilidades externas? Como imaginar que a liberdade concedida pelo direito natural possa, uma vez esquadrihado pelo mundo da lex estatal, se coadunar com obediência e responsabilidade cívica?* Ante esse quadro de soberanas crises, somente o desejo, em sua atividade, poderia dar conta de hercúlea tarefa de debruçar as ideias sobre elas mesmas, revolucionando- as radicalmente, para, assim, inscrever sentidos realmente novos a uma nova e desafiadora realidade.

Dito isso, examinemos como essa problemática reverbera, respectivamente, nas obras de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Nicolau Maquiavel, Baruch Spinoza e, finalmente, nos escritos juvenis de Marx. A partir dessa pequena e limitada genealogia da construção da modernidade, veremos, nos rastros dos deslocamentos entre diagnósticos e prognósticos, o descortinar-se de uma fantástica engenharia institucional que não apenas conferirá sustentação prática ao edifício moderno, mas que, também, e fundamentalmente, o dotará de aparatos e percepções cognitivas que o farão, enquanto um *a priori* histórico, pensar acerca de si mesmo.

2.1 Hobbes e a estabilização política do medo

Como bem observa Renato Janine Ribeiro (2004), a filosofia política de Hobbes tem como seu centro dinamizador, a *Vontade e o desejo*. Do movimento que vai das estruturas do estado de natureza até a sua superação artificial na fundação pactuada do Estado político, a vontade atravessa o argumento hobbesiano e o vertebrava em todos os seus momentos e movimentos. “É querendo que o homem se faz artífice do Estado e da vida melhor” (RIBEIRO, 2004, p. 84). Movida por vontade e desejo, a vida é dinamizada pelo jogo frenético e ininterrupto entre paixões. Do medo à esperança, o Estado hobbesiano se afirma como o avesso do sangue. Reverso imediato do desejo de a tudo querer enquanto força motriz inata à vida, o medo da morte violenta afirma-se enquanto o móbil para a socialização de homens antissociáveis.

O desenvolvimento da filosofia hobbesiana deriva do cruzamento entre dois eixos. Na tensão resultante desse cruzamento, definem-se as possibilidades da liberação da vontade humana e sua realização construtiva nas formas de apropriação do mundo. O primeiro eixo define-se na polaridade entre duas paixões, o medo e a esperança. O medo da morte violenta e a esperança do viver em segurança. O medo da guerra e a esperança da paz. O medo da perda e a esperança da recompensa. O segundo eixo estabelece as balizas da normatividade e relaciona, em pólos opostos, lei e direito, determinação e liberdade. No cruzamento entre esses dois eixos, Hobbes visualizará o homem, seus desejos (*cupiditas*) e seu devir, daí derivando toda uma seminal estrutura, prática e teórica, de instituição do poder e constituição do político moderno.

Propomos analisar cada um desses eixos, assim como seus respectivos pólos, observando na tensão resultante de seus imbricamentos, a solução proposta por Hobbes para o tema da liberação da vontade como fonte de ação sobre o mundo. A hipótese que pretendo defender ao longo das próximas linhas será a de que a metafísica hobbesiana do poder absoluto, determinada por um jogo entre desejos, assenta-se sobre uma física da apropriação do mundo. No interior desta, e por esta subsumida, as possibilidades da liberdade encontrarão sua definição.

Nos dizeres de Hobbes, “[...] é ao homem impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados” (HOBBES, 1983, p.60). Podemos então ver que o *Homem* hobbesiano se define pelo movimento da vontade em busca da coisa desejada. Ou seja, vive na medida exata de

seu desejo e somente se realiza humanamente no momento em que alcança a coisa desejada, estando na cessação do desejo a cessação da própria vida. Esse fluxo volitivo ininterrupto ritma o existir humano sob o signo do movimento. De um objeto ao outro – em um buscar incessante –, o desejo, impelindo o homem para um devir mundo, o define como ser em constante busca de si mesmo em algo que lhe é exterior. E sendo a felicidade, um contínuo desenvolvimento do desejo, de um objeto ao outro, e assim ao infinito, diz-nos Hobbes que o legítimo “... objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir, para sempre os caminhos de seu desejo futuro...” (HOBBS, 1983, p. 60).

Desta forma, percebemos, em Hobbes, que o mundo exterior secreta sobre o homem uma profusão de estímulos objetivos, impelindo-o a projetar-se sobre o próprio mundo. Na mediação do desejo, um eterno jogo entre estímulos e respostas entrelaça o homem, o mundo e o devir. Mas poderíamos ainda, e com razão, lançar a pergunta: *O que, afinal, deseja o homem? Que força o lança a este ininterrupto movimento? A resposta a estas perguntas nos levará diretamente ao cerne de nosso primeiro eixo.*

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda (HOBBS, 1983, p. 60).

Com efeito, logramos aqui uma primeira definição. *O desejo revela-se como desejo de poder como via para conquistar mais poder e, assim, sobre bases seguras, manter o quantum de poder já conquistado.* Sob esta selvagem definição da *desejabilidade* humana, o poder já conquistado nunca será suficiente. Determinado por ela, o homem sempre buscará mais poder.¹¹ Entramos em um terreno de disputas generalizadas, onde habita a iminente possibilidade de cada homem, em sua sede por

¹¹ Interessante perceber, como salienta Norberto Bobbio (1991), que o fundo mobilizado por Hobbes para avançar no tema das consequências protossociais da irrefreável vontade de poder que caracteriza a insociável sociabilidade humana, tem como eixos, por um lado, a constatação do fato da igualdade entre os homens e, por outro, a proposição de um cenário ambiental no qual predominaria uma escassez de recursos valiosos. “... A igualdade de fato, unida à escassez dos recursos e ao direito sobre tudo, destina-se, por si só a gerar um estado de impiedosa concorrência, que ameaça converter-se continuamente em luta violenta.” (BOBBIO, 1991, p. 34).

poder, invadir o terreno do outro buscando aliená-lo de seu próprio poder. Nesse ambiente de francas hostilidades, onde pairam a desconfiança e a insegurança de um em relação aos demais, honras, riquezas e relações sociais são tomadas como vias por onde o poder pode lograr mais poder. Essa definição nos indica a competição como a forma, por excelência, definidora da sociabilidade. Mas não só: indica-nos um modelo antropológico baseado na recusa total da leitura do homem enquanto *zoom politikon*.¹² É nesse caminho, que vai da competição à guerra generalizada entre homens radicalmente refratários aos demais, que triunfará o medo. Nesse cenário, “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1983, p. 76). Habitando um mundo sem ciência ou arte, beleza ou indústria – uma sociedade esvaziada de suas próprias virtudes –; inseguro, desconfiado, solitário, embrutecido e fadado a proteger-se das investidas dos demais apenas com uso da própria força, não obstante, ainda desejante por poder. No quadro pintado por Hobbes, é esse o homem em sua mais pura natureza. E é esse o mundo feito à sua imagem e semelhança. Do desejo do fausto ao amargo da miséria. No triunfo do paradoxo, a força instintiva do homem revela uma solitária fraqueza. Resultado de sua irrefreável ambição por mais e mais coroada em uma vida vil e pobre. Sua indomável coragem afirmada em medo inerte. “É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza.” (HOBBS, 1983, p. 77).

O desejo, em seu implacável movimento, dilui as fronteiras entre o *meu*, o *seu* e o *comum* do mundo fazendo pertencer a cada homem somente aquilo que ele for capaz de proteger e pelo tempo em que conseguir garantir. Sob a insígnia do medo, na necessidade de assegurar a própria vida contra as investidas alheias, mobilizando para todos esses fins os recursos acessíveis, os homens indiferenciam justiça e injustiça, bem e mal.

Chegamos então ao seguinte impasse: *como pode a vida humana, afirmada pelo desejo, ser obstada pelo movimento de efetivação de sua própria natureza desejante? Como a vida, em sua manifestação individual, condena toda a coletividade ao pavor da morte violenta?*

¹² Entre vários de seus adversários, é, sem dúvida alguma, Aristóteles o mais ilustre inimigo de Hobbes. Nas constantes críticas ao pensador grego, presentes em sua obra, revela-se sempre a condenação a um horizonte que propõe a política e a ética não como o domínio do certo, mas sim do provável, e como tal, um domínio que descartaria a lógica em nome do construtivismo retórico. Em certa passagem do *Leviatã*, Hobbes é enfaticamente ácido ao denunciar os intelectuais e os covis universitários predominantemente escolásticos como deturpadores da verdadeira filosofia em nome da *aristotelia*.

Observemos como Hobbes, após levar-nos ao presente impasse, o contorna, apontando, na razão e na paixão, possibilidades de escapar da iminente tragédia:

As paixões que fazem os homens *tender para paz* são o *medo da morte*, o *desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável*, e a *esperança* de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis da natureza (HOBBS, 1983, p. 77 – grifo nosso).

Chegamos, assim, ao ponto do cruzamento entre os dois eixos. Homem, paixão, razão e futuro se cruzam, se imbricam, e conjuntamente, indicam, a um só tempo, o fundamento da guerra e o norte da paz. Analisemos melhor esse imbricamento, acompanhando as distinções propostas por Hobbes acerca dos temas do *direito da natureza*, da *liberdade* e da *lei da natureza* e, após essas respectivas definições, observemos como medo e esperança, uma vez articulados, geram o fundamento da obediência civil. Nessa distinção encontraremos o primeiro esforço no sentido de contornar o impasse acima assinalado.

Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria (HOBBS, 1983, p. 78).

O direito aponta para a fronteira na qual ao homem é lícito, por todos os meios disponíveis, preservar sua vida e a liberdade de seu movimento, uma vez que os impedimentos externos que podem obstruir a liberdade sinalizam para o enfraquecimento de poder do homem e, assim, para a diminuição de sua capacidade de preservar a si mesmo. Mas direito e liberdade não bastam para firmar a paz. Restringindo-nos à conjugação dessas duas dimensões, permanecemos ainda no terreno da guerra, no terreno onde é lícito a um homem ofender ao outro ao menor sinal de ameaça à sua vida, à sua liberdade e ao seu poder. Para a efetivação da paz faz-se necessário o deslocamento do direito à lei, da liberdade à obrigação. Em Hobbes, o impasse provocado pelo movimento da livre realização da *vontade* somente pode ser

solucionado nos termos da lei, preceito normativo que determina a *ação* dos homens em sociedade e fundamenta, em nome da preservação da vida, a legitimidade da diminuição da liberdade. No cerne do impasse que a livre realização da vontade trouxe ao mundo, o movimento da liberdade antagoniza-se com a manutenção da vida.

A plenitude do imbricamento: a liberdade radical descortina a nulidade da liberdade. Radicado nos limites da própria força, o volitivo direito de todos os homens a todas às coisas, apresentou-os à dura face da morte. Sob o triunfo do medo, o frenético movimento da vontade fez-se estático. Alimentando o deslocamento do direito à lei, o medo repropõe, no paradoxo de uma liberdade determinada, a esperança da preservação da vida. Em resumo, no itinerário hobbesiano, o livre direito fez-se medo, o medo clamou a lei e a lei, regulando os *movimentos* da liberdade natural, redefiniu-a enquanto liberdade civil, reacendendo a chama da esperança.

Fundamentando-se no humano desejo por viver, a regulação do direito a tudo querer, determina, na forma do *contrato*, a fonte da obediência social, agora nucleada no Estado. Dessa forma, Hobbes institui – em instância teórica e prática – os contornos de um sistema de poder apto à edificação da sociedade moderna e de suas instituições de normatização das formas de sociabilidade. Sob os auspícios do Estado, medo e esperança continuam a dialogar. Afastado o temor da morte violenta, regulamentado os intercursos de poder entre os indivíduos, a força do Estado reside não só na esperança da perpetuação da vida, mas também, no medo gerado pela possibilidade de sua ruptura. Assim, o medo constrói os alicerces para o desenvolvimento da esperança. O medo, paixão política por excelência, em constante vigília dos limites da liberdade, se constitui em condição de possibilidade à própria esperança.¹³

¹³ É de fundamental importância percebermos que o movimento hobbesiano que vai do estado de natureza ao artifício do político, não implica, em nenhuma instância, uma transformação de modelo antropológico. O homem hobbesiano permanece inalterado no deslocamento da guerra natural à paz civil. Em Hobbes – em oposição, como veremos abaixo, à operação proposta por Rousseau sobre a ideia do *citoyen* –, a natureza humana não é conteúdo passível de reformulação, mas apetite, paixão e vontade. Por isso, nos dirá Janine Ribeiro (2004, p.118-119): “*Esse é o ciclo da condição humana, tão bem expresso no termo ‘revoluções’: ameaçados de morte, os homens aceitam um governante que lhes garanta a mera sobrevivência; estará aí a ‘raiz da moralidade’; porém, satisfeitas as carências que definem o mínimo para viver, insensivelmente o desejo superará o necessário, tornando-se ‘turbulento’ (como se a paz se fizesse intolerável à nossa belicosa natureza); então pode eclodir a revolução que desfazendo o corpo político, de novo reduzirá os homens à condição natural, perfazendo o ciclo. A revolta provém menos da carência do mínimo, que da falta de honras, ressentida por aquele que tem as necessidades satisfeitas; contudo, essa constatação não é uma censura, ou apenas uma pregação aos inconscientes; é também uma aula sobre o governo, eficaz se conhecer a natureza*”

Ao longo dessa magnífica operação, o que percebemos é que o horizonte da guerra civil, metaforizada pelo estado de natureza, opera, no interior da argumentação hobbesiana, como a instância negativa sobre a qual o autor ancorará a noção moderna de ordem política. O Leviatã hobbesiano afirma-se como o poder constituinte da realidade, pois sob sua égide, produz e reproduz o povo enquanto ordem social pacífica, alimentando, assim, a legitimidade de sua soberania na estabilização política do medo (NEGRI; HARDT, 2005). Nesse sentido, o caráter revolucionário da obra de Hobbes reside na formulação das bases filosóficas, legais e, em última instância, cognitivas, através das quais equacionará as noções de *liberdade da vontade* e *ação obediente* – ou se preferirmos, enquanto obediência ativa –, fundindo multiplicidade e unidade, vistas a partir de agora não mais como opostos, mas sim, pela mediação da representação política, como dimensões íntima, imediata e necessariamente complementares. A vontade de todos transforma a beligerante multidão de outrora em povo ordeiro, pacífico e, acima de tudo, unificado na legitimação da ação soberana do Estado moderno. Na mágica do terreno da representação desbravado por Hobbes, o povo se afirmará onde a multidão dos homens esvanece.

Percebemos, assim, que em Hobbes o artifício do político se constrói e se afirma enquanto antítese da espontaneidade que atravessaria constitutivamente o tecido da sociabilidade. Sob o signo da pacificação, os homens autorizam a política e, em pactos e convenções produzem o seu *fiat*. Sem ela, o que teríamos seria o nada paralisador, alimentado pelo medo da morte violenta. Em outras palavras, na lógica argumentação hobbesiana, temos o político, porque sem ele não teríamos a expectativa da vida em sociedade. Assim, enquanto dimensão omni-histórica de uma possibilidade única de história, o político hobbesiano se afirma, contrafactualmente, enquanto antítese solucionadora não apenas de tudo que aquilo que precedeu, mas também de qualquer futuro horizonte, sempre pintado com as fortes cores de uma imponderável crise, que o ameace desestabilizar e suceder.

* * *

humana. Não disse outro inglês que essências são coisas supérfluas (que, para Hobbes, são as honras: 'bagatelas')...".

2.2 Rousseau e o produtivismo ontológico da lei

Deslocando o eixo de fundação do Estado Civil do campo da força para o campo da moralidade, em Rousseau desbravamos uma solução outra para a afirmação do político. Radicalmente distinto de Hobbes, seu horizonte não será o de propor a relação entre Estado e Indivíduos a partir da mediação de leis externas, mas ao contrário, o de produzir o Estado enquanto ato contínuo de uma comunidade de cidadãos arbitrada por uma lei interna, articulada e definida enquanto vontade geral.

Nesse sentido, se em Hobbes podemos definir o objetivo da lei em torno da pacificação das vontades e apetites de entes individuais previamente existentes ao cenário de instituição da legalidade, em Rousseau a lei se destinará a uma tarefa profundamente mais complexa – a de criar as entidades subjetivas às quais dirigirá seu apelo. Assim, visto como princípio produtivo e constitutivo das vontades subjetivas, o tema da lei, em Rousseau, se revelará enquanto um princípio pleno de produtividade ontológica.

Somente a partir desta ideia fundamental, pode-se compreender inteiramente a tendência da teoria política e social de Rousseau: seu propósito inicial, é bem verdade, consiste em colocar o indivíduo sob o comando de uma lei de validade universal, mas esta lei deve ser moldada de tal maneira que desapareça dela a mínima sombra de capricho e arbitrariedade. Deveríamos aprender a nos submeter à lei da comunidade tal como nos submetemos à lei da natureza. Não devemos dar nosso assentimento a uma imposição estranha, mas devemos segui-la porque reconhecemos sua necessidade. Isto é possível quando – e somente quando – compreendemos que esta lei é de tal natureza que devemos livremente consentir a ela, quando assimilamos seu significado e podemos absorvê-lo na nossa própria vontade. [...] O Estado não se dirige simplesmente a súditos, sujeitos pela vontade, já existentes e dados; ao contrário, seu primeiro objetivo é criar o tipo de súdito ao qual dirige seu apelo. A menos que a vontade se forme desta maneira, o domínio sobre a vontade será sempre ilusório e fútil (CASSIRER, 1992, p. 401).

Visto por esta chave, estendemos que o objetivo central da filosofia de Rousseau se assenta no desafio de propor as bases de uma arquitetura política na qual o Estado responda ao desafio duplamente inventivo de, por um lado, criar a dimensão da soberania à qual se submeterá e, de outro, produzir o corpo dos súditos que ele guiará.

Nesse sentido, o Estado em Rousseau não se definirá apenas pelos aportes institucionais que mobiliza com fins a ensejar patamares adequados à geração de formas minimamente estáveis de sociabilidade, mas sim como uma vontade moral que oriente constantemente a uma reflexão ética da comunidade acerca de si mesma e que, em fidelidade a seus princípios fundadores, ilumine as bases de seus caminhos futuros.

Isso posto, e tendo por horizonte a ontologia produtivista inerente ao tema da lei, propomos investigar alguns elementos centrais ao sistema político proposto por Rousseau. Para tanto, percorreremos os caminhos estabelecidos pela triangulação por ele proposta, que interligaria a *dimensão apolítica* do estado de natureza com os registros *pré-político* e *político* de temporalidade histórica. Nessa trilha, tentaremos pôr luz sobre alguns dos dilemas que, atravessando a obra rousseauiana – tais como a relação entre desigualdade material e igualdade formal, indivíduo concreto e soberania abstrata, vontades particulares e vontade geral ou, ainda, participação e representação política –, mais do que dilemas específicos ao pensamento de um autor em particular, revelam-se como questões inerentes, e quiçá indelévels, à política moderna em geral.

Lancemo-nos, então, ao circuito da triangulação rousseauiana.

Segundo Jean Starobinski (1991), ao percorrermos a obra de Rousseau devemos fazê-lo a partir de um de seus ensinamentos mais elementares: *nada existe de mais belo senão aquilo que não é*. Em seus textos, a quimera e a fabulação afirmam a sua imperiosa existência pelo fato mesmo de sua impossibilidade. Em saltos imaginativos e fantásticos que traçam um *continuum* entre um hipotético Estado de Natureza e uma utópica sociedade bem orquestrada a partir de sua vontade geral, ao lermo-lo, deparamo-nos constantemente com a “virtude de uma linguagem que sabe dar ao imaginário, todas as características da presença” (STAROBINSKI, 1991, p. 300). Nesse sentido, dignificando a existência daquilo que não existe, Rousseau encontra uma fecunda via de comunicação entre passado e futuro (mas também de diálogo entre o homem concreto e suas bases genéricas), propondo, então, os horizontes normativos do político em consonância com as dimensões mínimas e irredutíveis da humanidade.

Tudo o que está em nosso poder é despertar e manter viva a *memória* do estado de natureza. Pois sua imagem pode servir de conceito regulador: ela constitui a referência fixa, a escala na qual se pode situar o *desvio* que representará cada estado de civilização diferenciado. A definição da humanidade mínima permite a medida exata de nossos excessos e de nossos aperfeiçoamentos (STAROBINSKI, 1991, p. 299).

Ao abrir sua resposta à questão lançada pela Academia de Dijon acerca das relações entre a origem da desigualdade entre os homens e a lei natural, Rousseau – demarcando firmemente sua posição – diz-nos que todos os filósofos e pensadores que se dedicaram ao exame dos fundamentos da sociedade, sentiram a necessidade de voltar a um estado de natureza, entretanto, nenhum o fez com perfeição, pois ao dirigirem-se a esse berço primitivo da humanidade, “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1978, p. 236). Nessa retrospectiva inexata, quase que invariavelmente, ao lançarem um olhar sobre o estado de natureza, terminavam por pincelar um cenário mais próximo ao moderno do que ao primitivo, pois habitado por homens ávidos e orgulhosos e, como tal, atravessado por intestinas relações de força, as relações desenvolvidas neste cenário almejavam a sobreposição da autoridade dos mais fortes sobre os mais fracos.

Assim, ao propor a investigação sobre o Estado de Natureza, Rousseau nos convida a uma inflexão metodológica plena em consequências teóricas e políticas, apontando a saída da história como única fonte possível para acessar e trazer à tona a verdadeira e integral história da humanidade.

Começemos, pois, por *afastar todos os fatos*, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como *verdades históricas*, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquela que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU, 1978, p. 236).

Suspender a história para entender seu processo. Ir além dela para revelar a força e o sentido de seu curso. Nesse sentido, seguindo as interpretações de Starobinski, entendemos que o *continuum* que atravessa o texto do *Segundo Discurso* e que termina por relacioná-lo ao *Contrato Social*, teria por eixo a exposição da ideia de *como o homem, de início estranho à história, paulatinamente torna-se um ser histórico*, passando a habitar um tempo que, ao avançar, não ilumina o progresso, mas sim amplifica a degenerescência e a depravação. *A história enquanto decadência* – eis a viga-mestra argumentativa que, ao transpassar o texto rousseuniano, demandará, quase que obrigatoriamente, a solução pela via do pacto que, interrompendo a queda, redimirá

a história e transformará, pela comunidade inaugurada, o indivíduo em cidadão. Mas não nos apressemos no trilhar do argumento.

É interessante perceber a dimensão romântica que opera como pano de fundo da epistemologia rousseauiana e, como tal, sustenta a metodologia intuitiva de sua investigação acerca das origens. Isso nos fica claro em uma passagem de seus *Diálogos*:

De onde o pintor e o apologista da natureza, hoje tão desfigurada e tão caluniada, podem ter tirado seu modelo, senão de seu próprio coração? Descreveu-a como ele próprio se sentia. Os preconceitos a que não estava subjugado, as paixões factícias de que não era presa não ofuscavam de modo algum aos seus olhos, como aos dos outros, esses primeiros traços tão geralmente esquecidos ou ignorados... (ROUSSEAU apud STAROBINSKI, 1991, p. 282).

Percebe-se que, aqui, a verdade da natureza não reside em uma dimensão objetivamente externa a ser descoberta pelo pensamento. Longe disto, a natureza se confunde com o mais profundo âmago do sujeito que dela fala. A sua verdade é a subjetividade. A natureza conecta-se à dimensão mais profunda do eu, e investigá-la, mais do que descrevê-la objetivamente, pressupõe um narrar-se a partir de um mergulho em si mesmo. É necessário reconhecer que pouquíssimos autores aceitaram tão radicalmente esse desafio de tomar a si mesmos como medida de todas as reflexões quanto Rousseau. Afastando os preconceitos e as paixões que caracterizam o homem da civilização, o mergulho na mais profunda subjetividade apresenta as marcas mais explícitas da natureza e revela-se como o caminho a descoberta de uma liberdade ainda sem uso. Gigante abismo dista aqui Rousseau de Hobbes. Se, para o pensador inglês, a comprovação contrafactual acerca da verdade e das origens da natureza humana poderia ser obtida a partir da sondagem franca das ideias que um indivíduo faz de seu semelhante quando, ao ir para a rua, tranca sua casa e encadeia seus bens preciosos, para o genebrino, a verdadeira investigação sobre o homem dispensa a apreciação sobre o outro, pois qualquer apreciação dessa ordem já seria mediada pelos obstáculos antinaturais. Aqui, a subjetividade se torna o melhor caminho para o acesso à humanidade inteira.

Isso posto, se precisássemos definir o estado de natureza rousseauiano em uma única ideia, poucas poderiam traduzi-lo com tamanha precisão quanto a ideia do *equilíbrio*. Nessa situação embrionária da espécie, cada uma de suas partes encontra-se

em justaposição perfeitamente harmônica com as demais. Nesse estado, se nada une o indivíduo ao seu semelhante, também nada o escraviza. Sem nutrir qualquer desejo de comunicação e de intercâmbio com os demais, não se sente ele apartado em uma fria solidão. Na física imediata da existência, tudo lhe supre e lhe basta e nenhuma distância metafísica lhe retira as possibilidades de fruição plena do mundo em seu entorno.

Para o homem da natureza a relação com o mundo circundante se estabelece no equilíbrio perfeito: o indivíduo faz parte do mundo e vice-versa. Há correlação, acordo harmonizado entre necessidade, desejo e mundo. A floresta original provê tudo. E isto compõe a felicidade (STAROBINSKI, 1991, p. 298).

Ou ainda, nas idílicas palavras de Rousseau:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe fornece o repasto e, assim, satisfazendo todas as suas necessidades (ROUSSEAU, 1978, p. 238).

Hermético e a-histórico, o estado de natureza, tal como descrito em Rousseau, em oposição simétrica àquele desenhado por Hobbes, se estrutura em um equilíbrio elementar entre o homem e o mundo, ou, ainda, entre suas necessidades e seus desejos. Imediato, autossuficiente e amoral, é o território da mais cristalina transparência e o reino da mais pura liberdade. Entretanto, o equilíbrio no qual se mantém é frágil e precário. Um simples passo à frente e tudo sai do lugar. Ao sinal da menor brecha a ameaçar sua plenitude fechada, avassaladoramente irrompe a potência do curso histórico e, com este, a crescente dissimetria entre os desejos humanos e suas necessidades de apropriação do mundo. Nessa desarticulação que funda a história sob o signo da decadência e da depravação,

o homem, abandonando sua primeira e brutal amoralidade, não se torna moral senão para se crer bom e se tornar mau. A desigualdade começa logo que o repouso primitivo dá lugar ao

devir. E cada etapa do progresso da sociabilidade corresponderá a uma depravação mais acentuada (STAROBINSKI, 1991, p. 299).

Do nível ao desnível, do imóvel ao movimento, do equilíbrio ao antagonismo. Entregando-se ao devir, o homem se torna um ser histórico. O mal veio de fora e se mostra agora como adversidade exterior. Tal como no *gênesis* bíblico, a queda foi processada e voltar atrás é impossível. A porta se fecha às costas e já não há mais volta. O progresso é ambíguo, pois, fruto da queda, é abertura para a decadência. Somente os sonhadores podem pensar no retorno, mas não Rousseau. Assim, na genialidade de suas linhas, é no fim do primeiro ato que a peça se inicia. O cenário apolítico ficou para trás, mas o homem, mesmo transfigurado, permanece no centro do palco. Se de início, a tudo passivamente fruía em uma natureza generosa, agora, efetivada a ruptura, tudo terá que conquistar. Se antes, na companhia da plenitude natural, a solidão bastava, agora, descobrindo-se em meio a um meio adverso, ela o desafia. Findada sua felicidade ociosa, vê-se lançado na insegurança de um mundo inóspito e devorador. Contando somente consigo, terá de buscar em si mesmo as armas de sua salvaguarda. E tal como um judoca que se favorece do ânimo do adversário para imprimir-lhe o golpe certo, se fará laboral, mobilizando as forças de seu trabalho para se assenhorear da natureza que o ameaça enquanto adversidade exterior.

Se a fruição imediata garantiu a transparente relação do homem com o mundo, o trabalho passa agora a mediá-lo em seu contato com os obstáculos objetivos que o cercam. Como dirá Starobinsk, “o trabalho é a consciência refletida do obstáculo”. Não apenas o remove do caminho. Tudo permaneceria simples se assim o fosse. Ao investir laboralmente contra o obstáculo, o trabalho o molda a ponto de nele o homem se reconhecer. Como em um jogo de espelhos, o obstáculo transformado pelo trabalho, terá que devolver ao homem a imagem de seu próprio ser.

Mas isso não é tudo. Pois se a realidade de outrora se caracterizava enquanto unidade fechada, universo coeso sem dentro e sem fora, sob o império do exterior, ao descobrir-se consciente de si mesmo, o homem, obrigatoriamente, se conscientizará de seus demais. O eu é eu porque se distingue do outro, é o que lhe foge. Nesse sentido, o trabalho possibilita ao homem as faculdades da razão, com a qual ele se lê e se compreende ao ler os demais.

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram de um lado, a vaidade e o desprezo, e de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1978, p. 263).

Assim, deixando pra trás o mundo do equilíbrio e da felicidade, o homem, descobrindo-se nos traços de sua *identidade diferencial*, inicia a marcha da afirmação de seu poder sobre o mundo, pagando-a ao preço da conversão mediata e instrumental de suas relações sociais. A desarticulação não transcorreu apenas entre ele e a natureza, mas também e fundamentalmente, entre ele e si mesmo. Irrompendo no seio da sociedade civil, descobre-se, agora, não apenas diferente de seus semelhantes e da natureza – antes reconfortante acalanto, agora desafio mortal –, mas também distinto – e distante – do que foi e do que será. Se o equilíbrio era inerte, o movimento é antagônico: o eu e o outro; o ser e o parecer; o bem e o mal; o forte e o fraco; o mando e a servidão. Em suma, a constituição da identidade do eu consigo mesmo enquanto diferença com o que lhe é externo, termina por legitimar subjetivamente o cisma. Se outrora a *pitié*, consciência pré-racional da comunhão do homem com seu gênero, suavizava sua ferocidade, temperando “com repugnância inata de ver sofrer seu semelhante” (ROUSSEAU, 1978, p. 253), doravante, entregando-se, em absoluto, às forças instintivas do *amour propre*, o encontraremos lançado no violento terreno das socializações egóicas e autointeressadas.¹⁴ E esse é um ponto central da trajetória argumentativa de Rousseau, pois no *medius* do trabalho, nos apresentará a operacionalização de um movimento dialético que, recortando a dimensão temporal da

¹⁴ Nesse ponto, Rousseau nos adverte em uma nota ao *Segundo Discurso*, de que não devemos confundir “o amor-próprio (*amour propre*) com o amor de si mesmo (*amour de soi même*); são duas paixões bastante diferentes, tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido da sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra” (ROUSSEAU, 1978, p. 306-7). Nesse sentido, percebemos que o *amour-propre* se caracterizará como o móbile afetivo a imperar por excelência na sociedade civil pré-política, e que como tal, terá de ser racionalmente transformado em *amour de soi même*, quando do momento do pacto que fundará a comunidade política.

sociedade pré-política, definirá a sua história a partir da relação entre as transformações no campo moral e as transformações da instrumentalidade técnica – em um entrelaçar-se no qual se confundirão as fronteiras entre determinantes e determinados. Nos rastros dessa dialética que, em movimento, interliga história material e história das mentalidades, consolidar-se-ão os marcos do processo que civiliza o homem na medida direta em que o divorcia de seu gênero. Para “o poeta foram o ouro e a prata, mas para o filósofo foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano” (ROUSSEAU, 1978, p. 265). Nos saltos desse movimento, Rousseau localizará as bases fundacionais da sociedade civil. E, mais uma vez, dando ao imaginário as características da presença, será com belas palavras que descreverá o quadro da tragédia que auspícia a marcha da história humana:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “*defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!*”. Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano (ROUSSEAU, 1978, p. 259).

Não no idílico estado de natureza, mas no palco centrado no estado civil, Rousseau terminará, no cenário da guerra, por reencontrar Hobbes. Se até agora o combatera, foi para desnaturalizar a visão vil e inadequada com que o pensador inglês retratou a natureza humana. Em seu estado primevo, vivendo na plenitude do equilíbrio e tendo apenas a si mesmo como seu espectador, os homens, dispensados da afetividade do *amour-propre*, estavam por demais dispersos para desenvolverem qualquer ideia que indicasse o ataque a seus semelhantes como forma preventiva de afirmação de suas existências. Será na sociedade civil, dirá-nos Rousseau, que o homem se converterá em lobo de sua espécie. É somente nesse estágio, esgarçada a dimensão da solidariedade natural, que por meio da *pitié* refreava a ferocidade, que a barbárie encontrará terreno fértil para vicejar e se refinar por meio dos mais reles expedientes institucionais. Nessas linhas de Rousseau, em pleno seio da vida civil, o atomismo que caracterizava o estado

pré-social em Hobbes será agora levado ao seu mais radical limite. Longe dos ritmos da natureza, a guerra agora se fará cultura e se legitimará sobre a aparência da ordem. Nas sombras do direito e sob a aparência da paz, a usurpação econômica se tornará poder político. A liberdade que um dia se fez signo máximo do gênero se dissolverá na mais ampla servidão. Doravante, a desigualdade reina em seu voo soberano. “E todas as misérias de um mundo entregue aos poderes corruptores do dinheiro e da opinião desfilam sob os nossos olhos [...] a história acaba no sangue e na anarquia” (SATAROBINSKI, 1991, p. 307).

Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. [...] E todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com suficiente experiência para prever-lhes os perigos (ROUSSEAU, 1978, p. 269).

E assim, tentando desviar dos anais da humanidade os seus traços de sangue e de fogo, como futuramente nos lembrará Marx acerca das expropriações inauguradoras da modernidade, o personagem da vilania em Rousseau, o rico, encontra, no campo do legal, a chave para legitimar o crime originalmente impetrado contra a humanidade. Sob o arbítrio das instituições, a desigualdade de fato se converterá em desigualdade por direito. Num engenhoso golpe de força, a usurpação sagaz se fará direito irrevogável, sujeitando todo o gênero humano à servidão e à miséria, e destruindo, irremediavelmente a liberdade natural.¹⁵ Enquanto decadência, a marcha da história não poderia ter-nos conduzido a outro campo, senão o da catástrofe.

¹⁵ Sobre esse ponto, são esclarecedoras as interpretações de Starobinski acerca de como, em sua originalidade, Rousseau, quiçá o mais notável entre os *jusnaturalistas*, se distancia da noção clássica de *direito natural*. Em sua visada, por ser espontaneamente seguida pelo homem natural, a *lei natural* não poderia ser dita enquanto *direito*, pois este somente pode ser construído pela engenhosidade humana assentada sobre a vontade. Assim, *direito* e *natureza* aparecem no *Discurso* como dois termos de referência, certamente distintos, mas que se

E é nesse nadir da história que o *Discurso* conterà, em gérmen, o *Contrato Social*. Pois se a história para Rousseau – para insistirmos em nosso ponto – é essencialmente a marcha para a decadência, a sua salvação não poderá ocorrer na ou pela história, mas tão somente em sentido oposto e contrário a seu devir destruidor. *Negação da negação*, a decisão que funda o reino da vontade geral, estabelecendo novos patamares de igualdade jurídica e novos alicerces para a vida social enquanto vida em liberdade, não se processará no interior da linha evolutiva descrita pelo *Discurso*, mas sim em outra dimensão, puramente normativa e situada fora da história. Mais uma vez, e fechando a nossa jornada triangular, reencontramos Rousseau a dar ares de presença ao imaginário. Pelo estabelecimento do político, o contrato social, interrompendo a saga da corrupção e a barbárie que se assenhoreou da vida civil, nos iluminará com a possibilidade do recomeço. Há de se sublinhar que tudo aqui será inventividade: não se tratará do Estado como é, pois corrompido, mas sim de como deve ser; não se dirá do homem tal qual se encontra, pois perdido nas amarras e seus grilhões, mas do homem a se fazer enquanto cidadão para portar a liberdade; não se exaltarão as leis que existem, pois legitimam fatos perversos ao invés de distribuírem direitos. É nessa esteira, em que a inventividade tocará a normatividade, que o contrato costurará as condições de possibilidade de afirmação do político sobre as bases, até então quiméricas, da soberania popular. Nesse esforço, nosso autor, em semelhança à máxima tocquevilliana de que *le passé n'éclairant plus l'avenir*, dividindo águas com o que se foi, afirmará a duplicidade constituinte de seu sujeito político. O povo, soberano enquanto produz a lei, Estado enquanto a obedece.

Se a trajetória argumentativa do segundo *Discurso* findou-se quando, ao astuciosamente conclamar leis, o homem rico não apenas logrou meios para legitimar-se enquanto proprietário, mas também para colocar-se acima das próprias leis, em uma operação que invariavelmente se desdobraria em despotismo, em *O Contrato* Rousseau debruçar-se-á sobre a difícil tarefa de estabelecer os contornos de uma arquitetura do político que termine por colocar as *leis acima dos homens*.¹⁶ Pois tendo apenas a lei

complementam formando o todo do argumento. Pela ideia de *natureza*, apreciamos o desvio histórico. Pela do direito, faz-se patente o grau de nossas infrações. (STAROBINSKI, 1991).

¹⁶ Alguns anos após a publicação de *O Contrato Social*, Rousseau ainda se verá em torno dessa problemática. Mobilizando uma metáfora acerca de um dos mais clássicos enigmas da geometria grega (o de desenhar, no interior de um círculo perfeito, um quadrado que lhe seja idêntico na extensão de sua área), em famosa carta ao Marquês de Mirabeau, escreve dizendo sobre a dificuldade do problema teórico que enfrenta: “Eis, em minhas velhas ideias, o grande problema em política, que comparo ao da quadratura do círculo em geometria, e ao das

acima de si, os homens, tomando-a como dimensão radical de igualdade, reencontrarão a liberdade, pois não mais se verão obrigados a obedecer, tal como o servo, nenhum outro homem, mas apenas a si mesmos. Nesse sentido, o desafio aqui proposto é, por Rousseau, enunciado nas seguintes palavras:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes (ROUSSEAU, 1978b, p. 32).¹⁷

Dessa alienação total do indivíduo à comunidade, em que cada um, ao dar-se a todos e a todos dispondo o seu poder e a sua pessoa, termina por não dar-se a ninguém, resulta a confecção de uma suprema *vontade geral* a servir de guia para o estabelecimento do político enquanto um todo unitário e indiviso. Assim, em lugar da simples reunião de um sem número de particulares, o pacto celebrado inaugura uma associação de tipo novo que, mesmo que engendrada no assentimento dos particulares, vai além destes ao tomar a forma de um corpo coletivo coeso, comum e moral.

Essa pessoa pública, que se forma desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana e *súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado (ROUSSEAU, 1978b, p. 33).

longitudes em astronomia: encontrar uma forma de governo que ponha a lei acima dos homens” (ROUSSEAU, s/referências).

¹⁷ A figura do contrato social enquanto estratégia de delimitação de um espaço político legítimo encontrará vida longa nos debates no interior do campo da teoria política, chegando, mesmo que renovada, até os atuais. Em autores como Michael Walzer e John Rawls, sua força argumentativa se assentará no desafio teórico que autoriza a imaginação de ordenamentos sociais que sejam capazes de conciliar, em torno de consensos razoáveis, a tensão inerente às relações entre interesses particulares e a constituição coletiva, não permitindo, assim, que o individualismo se radicalize na ameaça de esgarçamento do tecido da sociabilidade. Nesse sentido, a teoria política contratualista, ao propor a sujeição legítima dos particulares aos ordenamentos legais, termina por descortinar um horizonte factível de pacificação das relações entre os indivíduos a partir de ordenamentos jurídicos, afastando, assim, os inconvenientes decorrentes da conflituosidade social.

Doravante, a multidão de indivíduos, encontrando sua síntese supra-humana na figura do povo, encontra na integridade do pacto que propõe o Estado enquanto um ente racional, a justa medida para harmonizar aquilo que, até então, se mostrava irreconciliável: os *interesses* particulares e os *deveres* comuns. Assim, longe de representar uma força potencialmente adversa às liberdades individuais – como em Hobbes –, a soberania absoluta, assentando-se na figura coletiva do povo, se constitui como elemento propulsor da liberdade. Enquanto ente moral, racional e coletivo, a soberania popular, traduzindo-se em vontade geral, jamais poderá atentar contra qualquer um de seus elementos constitutivos em particular, senão ao preço de atentar contra si mesma. Fugir aos imperativos do corpo político significaria renunciar a própria liberdade, pois essa fuga nada mais seria do que uma viagem de retorno aos ferros da servidão. Nessa modulação, “aquele que recusar a obediência à vontade geral a tanto será constringido por todo um corpo, o que não significará senão que o forçarão a ser livre” (ROUSSEAU, 1978b, p. 36). Mas a liberdade de que trata Rousseau a essa altura já não encontra semelhança com aquela que gozava o homem quando em seu estado natural e que se definiria no limite das forças do indivíduo em sua interação equilibrada com o mundo. Ao contrário, a liberdade que se assinala no estado civil é a liberdade moral, pois, submetida ao crivo da razão coletiva emanada pela vontade geral, repudia o puro impulso do apetite – que traz em si a sombra do risco da escravidão – e possibilita ao homem tornar-se senhor de si mesmo.

Nessa visada, o contrato se apresenta como o passo definitivo que transporá, antropologicamente, a percepção egoica e egoísta do indivíduo em senso de justiça do homem socializado. Transformação benfazeja da multidão conflituosa em povo unitário; passagem da servidão à liberdade; transsubstanciação do indivíduo corrompido em cidadão virtuoso. No cerne dos compromissos mútuos estabelecidos pela Vontade Geral, encerra-se o círculo que, da concorrência entre as partes ao bem comum, sedimentará os contornos do político sob o signo da república. Nesse sentido, opondo-se à vontade de todos, que tendo por base os interesses privados, não transcenderia a soma das vontades particulares, a vontade geral, por ter como horizonte o bem comum e os temas da vida pública, se afirmaria como a *soma das diferenças*, o liame social comum, entre as vontades de seus partícipes.¹⁸ Nesse sentido, compreende-se que, na

¹⁸ Nesse ponto, a partir do circuito balizado pela Vontade Geral entre interesses particulares e vontades públicas, é interessante percebermos como Rousseau abrirá a oposição entre Estado e sociedade, enquanto instituições que operam em torno de linguagens distintas. “A primeira e

constituição da vida política da república, menos do que o número de votos, o que generaliza a vontade é o interesse que os une.

Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente a todos os cidadãos, de modo que o soberano conhece unicamente o corpo da nação e não distingue nenhum dos que a compõem. *Que será, pois propriamente, um ato de soberania?* Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção *legítima* por ter como base o contrato social, *equitativa* por ser comum a todos, *útil* por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e *sólida* por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente a própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um (ROUSSEAU, 1978b, p. 50).

Todavia, até o momento, vimos como Rousseau propõe a arquitetura do corpo político. Mas ainda resta um passo fundamental, através do qual esse corpo, como em *fiat*, ganhará vida, direcionará seu movimento e, coerentemente, guiará sua vontade. Este passo nos leva ao centro do tema da lei. Coadunando-se com a vontade geral, que para ser geral, não poderá nunca visar um objeto particular, Rousseau denominará *lei* o ato através do qual todo o povo, cindindo as vontades particulares que o atravessam, estatui algo para todo o povo considerando apenas a si mesmo. Temos assim, pelo

mais importante consequência decorrente dos princípios estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento da sociedade, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou.” (ROUSSEAU, 1978b, p. 43). Nestas linhas, definindo a sociedade como o campo por excelência operado pela oposição dos interesses entre os particulares, Rousseau nos propõe a figura do *individualismo possessivo* (MACPHERSON, 1979) para tão somente o sobredeterminar pelas virtudes coletivistas. Nesse sentido, o Estado, enquanto passo civilizatório decisivo – pois redefinidor da liberdade –, se apresenta, em Rousseau, enquanto antítese solucionadora da sociedade. Com efeito, se entendermos a Vontade Geral como o denominador comum que, atravessando o jogo entre os múltiplos interesses conflitantes, descortina a base sobre a qual a sociedade deve vir a ser governada, não nos parece exagerada a afirmação de que a noção de liberdade proposta por Rousseau, definida na centralidade do Estado, em muito se distancie da noção de liberdade enquanto autodeterminação social. A identificação desse antagonismo será importante para que, linhas abaixo, avancemos na oposição entre as matrizes jurídicas e antijurídicas de conformação do político.

medius do ato legal, uma relação de determinação recíproca entre a totalidade do sujeito e a totalidade do objeto. Nesse sentido, atravessado pela vontade geral, é ao instituir a lei à qual se subordinará que o povo institui a si mesmo como sujeito da soberania. Relação da totalidade consigo mesmo, a lei, em Rousseau, se afirma como condição de possibilidade para a manutenção da associação civil. Por seu intermédio, o povo se torna, a um só tempo, ponto de partida e destino da soberania. Mas isso não é tudo. Pois ao ser uma relação do todo, sob um ponto de vista, com o todo, sob outro ponto de vista, sem que isso acarrete em uma divisão da totalidade, a lei, manifestando a vontade geral, se revelará intrinsecamente igualitária, pois não considerará nem pessoas nem bens particulares, e fundamentalmente libertadora, pois em sua operação, reatualizará a relação de copertença do povo consigo mesmo, afastando do horizonte do político qualquer relação de dominação que não tenha por centro os elementos instituídos legalmente.

Desse imbricado circuito entre lei, povo e vontade geral, enquanto elementos que se articulam para legitimar o político, não nos parece sem razão identificarmos um paradoxo na argumentação rousseauiana: se, enquanto manifestação da vontade geral, a lei se configura como ato no qual um povo soberanamente funda a si mesmo enquanto súdito dessa lei, como esse povo perspectiva a unificação de sua vontade se antes do contrato fundador era ele constituído enquanto uma multidão atravessada por uma gama de interesses múltiplos? Em outras palavras, se é a vontade geral a dimensão totalizante que articula a submissão das vontades particulares, como essa submissão pôde se dar em um contexto no qual a própria dimensão da totalidade ainda não exista? Identificamos aqui uma paradoxal torsão estruturante no argumento rousseauiano, na medida em que parece o nosso autor tomar o efeito como o pressuposto da causa. Mas esse paradoxo não é estranho ao próprio Rousseau, que em certa passagem parece nos adverti-lo:

O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. Mas, como as regulamentarão? Será por um comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político dispõe de um órgão para enunciar suas vontades? Quem lhe dará a previsão necessária para constituir e publicar antecipadamente os atos relativos a tais vontades? Ou como as manifestaria em caso de urgência? *Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, cumpriria por si mesma empresa tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação?* O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa,

mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos (ROUSSEAU, 1978b, p. 56).

E para resolver esse paradoxo, Rousseau nos apresenta um segundo, que indicará, na inversão da *unidade genérica do soberano em singularidade absoluta*, a figura do legislador, um *homem extraordinário no Estado*, que conduz sem violência e persuade sem convencer. Possuindo uma autoridade de outra ordem, o legislador, tal como um demiurgo entre os homens, sem entrar em sua constituição, constitui a república¹⁹ enquanto Estado dirigido por leis. Intervindo na fundação do político, não se circunscreverá pelos limites do Estado, pois ao estar pronunciando-as, não poderá se por em submissão às leis. Interessante personagem, que se voltando para o pacto fundador, subtrai-se de seus efeitos. Nos termos de Alain Badiou, o legislador é uma “vanguarda interveniente” (BADIOU, 1996, p. 275), pois ao se dirigir aos fundamentos do contrato, intervirá nas sortes da política, propondo-a, doravante, enquanto relação de mútua fidelidade entre os cidadãos, a um só tempo, fundantes da e fundados pela vontade geral.

E é por dispor dessas condições e capacidades extraordinárias que ao legislador se destinará o desafio fundamental da transformação antropológica do homem de indivíduo a cidadão.

Aquele que ousa empreender a instituição do povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral.

¹⁹ Entre os pensadores clássicos da filosofia política, Rousseau talvez seja aquele que mais engrossou fileiras na defesa do viés republicano enquanto forma por excelência de organização da vida política. Entendendo-a mais como um princípio de estruturação do político emanado por leis legítimas, é interessante percebermos que para ele o tema da República não se confunde com as discussões em torno das formas de administração governamental. Assim, republicano é o nome de todo governo legítimo. Em uma nota de rodapé ao contrato, Rousseau nos esclarece a utilização que faz do termo república. “Por esta palavra não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então, a própria monarquia é republicana” (ROUSSEAU, 1978b, p. 55).

Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir (ROUSSEAU, 1978b, p. 57).

Percebemos, assim, que mais do que pretender resolver os procedimentos que operarão no processo de passagem do estado de liberdade natural para o estado de *livre obediência* civil (são palavras de Rousseau: *como esta mudança se fez? Ignoro-a*), o elemento central das proposições rousseauianas está em indicar como essa mudança se faz legítima, no sentido em que a legitimidade circunscreveria os limites de existência da política. Assim, ao examinar os requisitos de legitimidade do político enquanto espaço de afirmação da liberdade e da igualdade civil articulados com os móveis solidários da vontade geral, nosso autor está a descortinar o verdadeiro ser da política enquanto tradução do ato através do qual *um povo é um povo*.

Inaugurado e mantido por uma convenção que se reatualiza na ação interveniente do legislador, o corpo político rousseauiano, definido em torno da noção do povo, revela-se como uma arquitetura ciclópica, mas ao mesmo tempo frágil, pois sendo um evento supranatural produzido por homens que não se identificam com a chave do *zoom politikom* haverá de ter sempre em sua borda o risco da dissolução. Por essa razão, menos do que o enérgico poder de um Estado externo aos homens, tal como em Hobbes, em Rousseau as leis ganham relevância e dignidade ímpar, pois apenas através delas logra-se a esperança de se estabelecer uma identificação entre o homem, visto como cidadão, e o Estado, frágil obra da humanidade coletiva. Na percepção de sua fragilidade – operação que somente é possível àqueles que contemplam o abismo, e Rousseau o fez ao dar ar de presença ao imaginário – o político enraíza a sua força, propondo as leis não como artifícios que acantonam e impelem a simples obediência, mas sim como princípio ontologicamente produtivo que, ao tempo em que se enuncia, cria os cidadãos a quem dirigirá seu apelo.

Aqui, o recurso à abstração é total, pois é apenas por seu *medius* que Rousseau operará o deslocamento entre os interesses privados e os cânones coletivos da vontade geral. A igualdade sobre a qual se funda o político, em oposição à desigualdade real que

conduziu à guerra intestina no contexto pré-político, é exclusivamente jurídica. É a lei que nos iguala, e não a propriedade. Sobre esse ponto, Alejandra Ciriza nos esclarece em uma visada crítica:

A colocação do direito e da igualdade política marcada por uma profunda ilusão de racionalidade e consenso livre, mas isso ao preço da exclusão dos sujeitos reais, de suas desigualdades efetivas, no coração do contrato social possibilita, indubitavelmente, a fundação de uma ordem social, de seus corpos considerados aos efeitos da construção do acordo como se fossem corpos incorpóreos (CIRIZA apud BORON, 2006, p. 93).

Nesse sentido, o contrato, enquanto operação na qual *um povo se faz um povo*, pressupõe ficções orientadas à juridificação da ordem política. Ficções não só de origem, como as que remontam às quimeras de uma situação primitiva – doravante instituída como coordenada reguladora de nossos avanços e padrão de mensuração de nossos vícios –, mas também ficções que autorizam a transfiguração do homem concreto em cidadão abstrato e, como tal, possibilitam a substituição do corpo real da multidão de homens pela figura hipostasiada do povo unitário. Nesse sentido, o contrato se estabelece, necessariamente, sobre a abstração homogeneizante que, renunciando ao corpo real da multidão de homens, avança sobre o corpo político do povo abstrato.

Reconfigurando os desenhos do mundo político, através da abstração, Rousseau nos apresenta o eixo no qual operacionalizará a articulação entre uma concepção radical e imediata da ação coletiva dos homens enquanto agentes constituintes da realidade e o campo de afirmação de um poder soberano transcendental, formal e abstrato. Será por meio desse expediente que nosso autor nos proporá uma teoria geral do governo, na qual o tema da soberania popular dispensará o tema da democracia.

A concepção que Rousseau nos apresenta de governo é a de um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, o qual se encarregaria tanto da execução das leis quanto da manutenção da liberdade civil e política. Nesse sentido, o governo não se confundiria nem com o soberano, de quem os governantes seriam apenas funcionários, nem, tampouco, com o Estado, pois ao passo que este existe em razão de si mesmo, o governo existiria apenas em razão do soberano. Assim, como instância intermediária entre o *povo* enquanto ente soberano da proposição legislativa e o *povo* enquanto obediente súdito dos marcos legais, o governo se definiria como o centro dinâmico de

uma equação em que a potência que o soberano a ele confere deve ser proporcional ao poder que mobiliza para gerenciar os assuntos do estado. No campo dos possíveis resultados dessa operação, encontraríamos o rol de tipologias de governo – monárquico, aristocrático, democrático ou misto.

Nesse sentido, ao entender as formas de governo como dimensão representativa do soberano, Rousseau logra um terreno para instituir um hábil golpe argumentativo: por um lado, enquanto protagonista do processo de fundação e legislação da sociedade política, é o povo o personagem a encarnar o espírito da absoluta soberania política. Por outro, a sua participação nos assuntos cotidianos da vida política encontra-se relativizada, na indicação rousseauiana que aponta a democracia como forma de governo mais adequada aos deuses do que aos homens. Ou seja, no paradoxo rousseauiano, por um lado, o povo se faz soberano na medida em que, participando do processo legal de constituição da realidade, eleva a sua vontade, ou razão de ser, à categoria de vontade geral. Por outro, e justamente para manter viva a vontade geral e preservá-la da contaminação dos interesses particulares, mostra-se desejável que o povo, seja em sua inteireza ou em seu maior número, não governe, estando assim dispensado da participação efetiva na execução de sua soberania.

Percebe-se, então, que a representação, enquanto uma abstração formal, desempenha um papel fundamental no interior da arquitetura política rousseauiana. Atravessando a multidão dos homens, fá-los povo. Recortando os vícios privados, reconfigura-os em termos de virtudes públicas. Enlaçando as vontades particulares dos muitos, sintetiza-as em vontade geral. E, assim, a partir do corte introduzido pela figura do governo, liga os homens à soberania para, concomitantemente, de sua execução os apartar. Operando em todos os níveis da obra, a representação, a um só tempo, aproxima e afasta, associa e separa, alavanca empoderamentos e demarca campos de sujeição. E nesse paradoxo, mediado pela abstração, vida e obra parecem se imbricar, pois – homem de seu tempo – não poderia Rousseau deixar furtar-se ao tema da democracia, mas também não poderia deixar de sobre ela nutrir receios. E nesse sentido seus escritos são exemplares: propondo a república enquanto *princípio* de constituição do político e a democracia enquanto uma *forma* – entre outras – de gestão governamental, pelo crivo representativo, Rousseau articula essas duas dimensões em uma estrutura que ao tempo em que garante pequenas doses de governo popular, também se alinha em proteger o político dos perigos potencialmente circunscritos pela democracia absoluta.

Por encampar o tema da república ao invés do da democracia – em grande medida tomando-os como dimensões antagônicas – o foco rousseauiano incidirá mais nas formas através das quais as diversas forças que operam no jogo de constituição do real se neutralizam do que na exploração das possibilidades que essas forças encontrariam para entre si comporem-se. Por essa razão, o tema central em Rousseau será o da unidade e não o do pluralismo. Ao propor a figura do povo enquanto encarnação da vontade geral, Rousseau é categórico em afirmar que sua soberania só se mantém ao preço de sua unificação. Assim, o processo no qual um povo se faz um povo pressupõe perspectivas unidimensionais e falas em uníssono. A diferença é inimiga do povo, pois afeta a estabilidade formal. Se por meio de uma abstração transcendental o povo se inaugura como personagem a representar a dimensão multitudinal dos homens de outrora, ela somente o faz ao decantar a pluralidade, para ressignificá-la em unidade. Destarte, se o povo é a ideia que soluciona transcendental e representativamente a multidão de homens, por seu turno, a figura polimórfica da multidão é a presença que eterna e imanentemente perturbará a coesão monomórfica do corpo político soberano. Mais uma vez, enquanto invenção frágil da humanidade coletiva, o político dialogará em suas bordas com a crise. De tal forma que não nos parece exagero identificarmos que, apesar das insistências rousseauianas em sentido contrário, a noção de soberania carregaria em si um forte traço de representação, pois, distinta da vontade de todos – signo da expressão plural da sociedade – a vontade geral, ao se definir enquanto uma síntese transcendental, se ligaria à primeira, mas também dela se distinguiria. Com efeito, através do mecanismo da representação, a imaginação rousseauiana encontra seu paradoxo maior ao submeter a efetivação do governo de todos aos marcos políticos, jurídicos e simbólicos do governo de um só.

* * *

Partindo de concepções distintas acerca da natureza humana e dos expedientes socializadores por ela engendrados, é comum encontrarmos na literatura a contraposição simétrica entre as obras de Hobbes e Rousseau no que se refere à abordagem acerca da gênese e do funcionamento do político. Por um lado, a natureza humana caracterizada pelo ímpeto possessivo e pelo espírito beligerante. Por outro, a natureza primária esquadrihada pela chave do perfeito equilíbrio entre mundo, desejo e movimento. Por

um lado, a guerra generalizada se faz ponto de partida e demanda a sua pacificação. Por outro, abrindo a história sob o signo da decadência, a intestina contenda se derivará da queda depravadora da humanidade e demandando, como solução, a imaginação de um novo homem. Por um lado, na figura da lei, o poder externo consolidará obediência a seres, por natureza, imprevisíveis e inquietos. Por outro, operando em dimensão interna, o poder se fará princípio de produtividade ontológica, constituindo os entes a quem a lei se dirigirá. Por um lado, o trânsito ao político mantém inalterada a estrutura antropológica do indivíduo. Por outro, o transforma radicalmente, reconfigurando-o no interior da gramática da cidadania. Por lado, a liberdade se definirá no resguardo às dimensões insondáveis do particular. Por outro, se proporá na participação dos assuntos da comunidade. Por um lado, o contrato que inaugura o político se escreverá sob a força da espada. Por outro, se legitimará pelos poderes de uma nova moralidade.

Todavia, em que pesem as diferenças quanto à abordagem teórica e o escopo político, em ambos os autores encontramos elementos que os localizariam no interior da matriz jurídica de organização da sociedade. Apesar das radicais distinções entre seus pontos de partida e seus horizontes de chegada, podemos, contudo, ao focarmos as estruturas epistemológicas que atravessam os argumentos, localizar significativos pontos de contato que terminarão por indicar similitudes em seus prognósticos sobre os destinos e sentidos do político: como pano de fundo subjacente tanto a Hobbes quanto a Rousseau, revela-se a percepção da natural inadequação humana às formas de interação e sociabilidade políticas. Em suas visadas, enquanto uma coleção de entes individuais, a multidão de homens reunidos em contextos pré-políticos estabelece entre si a dinâmica de sua socialização a partir de mecanismos ineptos para a geração de uma ordem social estável e pacífica. Fecundando a mais torpe vilania, o cenário é o da guerra intestina e fratricida. Sinônimo da sociabilidade espontânea, a crise é um horizonte indelével. Seja autorizado pelas dinâmicas da natureza ou engendrado pelos vícios sociais inerentes à dominação, o fato a se destacar é que em ambos, na ausência do artifício que introduz o político enquanto antítese solucionadora, a barbárie é quem reina absoluta.

Sobre esse ponto, com razão percebe Norberto Bobbio (1991, p. 40):

Quando Rousseau critica Hobbes, não tanto por este ter descrito o Estado de natureza como um estado de guerra, mas sim por tê-lo situado no início da história da humanidade e não num momento posterior, ele justifica sua concepção triádica (e não mais diádica) do processo histórico e, portanto, pode também sugerir a ideia de que o surgimento do novo estado é, ao mesmo tempo, um retorno ou uma

recuperação de um estado primitivo; mas ao fazer isso, não renuncia a uma das teses fundamentais do modelo de que a sociedade política nasce em antítese, e não em continuidade, ao estado precedente.

Nesse sentido, torna-se patente a percepção de que, pelo *medius* da lei, a passagem da multidão ao povo assinala a soberania a partir do signo da unidade. Sobre essa pedra de toque, o político, definido em torno de marcos jurídicos, retirará a sua legitimidade a partir da capacidade em conformar instâncias e procedimentos para um adequado desenvolvimento das forças de composição social. Assim, inaugurado por uma convenção, o político, invenção frágil da humanidade, terá sempre em seu limite a crise que ameaça o dissolver. Se o pacto dividiu águas entre a insociável sociabilidade e as formas políticas de convívio e intercâmbio social, nem por isso a barbárie se desfez em definitivo. Como o recalcado de que falava Freud em seus trabalhos de metapsicologia, sua presença é representada como aquilo que, mesmo tendo sido solucionado, pode, em qualquer momento futuro, retornar, interrompendo a estabilidade da ordem. Sob este embalo, será justamente da fragilidade do político que a lei retirará sua força. Somente por seu intermédio vigilante pode-se minimizar os riscos eminentemente postos ao político pelo horizonte intempestivo a constantemente ameaçar que a *persona una* do povo se desmantele em *dissoluta multitudo*, seja para nos devolver aos sortilégios do Estado de natureza ou para nos fazer decair aos grilhões civis do puro reino do *amour-propre*.

Isso posto, dedicaremos as linhas abaixo ao exame daquilo que, em conjunto com Gilles Deleuze, estamos propondo como uma matriz antijurídica de organização social, tentando, a partir de configuração outra para a relação entre a lei e o movimento da sociedade, vislumbrar a paisagem política por esta aberta.

* * *

2.3 Maquiavel: da *verità effettuale* à *libera libertà*

No capítulo XV d'*O príncipe*, se não o mais importante, certamente seu mais famoso escrito, Nicolau Maquiavel nos apresenta uma das mais centrais figuras argumentativas presentes em seu método de análise política. Diz-nos:

Mas, sendo minha intenção escrever algo de útil para quem por tal se interesse, pareceu-me mais conveniente ir direto à *verdade efetiva das coisas*, do que à *imaginação dos mesmos*, pois muitos conceberam repúblicas e principados jamais vistos ou conhecidos como tendo realmente existido. Em verdade, há tanta diferença de como se vive e como se deveria viver, que aquele que abandone o que se faz por aquilo que se deveria fazer, aprenderá antes o caminho de sua ruína do que o de sua preservação (MAQUIAVEL, 1979, p. 62).

Contra as concepções idealistas predominantes entre teólogos, escolásticos e moralistas que procuravam fiar a existência do político em projetos metafísicos desenhados em torno de um ideal regulador de comunidade, o pensador florentino lança as bases de seu realismo ao propor a investigação dos assuntos políticos a partir da busca por sua *verità effettuale*. Nesse caminho, Maquiavel nos apresentará a perspectiva de uma *práxis* política que, tendo por eixo dinâmico as dimensões da *ação* e do *conflito*, se articulará em torno da proposição da *liberdade*. Com efeito, ao lermos Maquiavel, procuraremos explicitar o seu radical e original projeto de pensar o político não a partir de um ideal de regulação institucional, mas sim o deslocando para o terreno no qual estabelecerá uma tensa e criativa relação com o horizonte maior da liberdade. Nessa esteira, teceremos as linhas abaixo em torno do objetivo de identificar os elementos de sua obra que nos apontem uma perspectiva do político que, longe de desprezar o conflito e a multiplicidade de interesses que atravessam o campo do *populo*, toma-os como elementos propulsores de uma linguagem política voltada ao elogio da liberdade.

Assim, dialogando no interior do campo do chamado *republican revival*, que já há algumas décadas opera em torno da obra do secretário florentino, cabe-nos dizer que, longe da ambição de querer propor uma visada inédita sobre a obra, procuraremos nos beneficiar de alguns dos debates já produzidos no interior desse campo para avançarmos em nosso argumento.

Como bem observou Ricardo Silva (2008), o atual investimento republicano em torno do pensamento de Maquiavel vem logrando forte sucesso não apenas por renovar as interpretações do autor, harmonizando, com mais fidelidade, as suas ideias ao seu contexto de florescimento, mas também porque, ao fazê-lo, encontra em sua obra um farto repositório de munição contra as perspectivas liberais postas no debate político contemporâneo.²⁰ Todavia, como em um quadro impressionista que perde a clareza de seus contornos na medida em que dele nos aproximamos, internamente, esse campo de reflexões se encontraria longe de nos oferecer uma perspectiva consensual acerca do que significaria o republicanismo de Maquiavel.

É preciso reconhecer que o consenso negativo que une os neo-republicanos contra o pensamento liberal dominante revela-se frágil tão logo é transcendido o momento da crítica do modelo liberal e se inicia o momento da afirmação do modelo republicano. Observando os diferentes enquadramentos que os neo-republicanos dão a conceitos centrais, como o conceito de liberdade, bem como seus desacordos quanto à natureza do acervo institucional adequado a uma república bem ordenada, o analista é levado à conclusão de que está tratando de uma disputa entre diferentes fórmulas políticas que recorrem à longa e multifacetada tradição republicana. No caso em apreço, esta disputa pela tradição desenrola-se de um modo ainda mais interessante, uma vez que as diferentes vertentes neo-republicanas aqui evocadas apoiam-se na obra do mesmo autor (SILVA, 2008, p. 5).

Segundo a sugestão de Silva (2008), os debates atuais em torno dos motes republicanos de Maquiavel orbitariam em torno de três vertentes principais, cada uma delas indicando, mais ou menos abertamente, determinados posicionamentos políticos e direcionamentos normativos para se pensar os modelos de organização das instituições políticas nas sociedades democráticas contemporâneas. Tendo em John Pocock seu principal expoente, a primeira vertente advogaria o núcleo do pensamento maquiaveliano em torno de um alinhamento de suas ideias com as proposições aristotélicas, o que culminaria na defesa de um ideal positivo de liberdade. Em sentido distinto, e tendo em Quentin Skinner a sua figura central, a segunda vertente, deslocando-se do ideário grego para o ideário romano, procuraria demonstrar que a

²⁰ Nessa visada em que Maquiavel se reatualiza aos dias atuais como um autor de combate, Silva (2008), em uma paródia a Quentin Skinner, provocativamente propõe que ao analisarmos o campo do *republican revival*, mais importante do que perguntarmos o que o florentino *estava fazendo* quando escrevia seus textos, seria questionarmos “o que os historiadores e teóricos neo-republicanos estão fazendo ao interpretarem a herança de Maquiavel” (SILVA, 2008, p. 4).

ideia de liberdade em Maquiavel, longe do polo positivo, melhor se coadunaria com uma definição enquanto liberdade negativa, não identificada, contudo, com a concepção liberal. Finalmente, a terceira concepção, vindo à tona a partir de trabalhos recentes de John McCormick, procurará enfatizar o elemento ferozmente democrático presente no republicanismo maquiaveliano.

Examinemos, *en passant*, os principais elementos de cada uma dessas vertentes, procurando, através deste expediente, oferecer um mapa a partir do qual possamos melhor nos guiar na interpretação da obra de Maquiavel.

Segundo os marcos da primeira linhagem interpretativa, Maquiavel teria atingido sua maturidade intelectual ao longo de seus anos de exílio, em um intenso e sistemático contato com a literatura dos clássicos gregos e também dos humanistas do renascimento italiano do século XV. Nesse período, Maquiavel iniciaria o processo no qual, ao recorrer às ideias do passado, projetaria suas concepções políticas para o futuro. Aqui, o principal legado que os clássicos da antiguidade forneceriam para o humanismo do renascimento italiano, no qual Maquiavel teria se embebido, seria a perspectiva de que apenas na participação dos assuntos públicos, os indivíduos – *qua* cidadãos – realizariam sua potencialidade humana. Conforme essa definição da vida como *vita activa et politica*, a criação do social encontraria seu fundamento no desenvolvimento de um espírito *transclassista* de devoção e sacrifício político que demarcaria o terreno da *polis* enquanto palco por excelência para a realização da virtude humana, nos móveis de um *vivere civile*. Sob essa embocadura, ganharão destaque as interpretações que o historiador neozelandês John Pocock estabelecerá acerca daquilo que originalmente denominou de momento maquiaveliano:

The ‘Machiavellian moment’ is a phrase to be interpreted in two ways. In first place, denotes the moment, and the manner, in which Machiavellian thought made its appearance. (...) In the second place, the Machiavellian moment denotes the problem itself. Is a name for the moment in conceptualized time in which the republic was seem as confronting its own temporal finitude, as attempting to remain morally and politically stable in a stream of irrational events conceived as essentially destructive of all systems of secular stability. In the language which had been developed for the purpose, this was spoken of as the confrontation of *virtue* with *fortune* and *corruption* (POCOCK, 1975, p. vii-viii)²¹

²¹ *O Momento Maquiaveliano* é uma expressão a ser interpretada de duas maneiras. A primeira denota o momento e a maneira em que o pensamento maquiaveliano fez a sua aparição. (...) no segundo, o momento maquiaveliano denota o problema em si. É o nome para o momento de conceitualização do tempo no qual a república parecia confrontar a sua própria finitude

Segundo as seminais interpretações de Pocock²², o conceito de virtude seria aquele que com mais relevo se destacaria na obra de Maquiavel. Diante de seu confronto com a fortuna – signo contingencial e indelével de caracterização dos fenômenos políticos – e a corrupção – inevitável resultado da corrosiva ação do tempo sobre os ordenamentos das estruturas políticas –, a virtude se conceberia como a capacidade tipicamente humana em responder, de modo criativo, aos reveses presentes nos insondáveis horizontes dos assuntos que tangem a natureza das coisas políticas. Todavia, segundo a percepção de Pocock, a *virtù* não deve ser entendida como um exercício puramente individual. Ao contrário, estando sob seu turno a identificação do homem com o cidadão, a virtude se definiria como exercício coletivo operado na associação dos cidadãos em favor da *res publicae*. Assim, mesmo que em sentido contrário a seus interesses particulares, a definição da virtude cívica se daria pela capacidade dos indivíduos mobilizarem suas energias acionais em conformidade com o interesse público.

É nesse ponto que Pocock, em uma leitura francamente aristotélica de Maquiavel, aponta a república – *qua politeia* – enquanto uma *estrutura de virtude* (“*structure of virtue*”), ou ainda, enquanto um *locus* no qual a realização do bem comum se afirmaria como pré-condição para a fruição de todos os outros bens. Nesse sentido, pelo móvel da virtude, os cidadãos particulares, ao agirem em nome do bem público, realizariam sua própria essência universal. Sobre esse ponto, Pocock (1975, p. 68) nos esclarece:

temporal, como tentativa de permanecer moral e politicamente estável em um fluxo de eventos irracionais concebidos como essencialmente destrutivo de todos os sistemas da estabilidade secular. Na linguagem desenvolvida para este propósito, isso foi dito como a confrontação da *virtude* com a *fortuna* e *corrupção*. (Livre tradução nossa).

²² Uma terceira dimensão que Pocock tentará abarcar sob o conceito de *momento maquiaveliano*, e a qual destinará toda a segunda parte de seu livro, será a de sua continuidade histórica. Segundo Pocock, os ideais republicanos vicejados no contexto do renascimento florentino desdobraram-se em um processo de autoconsciência histórica que comporia o percurso do pensamento ocidental do cristianismo medieval até os momentos decisivos de conformação do mundo moderno. Nesse sentido, conceitos como o de equilíbrio entre poderes governamentais, as dinâmicas entre a *virtù* e a corrupção e o papel do exército e da propriedade na formação da personalidade cívica, dilataram-se no tempo e se fizeram presentes, enquanto uma linguagem política viva, tanto nos debates entre os revolucionários ingleses do século XVII, encontrando uma síntese especial na figura de James Harrington, quanto nos séculos XVIII e XIX entre os principais personagens do federalismo norte-americano.

But all citizens were not identical; they were alike *qua* citizens and universal beings, but they were dissimilar as particular beings; each had his own priorities as regards the particular goods which he might elect to pursue, and each found himself banded in particular categories with those who shared one, some, or all of his priorities. The *polis* thus faced a problem in allocating priorities, in determining what particular goods should be enjoyed at a particular time by those who had given them priority, and though the determination of this problem was plainly the task of citizenship, Aristotle did not think that the individual as citizen, engaged in the universal activity of pursuing and distributing the common good, should be considered out of relation with the same individual engaged in the particular activity of pursuing and enjoying the particular goods he preferred. *Since it was the definition of the citizen that he both ruled and was ruled, the activity of ruling must be coupled with the activity in respect of which he was ruled. Universal and particular met in the same man, and if the citizen assumed a particular social personality as a result of pursuing, enjoying and excelling in the attainment of the particular values he preferred, this must modify his capacity to engage in the universal activity of making decisions aimed at distributing the common good. The problem confronting the polis now became that of distributing the particular exercise of this universal function in a way related to the diversity of social personality which the citizens displayed as a result of their individual value-priorities* [grifo nosso].²³

Nessa visada, sob os auspícios da *estrutura da virtude* republicana, espaço de síntese entre o particular e o universal a partir da ação do cidadão na *polis*, Maquiavel centraria sua preocupação em propor uma ordem institucional apta a gerar, no campo

²³ Mas todos os cidadãos não eram idênticos; se assemelhavam *qua* cidadãos e seres universais, mas eram diferentes como seres particulares; cada um tinha suas próprias prioridades no que diz respeito aos bens particulares que escolhia poder perseguir, e, assim, encontravam-se em categorias específicas com quem compartilhavam uma, algumas ou todas de suas prioridades. Assim, a *polis* se encontrou face ao problema de alocar as prioridades, determinando quais bens particulares, e em qual momento, poderiam ser desfrutados por aqueles que lhes tinha dado prioridade, embora a determinação desse problema fosse claramente tarefa dos cidadãos. Aristóteles não acreditava que o indivíduo enquanto cidadão, engajado na atividade universal de buscar e distribuir o bem comum, devesse ser considerado fora da relação com o mesmo indivíduo envolvido na atividade particular de buscar e desfrutar dos bens particulares que eles preferiam. Desde a definição do cidadão enquanto quem governa e é governado, a atividade dirigente conjuga-se com a atividade em relação ao qual ele é subordinado. Universal e particular se encontraram no mesmo homem e, se o cidadão assume uma personalidade social particular como resultado de busca, desfrutando e se destacando na realização dos valores particulares que ele preferia, esta deve modificar a sua capacidade de se engajar na atividade universal de tomar decisões destinadas a distribuir o bem comum. O problema agora enfrentado pela *polis* se tornou o da distribuição do exercício particular desta função universal em uma forma relacionada com a diversidade da personalidade social que os cidadãos exibiam como resultado de seus valores individuais prioritários (Livre tradução nossa).

público, um equilíbrio entre as prioridades dos diversos setores sociais. Assim, por intermédio de uma estrutura institucional mista, a boa ordem de governo seria aquela na qual nenhum setor social poderia se sobrepor aos interesses dos demais, nem tampouco deles prescindir. É nesse ponto que Pocock identifica a importância que o tema da *cidadania militar* ocuparia no pensamento maquiaveliano, por ser justamente através da mobilização desse expediente que poderíamos visualizar a passagem da massa popular à uma comunidade de cidadãos ativos. Estando confiada ao povo a “guarda da liberdade” em uma república expansiva, como no exemplar caso romano, o patriótico ato de defesa dos bens comuns seria visto como um adequado vetor para a generalização, junto ao cidadão comum, dos elementos de socialização com a cultura cívica necessariamente requerida para a estável perpetuação da boa ordem republicana.²⁴ Assim sendo, encontramos, aqui, o alfa e o ômega do enraizamento daquilo que a teoria política moderna fará conhecido sob o conceito de *liberdade positiva*.

É em reconhecimento às veredas abertas a partir das interpretações ofertadas por Pocock, que a segunda vertente de interpretação do legado republicano de Maquiavel se desenvolverá, tendo em Quentin Skinner o seu principal expoente.

Skinner vem recuperando a tradição republicana em moldes distintos daqueles propostos por Baron e Pocock, apresentando sua interpretação como extensiva ao pensamento de Maquiavel. Para Skinner, o renascimento do republicanismo nos primórdios da modernidade deveu-se mais à recuperação de moralistas romanos como Cícero e Salustio do que à retomada da concepção aristotélica das virtudes cívicas. É certo que nos estudos de Baron e Pocock os referidos pensadores romanos aparecem recorrentemente. Contudo, eles aparecem como seguidores da concepção aristotélica de cidadania. O que Skinner sustenta é que o republicanismo romano, embora não alheio à concepção grega de cidadania, deve ser pensado como uma tradição intelectual e política independente. Se na interpretação cívico-humanista o centro das atenções era a noção de virtude cívica, na interpretação neo-romana de Skinner o foco de análise desloca-se para a arquitetura institucional do Estado (SILVA, 2008, p. 15).

Esse deslocamento, proposto por Skinner, demandará uma redefinição acerca das bases implicadas na concepção de liberdade. Procurando minimizar as consequências comunitaristas advindas do foco no modelo neo-ateniense, Skinner lançará mão de uma perspectiva polêmica ao propor que, ao falar em liberdade, o pensador florentino tinha

²⁴ Dedicaremos, na sequência do texto, espaço para abordarmos, de forma mais paciente, a relação proposta por Maquiavel entre cidadania militar, cultura cívica e liberdade.

em mente as suas circunscrições negativas. Conforme essa visada, a liberdade desfrutada tanto por agentes coletivos quanto individuais se definiria pela possibilidade de ambos perseguirem os fins por eles mesmos escolhidos. Nesse sentido, ser livre seria fundamentalmente o estado daquele que, ao agir, não se encontra constrangido pelo livre concurso de nenhum outro agente, podendo, justamente por isso, conduzir-se segundo sua própria vontade e julgamento. Todavia, há que se destacar que, ao operar esse deslocamento, Skinner não pretende, contudo, identificar a visão de liberdade negativa em Maquiavel com as encontradas na moderna concepção liberal atomista, sendo enfático em afirmar que a realização da liberdade dos particulares somente pode vicejar em uma comunidade de homens livres, logo, em um contexto no qual a liberdade individual não exclua a liberdade política.²⁵

Segundo Skinner, no contexto do humanismo cívico, o republicanismo de Maquiavel teria cores heterodoxas, pois suas perspectivas introduziriam uma série de inovações que acabariam por distingui-lo do republicanismo clássico. Entre essas, a que mais fortemente teria marcado o caráter *sui generis* de suas ideias seria o elogio dedicado ao papel dos conflitos sociais na ordem republicana. Contra a tendência dos humanistas em enxergarem os conflitos sociais como fonte de ameaça à liberdade coletiva e à ordem pública, ao analisar a história de Roma, Maquiavel os apropria como fator causal do aperfeiçoamento das instituições políticas e, portanto, enquanto força motriz de alargamento das liberdades. E esse é um ponto central para a abordagem skinneriana, que estabelecerá o cerne do republicanismo maquiaveliano no estabelecimento de um circuito no qual os conflitos resultariam em boas leis e estas, por sua vez, resultariam na ampliação da liberdade. Assim, Skinner inclina-se a ver em Maquiavel o apelo a certa ordem institucional que seja capaz de conter, ou no mínimo neutralizar, os riscos da degeneração dos conflitos em tendências à corrupção. Nesse sentido, repousaria sobre os ordenamentos constitucionais da república a dupla, mas complementar, função de conter os comportamentos corruptos e de induzir a comportamentos virtuosos advindos de um *conflito bem compreendido*.

²⁵ Sobre esse ponto, Silva identifica um movimento duplo em Skinner: “por um lado, contra os modelos liberais, Skinner afirma que a postulação de uma completa desvinculação entre liberdade individual e liberdade política representa uma grave falha de racionalidade. Seria como desejar os fins sem recorrer aos meios. Contra os modelos comunitaristas, por outro lado, Skinner afirma que a participação política é precisamente um meio, um instrumento da liberdade, não a própria liberdade. Em relação à liberdade, a participação política seria um valor instrumental, não um valor intrínseco, como quer o modelo neo-ateniense.” (SILVA, 2008, p. 16).

Por um lado, as leis republicanas bloqueiam a tendência à corrupção dos setores sociais mediante a promoção do equilíbrio de poder entre tais setores. Na medida em que o povo e as elites, com seus diferentes humores, estivessem adequadamente representados nas instituições do Estado republicano, cada um desses setores tenderia a exercer uma espécie de vigilância sobre o outro. Como seus respectivos humores são não apenas diferentes, mas também antagônicos, a vigilância mútua tenderia a servir de antídoto à ociosidade do povo e a arrogância das elites. Por outro lado, a lei também teria a função de canalizar o comportamento dos cidadãos para atividades conducentes à realização do bem comum. Num sentido, [Skinner] recupera aqui a tese de Rousseau de que os cidadãos devem ser *forçados a ser livres* (SILVA, 2008, p. 20).

A luz dessa interpretação, fica-nos patente que a abordagem republicana de Skinner termina por desaguar em um apelo juridicizante das relações políticas, pois se o silêncio da lei corroboraria a tendência dos diversos setores sociais à corrupção, sobre as instituições republicanas se depositariam os votos para a canalização e a condução, em equilíbrio, das contendas que atravessam o tecido social, lançando-as, assim, do terreno dos vícios ao campo público das virtudes.

Finalmente, como uma espécie de radicalização do ponto neorrepublicano, encontramos a terceira vertente de interpretação dos sentidos do republicanismo maquiaveliano. Essa vertente vem sendo vocalizada pelos recentes trabalhos empreendidos recente por John McCormick. Segundo esse intérprete, tanto as abordagens propostas por Pocock quanto as oferecidas por Skinner mostram-se insatisfatórias para pensarmos o núcleo central da problemática maquiaveliana, pois ambas compreenderiam mal a sociologia dos conflitos de Maquiavel, o que resultaria em uma leitura superficial, e, no limite, equivocada, das implicações constitucionais trazidas à baila por sua concepção de liberdade. Segundo McCormick (2003), essa má compreensão teria raízes em uma certa uma tendência aristocrática – não apenas exclusiva aos historiadores de Cambridge – vigente no movimento de retorno ao republicanismo, que seria fortemente estranha e não faria jus à natureza essencialmente democrática presente no ideário político de Maquiavel.

I conclude by summarizing how Cambridge scholars tend to interpret Machiavelli in ways that artificially emphasize his conformity with conventional republicanism: they underspecify class conflict in his theory with the result that they ignore the institutional

means by which the people rendered elites responsive and held them to account; Cambridge scholars associate animated popular participation in Machiavelli's thought primarily with military conquest as opposed to domestic politics; they inappropriately equate his criticisms of the nobility with those of the people thereby undermining the prominent role that Machiavelli assigns to the people as "guardians of liberty"; they focus on his abstract definitions of liberty at the expense of Machiavelli's specific policy recommendations for how to maintain it; Cambridge scholars use Machiavelli to formulate a definition of liberty that is opposed to political oppression of various kinds but that is actually weak with respect to social domination; and they remain largely silent on the kind of domestic domination of the people by elites that was fully consonant with republican theory and very often perpetrated in republican practice (McCormick, 2003, p. 636).²⁶

A crítica que McCormick dirige aos estudiosos de Cambridge reside no fato de – ao analisarem, no interior da obra do florentino, o papel desempenhado pelos conflitos sociais na manutenção da liberdade – tenderem a nivelar como idênticas as contribuições dos respectivos setores em litígio. Sob esta perspectiva, seus estudos se inclinariam a visualizar, sob o prisma do equilíbrio, o jogo entre os diferentes humores postos em interação na vida da república, jogo que terminaria por encontrar seu ponto *optimum* nas leis e nas instituições. Assim, segundo McCormick (2003), mais do que se dirigir às fontes de uma conflituosidade bem-compreendida, o que o exame de Maquiavel nos revelaria seria a disputa entre segmentos sociais irreconciliáveis no campo dos interesses e assimétricos no campo da força. Se o que definiria os *grandi* seria a irrefreável ambição de seu projeto dominador e expansionista, o *populo* se definiria pelo desejo de não ser dominado, o que os inclinaria a mobilizar todos os

²⁶ Concluo, resumindo como os estudiosos de Cambridge inclinam-se a interpretar Maquiavel de forma a enfatizar artificialmente a sua conformidade com o republicanismo convencional: especificam insatisfatoriamente o conflito de classes, em sua teoria, resultando por ignorar os meios institucionais através dos quais o povo tornou as elites responsivas, forçando-as a prestarem contas; os estudiosos de Cambridge associam a animação da participação popular no pensamento maquiaveliano, primeiramente, com conquista militar em oposição às políticas domésticas; de maneira pouco apropriada, igualam suas críticas à nobreza com as críticas ao povo, comprometendo, assim, o papel proeminente que Maquiavel atribui ao povo como “guardiões da liberdade”; concentram em suas definições abstratas de liberdade as expensas de recomendações de políticas específicas de Maquiavel sobre como mantê-la; os estudiosos de Cambridge usam Maquiavel para formular a definição de liberdade que é oposta à opressão política de vários tipos, mas que é atualmente frágil com respeito à dominação social; e eles permanecem em grande parte em silêncio sobre as formas de dominação doméstica do povo pelas elite, que foram totalmente consonantes com a teoria republicana e, muitas vezes, perpetradas na prática republicana (Livre tradução nossa).

meios e recursos para, na medida do possível, manter sob controle a sanha das elites. Por essa via, McCormick (2003), ao analisar em especial o papel político desempenhado pela instituição pública do *Tribunato*, identifica na ferocidade do povo em controlar as elites, o desenvolvimento de níveis de *accountability*, que nos indicariam as tendências pró-plebéias de Maquiavel, como também nos autorizariam a enraizar sua obra no interior do campo democrático.

Traçados os contornos do mapa a partir do qual o debate contemporâneo vem procurando reabilitar os conteúdos republicanos presentes na filosofia política de Maquiavel, propomos lançar algumas breves interpretações sobre sua obra, tentando, a partir de sua filosofia da ação, compreender o papel, por ele destinado, da relação entre os conflitos sociais e a liberdade. Ao longo deste percurso, tentaremos visualizar em Maquiavel o descortinar de uma arquitetura política que, distinta dos cânones programáticos da matriz jurídica, teria no movimento espontâneo de composição das forças sociais o seu principal vetor, podendo, por tal razão, a esse movimento subordinar o campo da legislação.

Sob orientação do professor Cícero Araújo, em tese recentemente defendida no interior do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo, Jean Gabriel Castro da Costa (2010) aponta a necessidade de pensarmos Maquiavel a partir de uma filiação com o horizonte da cultura trágica grega pré-socrática. Acreditamos, junto com Jean Costa, que essa perspectiva possa nos apresentar uma via fecunda para, deslocando-nos do debate entre o *comunitarismo* das interpretações dos neoatenienses e o *institucionalismo* das abordagens neorromanas, apreciarmos a radicalidade do pensamento político de Maquiavel em uma original articulação entre ação política, liberdade e conflito social.

Buscando, em poetas como Homero e Hesíodo, referências do universo cosmológico da religião pagã, em sua investigação, Jean Castro salienta alguns aspectos marcantes e estruturais de organização da cultura trágica antiga. É assim que, iniciando seu argumento, nos chama atenção para a compreensão da importância de que, no interior da cosmogonia grega, o universo teria se criado em torno de quatro deuses²⁷

²⁷ Sobre o evento cosmogônico, oferece-nos Hesíodo um belo retrato em linhas na *Teogonia*: “Sim bem primeiro nasceu Caos / depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, / e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, / e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade. Do Caos Érebo e Noite negra nasceram. / Da Noite aliás Éter e Dia nasceram, gerou-os fecundada unida

que, interagindo entre si, como em um jogo, estabeleceriam os contornos cosmológicos da realidade. Primogênito, Caos permaneceria soberano em seu poder mesmo após o nascimento dos demais e, enquanto deus intempestivo e avesso à lógica da ordenação cosmológica, continuando a reinar nas recônditas profundezas do mundo, irrompendo, vez ou outra, a superfície para, pondo ao chão das mais belas paisagens ao mais justo dos homens, desconcertá-la, seja na forma de catástrofes súbitas, acidentes involuntários ou pestes danosas. Assim, desprovendo o cosmos de sua previsibilidade plena, Caos, com a fúria significativa de seu *acaso*, relativizaria a *necessidade* dos eventos regulares e inevitáveis (nascimento, morte, corrupção de todas as coisas, etc.), propondo o desenrolar da realidade enquanto um movimento alheio a qualquer horizonte de finalidade última ou de justa redenção transcendental. Sob esse registro, o real, enquanto movimento *en train de se faire*, se definiria sob um fluxo sem *telos*²⁸ e, portanto, estranho a qualquer pretensão unidimensional de verdade.

Diante deste cenário, não encontrando conforto pacificador em fugas ao transcendente, a cultura trágica se caracterizaria por uma percepção do tempo enquanto processo de negociação existencial com o abismo.²⁹ Seja em termos de bem, bom, belo,

a Érebos em amor. / Terra primeiro pariu igual a si mesma Céu constelado, para cercá-la toda ao redor e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre. / Pariu altas Montanhas, belos abrigos das Deusas ninfas que moram nas montanhas frondosas./ E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas o Mar, sem o desejoso amor./ Depois pariu do coito com Céu: Oceano de fundos remoinhos e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto e Téia e Réia e Têmis e Memória e Febe de áurea coroa e Tétis amorosa./ E após com ótimas armas Crono de curvo pensar, filho o mais terrível: detestou o florescente pai”. (HESÍODO, 1995, p. 111).

²⁸ Acerca dessa dimensão, são exemplares alguns fragmentos de Heráclito: “O mesmo é vivo e morto, acordado e adormecido, novo e velho, pois estes, modificando-se, são aqueles e, novamente, aqueles, modificando-se, são estes” (Fragmento XLII); “Transmutando-se, repousa” (Fragmento XLIII); “Nos mesmos rios entramos, somos e não somos” (Fragmento XLIX); “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio” (Fragmento L); “Aos que entram nos mesmos rios, afluem outras e outras águas. E os vapores exalam do úmido” (Fragmento LI); “Recordar-se também do que esquece por onde passa o caminho” (Fragmento CIII); “O tempo é criança brincando, jogando: reinado da criança” (Fragmento CXXXI)”. (COSTA, 2002, p. 204 -218).

²⁹ Sobre esse aspecto da cultura grega, em um belo artigo ao jornal Folha de São Paulo, de 29 de fevereiro de 2001, intitulado *A descoberta do Abismo*, Cornelius Castoriadis nos diz: “A experiência – ou afirmação ontológico-afetiva dos gregos – é a descoberta, o desencobrimento do Abismo; certamente reside aí o ‘núcleo’ da ruptura e, sem dúvida nenhuma, sua significação absoluta, transistórica, seu caráter de verdade doravante eterna. Aqui, a humanidade sobe em seus próprios ombros para olhar mais além de si mesma e olhar-se a si mesma, constatar sua inexistência – e se põe a fazer e a se fazer. Banalidade que convém repetir com força porque constantemente esquecida e recoberta: a Grécia é primeiro e antes de tudo uma cultura trágica. As pastorais ocidentais imputadas à Grécia nos séculos XVII e XVIII assim como os comentários profundos de Heidegger coincidem, desse ponto de vista. [...] O que faz a Grécia não é a medida e a harmonia nem uma evidência da verdade como ‘desvelamento’. O que faz a

ou justo, ao considerarmos a ausência de qualquer fundamento último a reger e significar aquilo que *é*, deparamo-nos com a imagem de um cenário de composição social estruturado em torno do mais radical *pluralismo*.³⁰ Nesse sentido, a dimensão da tragédia vicejará ao refletir, especularmente, no campo da cultura, as dinâmicas de uma paisagem social que, atravessada por conflitos e disputas, dispensará a sua redução em denominadores morais que, de forma maniqueísta, pudessem assinar o fato do pluralismo em torno de um jogo entre o *bem e o mal*. Longe da redução maniqueísta, o que encontramos é um cenário muitas das vezes operado em torno da confrontação de juízos éticos condicionais – como aquele desenhado por Sófocles ao confrontar as razões de Antígona com as de Creonte – em que o gládio se dá entre polos igualmente justos, em uma disputa digna do *direito* contra o *direito*, ou ainda do *certo* contra o *certo* ou do *bem* contra o *bem*.

Nesse contexto, no qual aquilo que *existe*, existe naturalmente no fluxo de seu *sendo*, o conflito se mostrará enquanto dimensão criativa de um mundo plural, pois por seu intermédio, não apenas manifesta a condição plural da humanidade, como também a mantém e a reatualiza, na medida em que, pelo expediente agonístico, encontramos uma chave para minimizar os riscos da dominação de um único ponto de vista. O conflito produziria, dessa forma, a abertura da realidade a uma tensão produtiva. Assim, nessa arena ontológica e esteticamente conflitiva, a melhor medida para uma vontade será revelada por outra vontade igualmente forte e a ela contraditória.

Grécia é a questão do não-sentido e do não-ser. Isso é dito claramente desde a origem – mesmo se os ouvidos tapados dos modernos não podem ouvi-lo ou somente o ouvem por meio de suas consolações judaico-cristãs ou de seu correio sentimental filosófico. A experiência fundamental grega é o desvelamento, não do ser e do sentido, mas do não-sentido irremediável. Anaximandro o diz, e em vão se glosaria eruditamente a frase para obscurecer sua significação: o simples existir é ‘adikia’, ‘injustiça’, desmedida, violência. Pelo simples fato de existirmos, ultrajamos a ordem do ser – que é portanto, do mesmo modo, essencialmente ordem do não-ser. E diante disso não há recurso algum, nenhuma ‘consolação’ possível. A mó da ‘diké’ [Justiça] impessoal esmaga, incansavelmente, tudo o que vem a ser. [...] Mas esse primeiro fundamento já contém um outro componente decisivo dessa apreensão imaginária do mundo: a universalidade. Sabemo-lo, mas Hannah Arendt fez bem em nos lembrar: na ‘Ilíada’, não há nenhum privilégio dos gregos em relação aos troianos e, na verdade, o herói mais humano, o mais comovente, é Heitor, e não Aquiles – Heitor que sofre um destino radicalmente injusto e é enganado por uma deusa (não qualquer uma: Atena) no momento mesmo em que vai morrer.” (CASTORIADIS, 2004).

³⁰ Ao escrever sobre Nietzsche, o mais trágico entre os pensadores modernos, Deleuze nos diz que “A afirmação múltipla ou pluralista da existência é a essência do trágico.” (DELEUZE, 2001, p. 28).

Para tanto, como se sabe, os gregos promoviam espaços para a disputa em diversas esferas: competições esportivas, competições artísticas de diversos tipos, disputas em forma de diálogo no centro das peças teatrais, disputas políticas na *Ágora*, onde a palavra era um importante instrumento de disputa que faria emergir líderes talentosos para a pátria. Nietzsche interpreta a instituição do ostracismo como um instituto destinado a garantir a manutenção da disputa política. Quando um cidadão adquiria proeminência exagerada de modo a adquirir poder suficiente para obter a tirania e encerrar a disputa, ao eliminar os adversários, havia a possibilidade de condená-lo ao ostracismo. Nietzsche cita o exemplo dos efésios que ao banirem Hermodoro, teriam dito: Entre nós ninguém deve ser melhor; se alguém o for, todavia, então que seja em outra parte e na companhia de outros (COSTA, 2010, p. 40).

Nessa chave positiva, o conflito é em si mesmo visto como fonte de racionalidade social. Longe de algo deletério ou corruptor a ser superado, em seu próprio movimento o conflito apresenta a sua razão de ser, pois, guardião da multiplicidade, afasta os riscos tirânicos do domínio de um só, instituindo, doravante, as bases de proteção ao florescimento do pluralismo. Num universo sem o porto seguro e sem a cúmplice estabilidade do transcendente, a arena do conflito se converte em uma zona de promoção de equilíbrio para um mundo, por definição, instável.

Despedindo-se da noção de verdade última das coisas, os partícipes desse universo entendem a si mesmos em sua própria limitação, estando a eles vedado o pleno conhecimento de suas ações e o controle das consequências de seus atos. Estranho a ideia daquilo que modernamente conhecemos como *ego*, o indivíduo antigo não se define como o centro de suas decisões, mas, longe disso, vê-se conformado pelo eterno jogo entre *ethos* (forças internas a ele e que, lidas no registro da *physis*, repercutem em suas ações) e *daimon* (forças externas e que afetam seu destino). Sobre este terreno, encontramos a dignidade do tema da ação em sua correlação com o horizonte da liberdade. Pois, mais do que a resultante de uma escolha racional que teria por fundamento o livre arbítrio, a ação aqui é vista como a afirmação da necessidade primeira que implica na própria afirmação da vida e do valor do indivíduo que age. Corajoso enfrentamento ao destino, antes de tudo e acima de qualquer coisa, a ação se define enquanto ato de necessidade ontológica. E sendo o destino insondável, a ação carrega consigo, intrinsecamente, o valor de um salto no escuro através do qual se estabelece o flerte com o abismo da existência, tentando sobre ele alçar uma ponte para o futuro. E nesse caminhar entre brumas, o agir se define como a via, por excelência,

para a experimentação e afirmação da liberdade. Como nos mostram as páginas das tragédias gregas, o verdadeiro herói não é aquele que necessariamente ganha, mas sim aquele que, agindo, necessariamente, enfrenta seu destino e, ainda que venha a cair, vai ao chão com a dignidade própria a virtude de sua performance.

Diante dessa pedagogia trágica que ensina a liberdade *vis-à-vis* a certa dureza de caráter capaz de suportar o fluxo da necessidade e os riscos inerentes à ação, parecemos precisos os dizeres de Jean Costa:

Mas negar a necessidade, em nome da ausência de sofrimento, só seria possível buscando uma pacificação total que levaria a uma neutralização da vida, dos impulsos vitais, das paixões e de tudo aquilo que produz, também, alegria. Condenar este mundo da necessidade levaria à perda da liberdade, entendida como neutralização da vida. Na perspectiva trágica, a aceitação do fluxo da necessidade, fonte de sofrimento e alegria, seria uma libertação, uma afirmação da vida inteira, com suas alegrias e sofrimentos. Os obstáculos são vistos como um exercício de aprimoramento, como oportunidade para o aumento da força, quer dizer, da vitalidade. *Nessa chave, o conflito e a disputa adquirem importância peculiar, pois o adversário oferece resistência, permitindo com isso o aumento da força. O total domínio de um só, eliminando o adversário, eliminaria a disputa, a resistência, a medida e, com isso, viriam a hybris e a decadência. Portanto a política deve ser pensada como arena para a disputa, e as instituições pensadas para manter a tensão criativa entre adversários. Apenas assim é que a política apareceria umbilicalmente associada à liberdade* (COSTA, 2010, p. 102 – grifo nosso).

Nesse sentido, ao mobilizarmos a dimensão da cultura trágica como pano de fundo para o desenvolvimento das concepções maquiavelianas, acreditamos poder lograr um terreno fértil para, com mais acuidade, visualizarmos a importância que os temas da ação política, dos conflitos sociais e da liberdade desempenham no interior da obra do pensador florentino. Em nossa hipótese, será por intermédio da articulação entre esses pontos que poderemos encontrar, nessa obra, a abertura de uma via possível para percorremos os contornos políticos de uma organização social antijurídica.

Ao abrir o capítulo três de seu *Discorsi*, Maquiavel surpreende ao, com pretensão universal, apresentar a realidade de um desenho antropológico que estará sempre na base de todo e qualquer empreendimento político:

Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, *parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade*

sempre que haja ocasião. Se esta malvadez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo – conhecido justamente como o pai da verdade – vai manifestá-la (MAQUIAVEL, 1978, p. 29).

Esse é um ponto importante para a compreensão do argumento de Maquiavel, pois a partir da consideração da maldade inerente ao humano,³¹ o florentino não apenas convidará a um olhar realista sobre o político, dele dispensando qualquer visada romântica que poderia nos conduzir à míope e irrefletida glorificação do oprimido, mas também a uma abordagem do político que, levando em consideração o caráter indelével da perversidade envolvida nos assuntos humanos, possa não ser desta refém, nem, tampouco, ser por ela instrumentalizada. É sobre esse registro que Maquiavel evocará o período subsequente à morte dos Tarquínios, mostrando a violência com que os nobres se lançaram contra o povo, derramando sobre este *todo o veneno que guardavam no coração e agredindo-o com todas as vexações que podiam conceber* (Maquiavel, 1978; 29), para concluir que o comportamento socialmente virtuoso somente pode sê-lo quando os homens se encontram submetidos a uma certa circunstância de fatores que os levem a agir para além de seus interesses pessoais. Nessa toada, nos dirá Maquiavel, se a fome e a miséria despertam no homem a operosidade, agindo sobre eles as leis podem torná-los bons.³²

³¹ O tema da maldade humana reaparecerá no vigésimo sétimo capítulo do Livro I, quando Maquiavel estudará o comportamento do tirano de Perúgia, João Paulo Baglioni, quando este, tendo a oportunidade de matar o papa Julio II, que marchava contra sua cidade, recuou diante das vestes sagradas e não o fez. “Do episódio se conclui que os homens não sabem guardar nenhuma dignidade no crime, nem ser perfeitamente bons. E que, quando o crime apresenta algum aspecto de grandeza ou generosidade, temem praticá-lo. [...] Por isto João Paulo – que não temia o incesto ou o parricídio – quando surgiu uma ocasião legítima, não soube fazer o que lhe teria valido a admiração de todos pela sua coragem, dando-lhe memória eterna. Não quis ser o primeiro a demonstrar aos chefes da Igreja a pouca estima que se tinha pelos que governam como eles, executando uma ação cuja grandeza teria feito apagar sua infâmia, neutralizando todos os perigos que dela pudessem resultar” (MAQUIAVEL, 1978, p. 95). Nessa passagem, fica-nos claro que, para Maquiavel, em termos políticos, o problema não é a maldade em si, pois muitas vezes é vizinha da virtude, mas sim o da maldade banal, incapaz de lograr grandezas. Como nos demonstra o exemplo do tirano de Perúgia, longe de uma crítica moralizante ao uso da força, o que vem à baila é a revelação de que o limite da política reside no uso medíocre que alguns homens fazem desse meio extraordinário.

³² Sobre esse ponto, e o atualizando ao caso florentino, nos dirá Bignotto: “Em Maquiavel [...] as leis ocupam o lugar que os Tarquínios ocupavam enquanto vivos: o lugar do medo original da morte que faz com que os homens desejem algo além de seus interesses pessoais. O caso florentino mostra, no entanto, que a simples existência de leis não é a garantia da vitória do bem comum sobre os interesses individuais que caracteriza as grandes repúblicas. Florença tivera nos

Todavia, partindo do dado da perversa natureza humana, Maquiavel não pretende nos apresentar uma concepção do político que venha a negá-la ou transformá-la – e neste ponto sua percepção se assemelha a de Hobbes. Ao contrário, em seu horizonte, não caberia ao político negar o movimento da perversidade, mas sim, tomando-o por fato incondicional, trazê-lo para o interior de uma determinada ordem institucional que não apenas seja moldada por este movimento, mas que também possa orientá-lo, transformando-o em fonte de energia para a promoção do maior dos bens públicos: a liberdade.

É assim que, indo em direção contrária à de toda tradição italiana que, de Dante aos humanistas, se apressava em demonstrar o papel negativo que as discórdias e tumultos engendravam na vida social, fazendo-a degenerar em barbárie, Maquiavel inovará ao propô-los, em chave positiva, como movimento fundamental ao florescimento da liberdade e da ordem institucional que a acompanha:

Não aceitarei as afirmativas dos que acham que aquela [Roma] foi uma república tumultuada e desordenada, inferior a todos os outros governos da mesma espécie a não ser pela boa sorte que teve, e pelas virtudes militares que lhe compensaram os defeitos. [...] os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaprovar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutares. Não querem perceber que há em todos os governos dois humores em oposição: o do povo e o dos grandes, e todas as leis que se fazem para proteger a liberdade nascem da desunião entre eles, como prova o que aconteceu em Roma, onde, durante os mais de trezentos anos que transcorreram entre os Tarquínios e os Gracos, as desordens havidas produziram poucos exilados, e mais raramente ainda fizeram correr o sangue (MAQUIAVEL, 1978, p. 31).

Passando da imagem fictícia de uma sociedade idílica, voltada para a paz, para o elogio da sociedade tumultuária, Maquiavel avança de forma decisiva sobre o terreno do político. Aqui, o problema não mais será o da maldade humana, mas sim o da afirmação de que essa maldade não pode encerrar a possibilidade de constituição de bons ordenamentos institucionais. Deslocando-se da problemática antropológica ao campo do

Médicis seus Tarquínios, mas fora incapaz de encontrar seu Brutus. A cidade permaneceu prisioneira dos interesses dos grupos, sem atingir a forma maior da organização humana que é a república. Sua evocação no capítulo anterior, que tanto nos surpreendera, parece, pois, destinada a demonstrar a importância de se tomar Roma como paradigma para o estudo da liberdade, uma vez que ela foi capaz de transformar o medo da morte, e o egoísmo natural dos homens, na melhor forma de organização” (BIGNOTTO, 1991, p. 84).

político, Maquiavel nos dará, pela imagem da guerra, a chave para a compreensão da liberdade enquanto horizonte que indica a reflexão sobre a política a partir de seu mínimo denominador, qual seja, a existência de desejos e humores postos em oposição na *polis*. Da luta entre os *grandi* e o *populo*, a liberdade não será apenas a resultante, mas o indicativo de uma sua solução possível a um movente e inescapável conflito. Nesse sentido, mais do que uma solução permanente para as lutas internas à república, a liberdade se afirmará em um desenho político que, atravessado por forças que não podem ser plenamente satisfeitas, não deixa de buscar meios para exprimi-las.

Não existe, pois, em Maquiavel, um elogio cego dos conflitos, mas a busca da verdadeira origem da liberdade. [...] uma ruptura essencial com a tradição, acaba, no entanto, de se operar. Rejeitando a ideia de que a paz e a estabilidade são os objetivos de toda ação política, Maquiavel introduz não somente uma nova maneira de pensar a liberdade, mas uma nova forma de analisar a política. De um pensamento incapaz de criticar as indecisões dos homens públicos e que se contentava em afirmar a importância da concórdia, somos conduzidos a um universo em constante mutação de tal forma que a imagem de uma sociedade calma e prudente, tão cara aos humanistas, se evapora (BIGNOTTO, 1991, p. 89).

Pensando a política não a partir da utopia da paz, mas sim pelos movimentos capazes de fomentar e manter viva a liberdade, Maquiavel mais uma vez inovará, atentando agora contra as paisagens aristocráticas. Ao nos propor, no quinto capítulo dos *Discorsi*, a questão acerca de a quem deve a república confiar a guarda da liberdade, Maquiavel nos apresenta – como dirá McCormick – “sua preferência normativa pela república popular” (MCCORMICK, 2013, p. 270), aconselhando-nos a sempre confiar o depósito de algo valioso àquele que tem por ele menos avidez. Assim, tendo em mente os diversos humores e interesses que irreconciliavelmente definem os grandes e o povo, perceberemos nos primeiros, a sede de dominar e nos segundos o desejo em não ser dominado, e, portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade. Nesse sentido, destinando ao povo o papel de *guardião da liberdade*, “[...] é razoável esperar que cumpram com menos avareza, e que, não podendo apropriar-se do poder, não permitam que outros o façam [...]” (MAQUIAVEL, 1978, p. 33).³³

³³ Sobre esse ponto, em sua interpretação democrática de Maquiavel, nos diz McCormick (2013, p. 257): “Maquiavel promove Roma à condição de modelo porque a entende como uma república de domínio popular. Diferentemente de outras repúblicas, Roma atribuía um papel especial às massas populares: o de guardiões da liberdade. O povo é, em última instância, o

Nesse elogio franco ao campo popular e a seu ânimo pelo *vivere libero*, Maquiavel nos apresenta toda uma perspectiva do político *enquanto movimento a operar sobre o movimento*. Isso nos fica claro quando, aludindo às possibilidades sobre se seria possível instalar em Roma um governo que acabasse com as inimizades entre o povo e o senado, Maquiavel afirma que a busca pela pacificação teria como certo e inconveniente resultado a debilitação da república, de modo que, querendo acabar com a razão dos tumultos, acabariam, outrossim, com a razão da sua grandeza. Nessa conclusão, nosso autor nos chama atenção a um ponto fundamental, qual seja, a identificação entre a liberdade e a potência. Pensando a política sob os fluxos da contingência, e sem o socorro a um ideal regulador, ao falar da dinâmica das relações sociais que inauguram o movimento da liberdade, seu horizonte não nos parece ser o da defesa de uma forma institucional estabilizada, mas sim o de uma engenharia política dúctil que, atravessada pelas forças emanadas pelos conflitos sociais, seja capaz de permanentemente (re)criar as condições da potência. Pois se nada há de permanente e estável entre os mortais, como nos dirá no sexto capítulo dos *Discorsi*, restará à política a função de, em seu movimento, criar as condições virtuosas para o próprio movimento.

Nesse sentido, em oposição ao ideário político tradicional, podemos identificar uma das grandes contribuições de Maquiavel ao pensamento político moderno na forma como, ao indicar a importância das leis e das instituições, pensa-as enquanto resultante do movimento de composição das forças sociais a elas anterior. Sobre esse ponto, estamos de inteiro acordo com Bignotto (1991, p. 96):

Portanto, o que diferencia Maquiavel dos humanistas cívicos não é o fato de ter descoberto o papel e a importância das leis, mas o de saber compreender que as leis são fruto do conflito infinito de desejos opostos. Isso explica por que Maquiavel nunca acreditou numa solução definitiva do conflito social. Os desejos, sendo não somente contraditórios, mas de naturezas diversas, não podem ser anulados por uma solução constitucional, nem mesmo pela mais perfeita a seus olhos: a republicana.

árbitro da liberdade no regime. Segundo Maquiavel, ele merece essa posição simplesmente porque é mais confiável do que a nobreza ou os notáveis. De acordo com a distinção mencionada acima, entre os apetites das elites e os apetites populares, o povo não usará tal poder para dominar, mas apenas para se defender contra a dominação. Além disso, como o povo é menos apto do que a nobreza para usurpar a liberdade de uma república, ele estará mais vigilante em relação aos que são mais capazes de fazê-lo”.

Todavia, é prudente ressaltarmos que, ao abordarmos o tema dos conflitos em Maquiavel, não estamos diante de uma realidade transparente capaz de nos desvelar, por sua própria existência, uma fenomenologia do político. Mais do que isso – e o famoso capítulo trinta e sete do *Discorsi*, sobre os tumultos engendrados em Roma pela legislação agrária, nos comprova, ao abordar o tema – Maquiavel nos mostra que os conflitos não podem ser reduzidos às suas manifestações imediatas e nem confundidos com a simples luta pela posse de bens ou com disputas ou querelas por cargos de poder ou territórios. Mais do que isso, parece-nos que, ao insistir em que nada, nem mesmo as boas leis podem controlar o caráter instável e movente da vida política, seu intuito reside em convidar-nos a outra apreciação da liberdade. É assim que, deixando pra trás os nefelibáticos cenários dos ideais reguladores – a cidade perfeita, a fundação ideal, a paz perpétua, etc. – sua argumentação envereda por identificar que o oposto a liberdade da república não é a tirania, mas sim a corrupção. E nesse sentido, em sua visada, a boa república não será aquela voltada ao horizonte regulador, mas sim a que abre, ininterruptamente, caminhos à *ação* dos homens na *polis*. Obrigando-nos a aceitar a trágica contingência do político, neste universo em contínuo movimento, serão as leis, é claro, referência importante, mas longe de nos descortinarem futuros gloriosos, apenas nos demonstrarão aquilo que de provisório e ambíguo se assinala sob o território político. E mais uma vez nos encontramos em acordo com a leitura proposta por Bignotto (1991, p. 102):

É verdade que não podemos falar de república onde não exista uma expressão jurídica da liberdade, onde o bem público não domina o interesse privado, onde não existe igualdade entre os homens; mas todas essas instituições, todas essas condições não são essências capazes de garantir a paz e a tranquilidade de um povo para sempre. A importância da corrupção está em que, colocando-se como o inverso da liberdade, desvela-nos a importância da ação humana na construção de toda sociedade. O estudo das leis livra-nos da ilusão constitucional, para nos obrigar a aceitar a contingência do político.

Com efeito, o terreno epistemológico aberto por Maquiavel indica-nos que, ao pensarmos o político pela chave da liberdade, nossas referências não devem repousar sobre as leis ou as ilusões jurídicas, mas sim e fundamentalmente sobre a ação dos homens na *polis*. Sob esse ângulo, percebemos o tema da ação como via através da qual os homens experimentam a plenitude de sua condição política. Por seu intermédio, se

criam e se transformam ao transformarem criativamente o mundo. Sob seu estandarte, a liberdade se afirma, a um só tempo, enquanto ato de resistência às forças da corrupção e também como veículo de criação de caminhos possíveis e horizontes concebíveis. Nesse sentido, se cada regime se estrutura na resposta política que oferece, enquanto solução – sempre provisória – aos conflitos que atravessam a sociedade, podemos concluir que é pela ação que se processa a invenção continuada da organização política. É em consideração a esse terreno que encontramos a relação proposta por Maquiavel entre a *virtu* e a fortuna. Aqui, a *virtu* designará a capacidade humana, demasiadamente humana, de se postar no mundo, de lê-lo nos termos abertos por suas ocasiões e de sobre elas agir, mobilizando as forças necessárias para a elas resistir ou a elas transformar. Nesse processo, não devemos entender a *virtu* como um saber positivo e circunscrito por fórmulas ou leis destinadas a orientar a boa ação – o que não significa uma atitude, *a priori*, de desprezo pelos ensinamentos exemplares da tradição –, pois a *virtu* cria a si mesma em seus embates com a fortuna, incorporando assim, a mutabilidade do horizonte que a desafia.

Compreendemos agora que todas as formas políticas são o resultado das ações que as fundam e as conservam e é por essa constância da ação que adquirem sua identidade. Sabemos, no entanto, que a ação, que a eterna luta entre a *virtu* e a fortuna, não pode ser entendida através de um conjunto de proposições coerentes, fruto de um saber positivo. O sujeito político, no seu gesto de criação do presente, é sempre confrontado com a indeterminação do campo histórico, ele não pode conhecer jamais todas as etapas de seu caminho. Isso corresponde a dizer que nenhuma república pode identificar-se inteiramente com algum modelo teórico, que ela é sempre o resultado das ações que a fundam e conservam no tempo (BIGNOTTO, 1991, p. 150).

Essa proposição da ação enquanto luta eterna entre a *virtu* e a fortuna tem, no penúltimo capítulo d’*O príncipe*, suas passagens mais exemplares. Nessas linhas, Maquiavel nos propõe que os dois conceitos somente fazem sentido e ganham relevância quando referidos um ao outro. Desacreditando a imagem da fortuna como força exterior ao mundo e que do alto de seus poderes dirige e governa os assuntos humanos, avança, fazendo-nos percebê-la enquanto gêmea da *virtu*, pois seus favores são sempre acompanhados pela exigência da ação. Em um desenho terrível e belo, compara a fortuna a um impetuoso rio que, quando em cheia, alaga as planícies, pondo

ao chão tudo o que encontra no caminho de seu furioso curso. Todavia, quando suas águas cedem, a engenhosidade humana se lança na construção de barragens e diques, fazendo com que, nas próximas cheias, o rio abandone sua fúria e, calmamente, caminhe pelos canais inaugurados. Nesse sentido, convida-nos a pensar que o poder da fortuna encontra seu limite na ativa resistência organizada. Em sua visada, se é verdade que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, ela ainda nos deixa governar a outra metade.

Dessa forma, sendo o espaço político um terreno estruturalmente instável e em constante mutação, longe de uma força externa e intangível, o principal inimigo do homem político é a sua própria natureza, quando resiste a adaptar-se à maleabilidade do mundo e ao inesgotável fluxo do tempo. Por essa via, somos levados por Maquiavel a pensarmos a *virtu* como a capacidade humana de responder, pelo móvel da ação, aos desafios originados pela mudança das circunstâncias, pois sendo o tempo um puro e radical fluxo de um devir sem certezas, a *virtu* nos indica as possibilidades de com ele estabelecer acordos.

Creio que a razão disso, conforme o que se disse anteriormente, é que quando um príncipe se apoia totalmente na fortuna, arruína-se segundo as variações daquela. Também julgo feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as particularidades dos tempos, e infeliz o que faz discordar dos tempos a sua maneira de proceder. [...] Disso dependem também as diferenças da prosperidade, pois se um se conduz com cautela e paciência e os tempos são favoráveis, o seu governo prospera e disso lhe advém a felicidade. Mas se os tempos e as coisas mudam, ele se arruína, porque não alterou o modo de proceder. Não se encontra homem tão prudente que saiba acomodar-se a isso, quer por não se poder desviar daquilo a que a natureza o impele, quer porque, tendo alguém prosperado num caminho, não pode resignar-se a abandoná-lo. Ora, o homem circunspecto, quando chega a ocasião de ser impetuoso, não o sabe ser, e por isso se arruína, porque se mudasse de natureza, conforme o tempo e as coisas, mudaria de sorte (MAQUIAVEL, 1979, p. 104).

É sob esse espírito dúctil da ação que Maquiavel, nas páginas d’*O príncipe*, fará do César Bórgia o paradigma do homem virtuoso que tragicamente se confronta com o horizonte insondável e imprevisível do seu destino. Através dos exemplos do Duque, nos mostra que a fortuna pode auxiliar na fundação de principados novos, mas que seu concurso de nada serviria sem a força da *virtu*. Nas palavras de Bignotto, o exemplo de Bórgia nos faz ver que “uma boa fortuna não faz mais do que exigir uma *virtu* excepcional” (BIGNOTTO, 1991, p. 144). Nessa esteira, mobilizando o modelo do

príncipe novo, vem à baila a ideia de que, no limite, a ação é a invenção, a partir do nada, de todas as redes de relações que constituirão e darão forma à sociedade. Sem o apoio dos costumes, a *virtu* do príncipe novo indica o seu êxito em, ao se defrontar com as rodas da fortuna, criar instituições e realidades inéditas.

Todavia, se estão em *O príncipe* as mais célebres passagens a indicar a ação enquanto eterna luta entre *virtu* e fortuna, será nas páginas do *Discorsi* que encontraremos essa relação em sua radicalidade máxima. Abrindo o segundo livro, Maquiavel desafia as interpretações que apontavam a sorte e a fortuna como a causa mais importante das conquistas romanas. Contrariando essa perspectiva, em seu entender, se nunca houve república mais exitosa em termos de conquistas do que Roma, isso deve ser explicado pelo fato de nenhuma outra ter tido instituições tão apropriadas a esse fim. A virtude romana residiu na coragem de seus soldados, bem como na sabedoria com que a república soube formá-los. Nessas linhas, o exemplo romano parece querer nos revelar a fortuna como a ausência da *virtu*. Isso não significa, contudo, que a boa *virtu* possa nos oferecer o domínio completo e perfeito do fluxo temporal, mas sim, e ao contrário, de que é possível opor resistência à fortuna.

Dessa forma, no deslocamento entre *O príncipe* e o *Discorsi*, percebemos que, embora a figura do príncipe novo possa nos oferecer a imagem exemplar dos fundamentos da ação humana enquanto denominador máximo da política, a sua imagem não esgota toda a dimensão da ação, nem tampouco representa o mais sucedido caso da responsividade aos desafios postos pela mutabilidade do tempo. Ao contrário dos principados, na república, encontramos a reformulação da luta entre *virtu* e fortuna na reverberação, ressoada nas instituições, dos processos das lutas de classe que a atravessam. Nesse sentido, seja no cenário da guerra enquanto paradigma das relações externas, seja nos termos das relações internas, a eficácia da ação republicana é modulada pela peculiaridade imprimida na solução proposta para o conflito entre as classes sociais em luta. Por tal razão, diferentemente dos principados, a virtude da república reside no fato de que, em seu interior, os homens não agem exclusivamente como indivíduos apenas dotados de *virtus* particulares, mas sim como pessoa coletiva, coadunada com a *virtu* pública que a criou.

Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres. [...] Contudo, mais admirável ainda é a grandeza alcançada pela república romana depois que foi libertada dos seus reis.

Compreende-se a razão disto: não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos. Se uma certa medida prejudica um ou outro indivíduo, são tantos os que ela favorece, que chega sempre a fazê-la prevalecer, a despeito das resistências, devido ao pequeno número de pessoas prejudicadas. [...] O contrário acontece numa monarquia: com frequência, o que o monarca faz em seu próprio interesse prejudica o Estado – e o que beneficia o Estado é nocivo aos interesses particulares do monarca (MAQUIAVEL, 1979, p. 198).

Tendo por base essa passagem, podemos arriscar ser a diversidade dos cidadãos a fonte primária de conservação da boa fortuna da república, pois essa realidade sociologicamente multiforme a disporia a melhor se adaptar aos jogos das transformações temporais. Esse é um ponto crucial em nossa leitura, pois aqui o florentino nos apresenta uma concepção da política circunscrita pela potência multitudinal dos cidadãos da república. Em seu desafio perene em resistir aos ataques da fortuna, a estabilidade da forma política republicana encontra no sujeito político coletivo, na multidão de homens reunidos em prol da defesa de seus interesses comuns, a fonte e a razão de ser de sua *virtu*. Nesse sentido, no capítulo 58 do livro I do *Discorsi*, investindo contra a opinião de Tito Lívio, para quem nada haveria de mais ligeiro e inconstante do que a multidão de homens, Maquiavel considera que o erro do historiador romano residiria em generalizar enquanto comportamento natural da multidão aquela forma de comportamento que seria exclusiva da multidão sem lei, “... pois o defeito que os historiadores atribuem à multidão pode ser imputado aos homens, de modo geral – e aos príncipes em particular. Com efeito, todos a quem faltem leis para regular sua conduta podem cometer os mesmos erros que a multidão sem freio” (MAQUIAVEL, 1979, p. 179). Prosseguindo nessa linha argumentativa, Maquiavel defende que, se por um lado, tomarmos o exemplo de um príncipe e de um povo, ambos submetidos a postulados legais, veremos mais *virtu* na ação popular, por outro, pensando em ambos irrefreados pela lei, ainda assim, será no polo popular que encontraremos menos erros. Sob esse prisma indicativo de uma maior constância e virtude política da multidão, logramos o tema da personalidade coletiva enquanto força motriz da *virtu* republicana. É aqui, na esteira que leva da produção à efetivação política desse sujeito, que prosseguindo nosso diálogo com as interpretações ofertadas por

Bignotto, observamos um novo fôlego ao tema da cidadania militar, proposto enquanto alfa e ômega do processo de constituição da *virtu* coletiva.

O tema da guerra é uma constante, quase obsessiva, em Maquiavel. Não apenas em sua reflexão teórica, mas também em sua prática política, esse tema acompanhou sua trajetória, tendo consumido muitos de seus esforços e alguns de seus anos no interior da segunda chancelaria florentina. Mas será, ao longo do segundo livro dos *Discorsi*, que Maquiavel nos apresentará uma visada mais sistemática acerca da importância política dos assuntos à guerra correlacionados.

A guerra é um elemento central da vida política de uma república, pois por seu móvel, articula-se o jogo da estabilização e conservação do poder, entendidos aqui como pontos de certo equilíbrio entre a conquista expansionista e a resistência a ser conquistada. Nesse sentido, a guerra, elo fronteiro entre as dimensões externas e internas da vida política, atravessa estrutural e constitutivamente todos os momentos de produção da subjetividade coletiva. Sob esta embocadura, Maquiavel trançará em suas linhas uma íntima relação entre a *virtu* dos soldados e a vitalidade da república. Sabendo-se que guerras podem ter inícios calculados, mas, sempre, fins imprevistos, no capítulo X do segundo livro, adverte-se que, aquele que se lançar aos azares de uma campanha deve-o fazer com ciência plena de suas forças, levando-se em conta no cálculo, não apenas a disposição dos recursos financeiros, mas fundamentalmente a disposição dos homens em armas. Fazendo-se a guerra com ferros e não com ouro, as riquezas apenas acrescentam forças à cidade que possui boas armas, pouco podendo agregar à desarmada.³⁴

Com efeito, sendo a guerra um movimento imprevisível, posto que orbita em torno de eixos de imprevisibilidade, percebemos uma correlação entre esse tema e a indeterminação do espaço histórico-temporal, proposto aqui à guisa da fortuna. Diante desse cenário, percebemos ser a arte militar parte constitutiva e essencial do processo de resistência às contingências do mundo. Estando a guerra para a fortuna tal como arte militar para a *virtu* política, será somente através da *virtu* de bons soldados em

³⁴ Diz-nos Maquiavel: “Qualquer que seja a opinião geral, sustentarei, portanto, que os nervos da guerra não são o dinheiro, mas os bons soldados; e se o ouro não é suficiente para conseguí-los, os bons soldados podem conseguir o ouro. Tivessem os romanos preferido fazer a guerra com o ouro, e não com o ferro, todos os tesouros não bastariam para conseguir o vasto território que conquistaram, ou para vencer os obstáculos com que se depararam. Mas como faziam a guerra com o ferro, nunca lhes faltou o ouro, pois os povos que os temiam iam até eles levando-lhes suas riquezas” (MAQUIAVEL, 1979, p. 222).

responder aos ataques inimigos que encontraremos a propensão para uma paz duradoura. Em outros termos, Maquiavel nos convida aqui a pensarmos a paz não como um processo estático e *a priori*, mas sim como um movimento descortinado pela resposta virtuosa às contingências do mundo, movimento que, sob o signo ontológico da guerra, articula o circuito entre a paz, a política e a liberdade.³⁵ Nas palavras de Bignotto (1991, p. 157), “a grande sabedoria dos romanos foi, então, nem tanto a de saber fazer a guerra, mas a de ter reconhecido o seu caráter universal.”

Política e guerra, anverso e reverso de uma mesma moeda cunhada sob o curso da ação, o que nos fica claro em Maquiavel é a impossibilidade de circunscrevermos o universo da política aos limites de uma razão inscrita pela fria letra da lei. Tal como um movimento sobre o movimento, a estabilidade de um regime político deve ser entendida como a resposta especular que oferta a dimensão dos conflitos. Há assim uma imbricada relação na república entre a sua dimensão exterior, esculpida no movimento pendular da conquista à resistência, e os desafios da conservação próprios à sua dimensão interior, na qual, politicamente, se oferecem soluções possíveis aos conflitos de classe. Mesmo a operar em dimensões e temporalidades distintas, nos avizinhamos da ideia de que a política é gêmea da guerra, pois se há diferenciações entre o modo de preparação para o combate e o modo de organização dos conflitos sociais internos, essas diferenças serão, no máximo, de escalas, mas não de essência.

Por trás do *continuum* da guerra à política, o que Maquiavel nos revela em seu exame sobre a república romana é que a eficácia demonstrada na resposta aos ataques inimigos não pode ser pensada em independência à constituição de um certo módulo de tomada de decisões impresso em resposta ao movimento dos conflitos sociais. De tal sorte que o que se descortina aqui é uma íntima relação entre a bravura e o ímpeto com que os soldados se lançam à aventura do combate e as possibilidades abertas à participação nos assuntos políticos comuns. Sobre esse ponto, fazendo um cruzamento

³⁵ Essa é uma das principais heranças que Maquiavel, este *agudíssimo florentino*, delegará a Baruch Spinoza. Pensando uma equação triangular entre direito, coletividade e potência, na qual resultará a proposição do político enquanto potência da multidão e não potência subtraída à multidão, em seu *Tratado político*, Spinoza nos expõe que “uma cidade que não pega em armas unicamente pelo terror que os paralisa deve-se dizer, não que aí haja paz, mas antes que a guerra aí não tem lugar. Pois a paz não é ausência de guerra. É uma virtude que nasce da força da alma, e a verdadeira obediência é uma vontade constante de executar tudo aquilo que deve ser feito segundo o decreto comum da cidade. Do mesmo modo, uma cidade em que a paz não possui outra base senão a inércia dos súditos, os quais se deixam conduzir como um rebanho, e não são habituados senão com a servidão, merece mais o nome de solidão do que de cidade” (SPINOZA, 1973b, p.328).

entre Maquiavel, o político florentino, e Maquiavel, o teórico renascentista do republicanismo, são esclarecedoras as palavras de Bignotto:

O elogio da infantaria é, nesse sentido, exemplar. Durante suas experiências como comissário, Maquiavel pode constatar como é difícil formar um corpo de infantaria. Isso não se deve à natureza dos homens, mas à natureza de suas relações com o Estado. Podemos concluir que a organização de uma milícia popular é o momento em que melhor se constata a importância do elemento popular na criação de um Estado forte. A guerra é, desse ponto de vista, uma experiência privilegiada, pois é a expressão da forma mais radical de participação do povo nos negócios da cidade. Essa questão vinha sendo levantada desde Bruni, mas ficara sem resposta, uma vez que o humanista ainda via na milícia um instrumento de controle aristocrático da vida política. A descoberta de Maquiavel não é, portanto, da importância da boa milícia, mas sim de que uma boa milícia exige uma forma democrática de governo (BIGNOTTO, 1991, p. 161).

Enquanto experiência privilegiada da política, ao abordar o tema da guerra Maquiavel nos revela a produção da *virtu* republicana como o corolário imediato dos processos democráticos de participação política. Contudo, se a apreciação do caso romano nos desvenda ser a defesa da pátria o principal móvel engendrado por aquela sociedade para geração de um maior grau de participação popular nos assuntos concernentes aos negócios e destinos da cidade, não devemos, inocentemente, hipostasiar esse meio, tornando-o regra de uma eventual ciência positiva do político. Pois aqui, o cerne da questão não é o meio ou vetor em si – no caso, a defesa militar da cidade –, mas sim o resultado por ele gerado, ou seja, a criação contínua do político a partir da produção do sujeito político coletivo. Não se trata, assim, de uma sobrevalorização das formas políticas, mas sim de conteúdos e processos que, postos em curso, politicamente atravessam-nas e as redefinem. Nessa esteira, mais uma vez reencontramos em Maquiavel a ideia de que a defesa da boa república não se resume ao seu complexo institucional-legal. Ao contrário, caudatária da *virtu* popular em ato, a boa república é aquela que, inaugurando espaços de participação pública, nos convida à apreciação da experiência ativa da política como via, por excelência, de produção dos horizontes da liberdade coletiva.

2.4 Spinoza e a potência da *libera multitudo*.

Sobre Spinoza, poderíamos iniciar dizendo o mesmo que, sobre Hobbes, nos diz Janine Ribeiro (2004): Spinoza escreve contra seu tempo. Mas não só. Poderíamos também dizer que Spinoza escreve duplamente contra seu tempo. Por um lado, como um iluminista primevo, para utilizarmos as interpretações de Jonathan Israel (2009), ou seja, como *proto moderno*, Spinoza escreve contra as estruturas teológicas e políticas do medievo. De sua pena emergem, constantemente, críticas tenazes contra a religião revelada, a noção providencial de um Deus a operar sobre a vida humana, bem como contra regimes políticos seculares, legitimados pela força da tradição. Por outro lado – e penso ser esta a dimensão mais interessante – ao escrever contra seu tempo, Spinoza não só se opõe aos horizontes do passado, mas também e fundamentalmente, ao campo filosófico de seu tempo. Ou seja, Spinoza escreve contra seus contemporâneos.

Aqui, valho-me, mais uma vez, do interessante trabalho de Jonathan Israel (2009) sobre os marcos inaugurais do iluminismo, que, ao perceber o spinosismo como sistema filosófico central desse contexto, propõe, em um esforço tipológico, o momento primevo animado dinamicamente pelo debate constante entre três correntes de pensamento: a conservadora e tradicionalista (essencialmente atávica), a moderada e a radical. Diz-nos Israel que uma característica típica do conflito intelectual que, entre 1650 e 1750, atravessou a Europa era a de que os moderados se escudavam dos conservadores enfatizando o hiato que os divisava da corrente radical, enquanto, ao mesmo tempo, os tradicionalistas, buscando uma vantagem tática em seus discursos públicos, não apenas apontavam o fosso que os distava dos radicais, mas também, demarcavam a proximidade dos ditos autores moderados com relação ao polo mais vanguardista. No centro desse circuito de ataques retóricos, enquanto sinônimo de “deísmo” e/ou “ateísmo”, afirma-nos Israel, a pecha do *Spinosisme* reinava como a sombra de uma soberania maldita.³⁶

³⁶ Ilustrando esse ponto, em sua pesquisa, Johnathan Israel relembra-nos o drama enfrentado pelo Barão de Montesquieu, quando da publicação de “*O espírito das Leis*”, para desvencilhar-se do peso de uma eventual herança spinosista. Diz-nos Israel: “Um exemplo clássico desta manobra foi a controvérsia ao redor da publicação de *L’Esprit des Lois*, de Montesquieu, um marco do pensamento do iluminismo moderado em 1748. Mal fora publicado, foi recebido aos

Estabelecido esse preâmbulo contextual, podemos nos perguntar, como um pano de fundo a balizar nossas reflexões, sobre o que, efetivamente, responderia pelas características da radicalidade do sistema filosófico spinosiano? Ou ainda, estreitando o foco sobre o tema aqui proposto, caberia indagarmos sobre o que de tão radicalmente novo subjaz sob o projeto spinosiano de constituição do político, e que seria capaz de atemorizar tanto as estruturas do passado, quanto as de seu próprio momento presente?

Na introdução do livro III da *Ética*, referindo-se à tradição filosófica, Spinoza se lança à crítica dos pensadores por ele, ironicamente, chamados de “poetas da idade de ouro”, que, ao abordarem o lugar do homem na ordem da natureza, concebê-lo-iam como *um império num império*, julgando-o como elemento de perturbação à harmonia das coisas, logo, como seres naturalmente inclinados aos vícios e, portanto, impotentes à geração de virtudes.³⁷ São palavras suas:

berros, em especial pelos jesuítas da França, da Itália e da Áustria, que classificavam como “Spinosiste et déiste” em inspiração, uma vez que trata a moral e a lei como naturais em essência, sendo as concepções feitas pelo Homem sem qualquer relação com um padrão absoluto outorgado por Deus. [...] A afirmação de Montesquieu de que “Il n’y a donc point de Spinosisme dans L’Esprit des Lois” era aceita, embora com cuidado, pela maioria dos governantes, inclusive depois de uma controvérsia recalcitrante, pela corte imperial de Viena. No entanto, a inquisição papal de Roma, depois de considerável hesitação, rejeitou sua defesa e proibiu o livro em novembro de 1751.” (ISRAEL, 2009, p. 39-40).

³⁷ Nessa crítica, diz-nos Spinoza: “A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo sua determinação. Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da Natureza, mas não sei em que vício da natureza humana, e, por essa razão, lamentam-na, riem-se dela, desprezam-na, ou, o que acontece com mais frequência, detestam-na; e aquele que mais eloquentemente ou mais sutilmente souber censurar a impotência da alma humana é tido por divino.” (SPINOZA, 1973, p. 183). Essa não parece ser uma crítica tópica de nosso autor. Ao contrário, esse seu apreço pela tradição filosófica atravessa todo o corpo de sua obra – o que, em grande medida, responde como elemento responsável pelo lugar de pensador maldito a ele conferido pelo campo –, rerepresentando-se no parágrafo de abertura do *Tratado político*, seu último e inconcluso trabalho. Nesse texto, escreve: “Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através dos seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira, e não tinham sobre a política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade do ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. Portanto, entre todas as ciências que tem uma aplicação, é a política o campo em que

De momento, quero voltar àqueles que preferem detestar ou ridicularizar as afecções e as ações dos homens a conhecê-las. A esses, sem dúvida, parecerá estranho que eu me proponha a tratar dos vícios dos homens e das suas inépcias à maneira dos geômetras e que queira demonstrar por um raciocínio rigoroso o que eles não cessam de proclamar contrário à razão. Mais eis como eu raciocino. Nada acontece na Natureza que não possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas; por consequência a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser também una e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza. Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer (SPINOZA, 1973, p. 183).

Nessa crítica, reintroduzindo o homem na ordem da natureza e o definindo a partir de seus desejos e impulsos passionais, Spinoza sugere todo um projeto de investigação filosófica e de constituição ontológica da realidade, baseado na afirmação das paixões e desejos humanos como um terreno a ser percorrido pelo pensamento e não simples e moralmente superado.³⁸ Vislumbrando o homem no interior da natureza, vendo-o como parte dela e a ela submetido, Spinoza lança o desafio de rearticular, no campo filosófico, aquilo que na imanência do real nunca esteve separado. Tomando a Natureza e as leis universais que a regem como base constitutiva do processo de produção da realidade, apontará potentes vetores políticos resultantes do imbricamento entre o homem, o mundo e o movimento de seus desejos.

a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer, os filósofos” (SPINOZA, 1973b, p. 312).

³⁸ Amplificando essa discussão, encontramos no escólio da proposição IX da Ética III: “Entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: o desejo é o apetite de que se tem consciência. É, portanto, evidente, em virtude de todas estas coisas, que nos não esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apeteçemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos.” (SPINOZA, 1973b, p. 190).

Tal como em Maquiavel – pensador do qual se faz herdeiro e que, tendo em mais alta conta, não se cansa de devotar elogios, reverenciando-o como o *agudíssimo florentino* –, em Spinoza, os homens revelam-se tais como são: seres que, sujeitos ao império das paixões e dos desejos, movem-se no peristaltismo de seus apetites irrefreáveis, mas que, no entanto, carregam em si a potência de manifestarem-se em comportamentos virtuosos. Em suas palavras, “[...] o Homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta [...]” (SPINOZA, 2003, p. 67). Com efeito, recusando recortes transcendentalistas, em sua argumentação, Spinoza proporrá a definição do homem como um modo específico de afecção da substância eterna e infinita que existe em si e por si. Esse é um ponto que merece nossa atenção, pois aqui, apresentando-nos o plano da imanência, Spinoza fundamentará uma perspectiva ontológica de composição da realidade, e como tal, de produção do político.

Dessa maneira, para que melhor possamos compreender as consequências políticas do argumento spinosiano, tentarei, nas linhas abaixo, traçar, de forma brevíssima, os contornos gerais do núcleo de seu sistema filosófico. Acredito que, ao seguirmos por este caminho, possamos lograr bases mais sólidas para vislumbrar o empreendimento político do autor.

Se, na proposição VII do livro I da *Ética*, Spinoza afirma que “à natureza da substância pertence o existir”, na proposição VIII, avança, dizendo-nos que “toda substância é necessariamente infinita” (SPINOZA, 1973, p. 89). Assim, nos demonstra que se algo existe, necessariamente, deve existir a partir da substância infinita, Deus ou a Natureza. De tal forma, sob essa dimensão da totalidade, só pode haver uma única e independente substância e, portanto, aos moldes de uma *cascata*, será dessa – e apenas dessa –, que se derivarão o conjunto das regras que governam tudo aquilo que sob a inteireza da realidade possa estar abarcado. Isso posto, na proposição XXVII, descobriremos, na negação de qualquer possibilidade de identificação entre o movimento da Natureza e a contingência, que “uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada” (SPINOZA, 1973, p. 111), o que, por corolário, nos fará concluir que qualquer elemento finito não poderá produzir, como efeito de seu movimento, coisa outra senão aquilo a que foi determinado por outra coisa, e assim sucessivamente, no interior de uma cadeia de infinitas necessidades.

Nessa perspectiva, cabe destacar que Spinoza está a nos chamar atenção para o fato de que, em realidade, nada é produzido a partir de uma causa livre. Ao contrário, tudo o que é, é-o por uma causa necessária. Esse é um ponto central para a percepção da

radicalidade de nosso autor, pois ao indicar que Deus, ou a Natureza, não age e nem produz qualquer efeito a partir do livre-arbítrio, fica-nos patente que tudo o que é por Ele gerado pertence à sua Natureza. Com efeito, ao negar o livre-arbítrio como Seu móvel produtivista de mundo, Spinoza está a nos indicar, por outras palavras, que Deus, ou a Natureza, não possuem a liberdade de ser outra coisa senão Deus, ou a Natureza. Não é o livre-arbítrio que Os faz se revelar em mundo, mas sim a necessidade das coisas da Natureza, pois como nos dirá na proposição XVII, “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém” (SPINOZA, 1973, p. 102). Esta é uma passagem que pode nos convidar à confusão, mas ciente disto, nos dois corolários dessa proposição, Spinoza clarifica que

não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir além da perfeição da sua própria natureza; [pois] Só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela única necessidade da sua natureza e age somente pela necessidade da sua natureza; só ele é causa livre (SPINOZA, 1973, p. 102).³⁹

Todavia, se como vimos, tudo o que existe, existe na, e como parte da, substância infinita que é a própria Natureza de Deus, resta-nos então a questão de como podemos pensar o processo de individuação dos corpos finitos que se encadeiam e, ao infinito, necessariamente se causam. Da substância aos corpos, em outras palavras, estamos aqui a perguntar sobre como, partindo da Natureza infinita que se articula sob a substância de Deus, podemos derivar a passagem para uma abordagem, entre outras coisas, que nos indique – naquilo que, certamente, mais nos interessa –, o lugar dos homens na arquitetura desse sistema filosófico. Sobre esse ponto, nos axiomas I e II, da proposição XIII do segundo livro da *Ética*, Spinoza nos diz que todos os corpos estão em movimento ou em repouso, movendo-se, ora mais lentamente, ora mais rapidamente. Portanto, conclui, que “os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância” (SPINOZA, 1973, p. 152). Através desta proposição mecanicista acerca da individualidade dos corpos, Spinoza intenta demonstrar-nos que ao pensarmos sobre um

³⁹ Sobre as eventuais confusões que possam advir desse ponto, no escólio da proposição XVII do primeiro livro da *Ética*, Spinoza prossegue em uma argumentação mais amiúde: “Há quem julgue que Deus é causa livre porque, segundo pensam, pode fazer que as coisas que, como dissemos, resultam da sua natureza, isto é, estão no seu poder se não façam, ou, por outras palavras, não sejam produzidas por ele. Ora, isto é como se dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não resulte que ângulos sejam iguais a dois retos, ou que de uma dada causa não resulte o efeito, o que é absurdo” (SPINOZA, 1973, p. 102-3).

corpo como algo que se predispõe ao movimento e ao repouso, devemos fazê-lo em consideração ao fato de que a particularidade dessa situação encontra sua causa, sempre e invariavelmente, no movimento ou no repouso de um corpo outro. Ou seja, em Spinoza, a individualidade de um corpo é sempre derivada da relação de interação que este estabelecerá com outro(s) corpo(s). Nesse universo de plenos encontros, que se estendem da situação particular ao infinito, em uma esteira de encadeamentos necessários, toda relação de interação resulta, por consequência, em uma composição mútua, na qual elementos se afetam, se transformam, recompondo-se em efeitos igualmente mutáveis e transformadores. Sobre essa noção de uma linha melódica de variações contínuas, são pertinentes e esclarecedoras as palavras de Maurício Rocha:

Se a substância não é anterior, nem lógica nem cronologicamente, aos seus atributos, a causa não precede seus efeitos; o todo não precede suas partes, nem a unidade precede a divisão. A substância é “sua” diversidade infinita; ela se realiza na sua diversidade e em nada além do seu próprio processo de sua autoprodução, sem começo nem fim (além de qualquer finalismo, sem objetivos ou direção), segundo a infinitude de seus atributos. Spinoza é o pensador um universo composto de essências singulares, que são por sua vez compostas ou componentes de combinações de essências singulares, e assim ao infinito. E conhecer Deus é conhecer as coisas singulares. (ROCHA, 2008, p. 75)

Esboçado, em linhas gerais, os contornos do núcleo duro de seu sistema filosófico, podemos perceber, no *continuum* que interliga a substância infinita que define a Natureza de Deus ao movimento de composição dos corpos, como em Spinoza o plano da imanência⁴⁰ estabelece-se como palco sobre o qual o ser unívoco irrompe enquanto espetáculo de multiplicidades. Em outros termos, assistimos em Spinoza a proposição de um espaço existencial comum definido como campo de encontros intensivos entre multiplicidades variáveis e variavelmente compostas.⁴¹ Encontramos

⁴⁰ “A causa imanente estava presente na filosofia o tempo todo, mas sempre como um tema que não ia até as últimas consequências. Por que? Porque era sem dúvida o tema mais perigoso. Deus pode muito bem ser tratado como causa emanente, isso não traz nenhum problema, porque haverá ainda uma distinção entre a causa e o efeito. Mas tudo se torna muito mais difícil se Ele for tratado como causa imanente, de tal modo que não se saiba muito bem como distinguir a causa e o efeito, ou seja, deus e a criatura. A imanência era antes de mais nada o perigo” (DELEUZE, 1980a).

⁴¹ De forma muito clara, nos diz Deleuze, em um de seus cursos sobre Spinoza, sobre esse ponto: “Spinoza utiliza uma palavra latina muito estranha, porém muito importante, que é

assim, o cerne de um processo de produção ontológica da realidade na qual a substância unívoca e absolutamente infinita, se define na e pela constituição de uma infinidade de atributos que, embora iguais, manifestam-se expressivamente em modos singulares.

Por tal razão, entendendo a substância infinita como processo criativo de autoprodução não finalista de singularidades, ao nos propor o exame da política, Spinoza recusará, veementemente, o horizonte da moralidade em nome das possibilidades da Ética. Se, conforme vimos, o movimento das coisas não se propõe ao alcance de um fim ou objetivo maior, mas sim se desenrola a partir das possibilidades dos encontros compositivos, isto é, da potência que um corpo tem tanto em afetar outro quanto em responder a afetação por este causada, nos caminhos dessa filosofia prática, para lembrarmos a expressão de Gilles Deleuze, em Spinoza não se colocará a questão do *Dever ser* humano, mas sim, e ao contrário, se procurará percorrer a dimensão do “poder ser” do homem, isto é, a dimensão do real alcance de sua potência.⁴² Nesse sentido propriamente spinosiano, a reflexão ética é entendida como o campo de exame do problema da potência humana – *o que pode um corpo?* – e jamais um campo de proposição acerca do dever. Nesse sentido, mais do que as ponderações acerca do bem

occursus. Literalmente, é o encontro. [...] Eu gostaria de fazê-los compreender porque Spinoza teve, notadamente, uma reputação muito forte de materialista apesar de falar o tempo todo do espírito e da alma, e uma reputação de ateu apesar de falar o tempo todo de Deus: é bastante curioso. Percebe-se com facilidade porque as diziam que é puro materialismo. Quando eu digo: aquele tipo não me agrada, isto quer dizer literalmente que o efeito do seu corpo sobre o meu, que o efeito de sua alma sobre a minha, me afetam de maneira desagradável, são misturas de corpos, são misturas de almas. Há uma mistura nociva ou uma boa mistura, tanto no nível do corpo quanto no nível da alma. [...] Portanto, não há nenhuma razão para estabelecer diferenças entre simpatias e relações corporais” (DELEUZE, 1980a).

⁴² Despedindo-se da perspectiva moral, nos desdobramentos da proposição II do terceiro livro da Ética, Spinoza investe contra a tradição do pensamento que, prodigiosamente, se propõe a definir o que deve a alma produzir sobre o corpo, com fins a geração de resultados adequados, mas que sempre se esquiva de enfrentar a questão acerca de “O que pode um corpo? É sob este espírito que encontramos, no escólio, a seguinte passagem: Ninguém, na verdade, até o presente momento, determinou o que pode o corpo, isto é, a experiência não ensinou a ninguém, até o presente, considerado apenas como corporal pelas leis da Natureza, o corpo pode fazer e o que não pode fazer, a não ser que seja determinado pela alma. Efetivamente, ninguém, até ao presente, conheceu tão acuradamente a estrutura do corpo que pudesse explicar todas as suas funções, para já não falar do que se observa frequentes vezes nos animais e que ultrapassa de longe a sagacidade humana, nem do que fazem muitas vezes os sonâmbulos durante o sono, e que não ousariam fazer no estado de vigília. Isso mostra, suficientemente, que o corpo, só pelas leis da natureza, pode muitas coisas que causam o espanto à própria alma. Ninguém sabe, além disso, de que maneira ou por que meios a alma move o corpo, nem que graus de movimento ela pode imprimir-lhe, nem com que rapidez ela o pode mover. De onde se segue, quando os homens dizem que tal ou tal ação do corpo é produzida pela alma, que sobre o corpo exerce um império, não sabem o que dizem em ao fazem mais que confessar, com palavras especiosas, que ignoram, sem disso se admirarem, a verdadeira causa desta ação” (SPINOZA, 1973, p. 186).

ou do mal, tema spinosiano por excelência, será o dos bons ou maus encontros, ou seja, o dos modos de existência que possam acarretar no aumento ou na diminuição da potência de agir sobre o mundo. Com efeito, ao introduzirmo-nos nas veredas de seu pensamento, menos do que uma proposição do político enquanto um espaço de limitações ao comportamento social, o que, progressivamente, encontraremos será uma proposição que o interliga às possibilidades de liberação do movimento coletivo que o compõe.

Eis então o desafio central da reflexão política em Spinoza: como, face às características antropológicas do movimento de afirmação da existência humana, podemos imaginar a constituição de um espaço político que não apenas seja adequado ao desenvolvimento do homem em sua busca por perseverar em seu ser, mas também o conduza à realização da liberdade que a natureza reconhece a cada uma de suas partes? Ou ainda, de que maneira a política, respondendo as variações pulsionais que atravessam os movimentos de socialização humanos, pode-se definir como um espaço de organização dos encontros, afirmando-se, dessa forma, como o campo comum de constituição e afirmação das multiplicidades.

Vejamos o itinerário do pensamento político de Spinoza:

§ 4. - Visando a política, não quis, por consequência, aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas somente estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorda com a prática. Noutros termos, no deduzir do estudo da natureza humana e, para contribuir para este estudo com a mesma liberdade de espírito que é costume contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento (SPINOZA, 1973b, p. 314).

Nesse enunciado, visando a política, Spinoza nos estende o convite a encararmos o desafio de compreendermos os processos inerentes à artilosa sociabilidade humana. Afastando-se das perspectivas moralistas e buscando da natureza humana adquirir *verdadeiro conhecimento*, Spinoza, em uma aventura imanente e materialista que terá por centro o político, procurará estabelecer as linhas de um circuito que, passando pela relação necessária entre as pulsões humanas e a conflituosidade social, possa nos indicar, todavia, os horizontes da liberdade e da paz. Nessa embocadura, menos do que rir ou lamentar a natureza humana, Spinoza visualizará o conflito como dinâmica

inerente às modulações da sociabilidade humana, e como tal, forma de relação social impossível de ser negligenciada em qualquer expediente que se proponha a examinar a política. E será aceitando-o enquanto elemento inerente à sociabilidade, que Spinoza, dando um passo à frente, concluirá que, mesmo atravessado pelo conflito, o processo de constituição política do social a ele não se reduz e tampouco nele se esgota.

Assim, para que possamos perseguir a solução spinosiana para o tema da política, precisamos compreender como, a partir dos movimentos orquestrados pela lei natural, o filósofo holandês fundamenta, para além do reconhecimento da importância dos marcos jurídico-institucionais na conformação da obediência política, a dinâmica de constituição do coletivo social enquanto um movimento ontológico.

Já dissemos que a metafísica spinosiana articula-se no plano da imanência e que, nessa superfície, o homem – definido no e pelo próprio movimento – é visto como parte integrante da Natureza, manifestando, em suas ações, a própria potência desta. Sendo fruto da necessidade e não da escolha de Deus, ou da Natureza, age na medida imediata em que existe, exprimindo, no curso de seu movimento, a potência da liberdade. Nenhum obstáculo ou impedimento pode se interpor no processo que vai da vontade à efetivação do movimento através do qual a Natureza se realiza. Tudo o que ocorre em seu interior ocorre como *livre e necessária* manifestação de sua potência. E, entendidos como expressões singulares da substância da Natureza, esse raciocínio se estende aos homens e aos movimentos existenciais por estes empreendidos no sentido da perseveração do seu ser e da afirmação de sua potência. Em outros termos, esse argumento nos indica que o direito a existir de todo o ser na natureza define-se pela medida exata de sua capacidade em efetivar sobre o mundo o seu próprio movimento, correlacionando-se assim, enquanto sinônimos, os limites do direito com a extensão da sua potência.

Aqui, entendida não nos termos do livre-arbítrio, mas sim pelos quadrantes da livre necessidade, encontramos a relevância do tema da liberdade em Spinoza (1973, p. 84-85): “Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira”. Deste modo, ao deslocar-se da moral universal à ética, lida pela chave do movimento real da sociabilidade, Spinoza nos apresenta um desenho do horizonte político como espaço a ser permanentemente aberto pelo movimento da potência. Em outros termos, eis a dinâmica desse circuito ontológico: a *livre necessidade* da vontade projeta-se no

humano movimento de ação no mundo e a ação, uma vez efetivada sobre o mundo, desdobra-se em novos – e necessários – movimentos da vontade humana. Nesse ir além constante, define-se uma ontologia direta e não mediada, baseada na pura espontaneidade da *necessidade*. Portanto, cabe sublinharmos que, tal como proposto em Spinoza, a liberdade não é uma *resultante*, mas um *pressuposto*. Dessa forma, a livre necessidade se definira como a manifestação dinâmica do processo ontológico de constituição da realidade.

E é aqui, no cerne dessa articulação entre *Liberdade* e *Vontade*, que Spinoza nos apresentará o tema do *conflito* como o fundamento cinético do processo de constituição da realidade social. Móvil da socialização entre homens deveras desejanter, o conflito não cessa, e tampouco se deixa obstruir. Fruto da volitiva natureza humana, o conflito é aqui proposto como uma das mais fundamentais fontes de liberação da energia através da qual se estabelecerão os contornos de delimitação da realidade, e como tal, os cenários políticos que a ele farão referência. Em oposição a Hobbes e aos seus homens de compleição feminina – para lembrarmos mais uma vez de Janine Ribeiro (2004) –, que ao renunciarem ao conflito natural, em nome do artifício do político, renunciam ao pauperismo e a uma vida inerte, sórdida e vil, em Spinoza não se apresenta o tema da repressão ou tão pouco da renúncia dos conflitos, mas sim, ao contrário, o da possibilidade de sua própria expansão.⁴³

§ 14 - Na medida em que os homens sejam tomados pela cólera, pela inveja, ou qualquer sentimento de ódio, eis que se opõem e contrariam mutuamente e se tornam tanto mais temíveis quanto é certo serem mais poderosos, e hábeis e astutos que os outros animais. Como atualmente os homens estão muito sujeitos por natureza a estes sentimentos, são também por natureza inimigos uns dos outros; com efeito, é meu inimigo aquele que para mim é mais temível e de quem mais devo defender-me (SPINOZA, 1973b, p. 318).

Movidos e definidos pela paixão, tendo como direito a medida exata da extensão da própria potência, Spinoza pensa o homem como um ser disposto ao enfrentamento

⁴³ Esse ponto merece ser esclarecido, pois não queremos com ele dizer que haja negação do conflito em Hobbes, mas sim frisar que para o filósofo inglês o conflito, deixando-se ritmar pela sua própria natureza, é fonte direta de insociabilidade. Ao invés de negar o conflito, como vimos acima, Hobbes o domestica sob o império da lei civil, canalizando-o, por um lado para o terreno das relações internacionais (dimensão somente superada, anos mais tarde, por Kant, nas proposições de uma ordem cosmopolita baseada nas determinações dos imperativos categóricos), e por outro, para a dimensão da retórica, enquanto elemento de interação entre os homens. Sobre este último ponto, agradeço a contribuição do Prof. Raul Francisco Magalhães, por me indicar a leitura de Quentin Skinner, em *Razão e Retórica em Hobbes*.

com os demais na disputa pelo objeto do desejo. Como movimento, o conflito, tal como a liberdade, inscreve-se na própria ordem imanente da natureza. O conflito é manifestação necessária das pulsões e afetos humanos quando devotados à sociabilidade. Nos termos spinosianos, é a *cupiditas* em ato, em seus genuínos, ininterruptos e necessários deslocamentos. E da maneira mesma na qual os corpos, a partir de móveis cinemáticos, mutuamente se compõem e, compondo-se, variam e se transformam ao longo de uma cadeia infinita de encontros, aqui também os afetos, ao voltarem-se uns contra os outros, recompor-se-ão, resultando em novos afetos. Nessa visada, a contradição de um afeto ao outro não resultará em anulação recíproca ou parcial, mas sim em expansão. Manifestando-se, assim, como pedra de toque do processo de constituição imanente da realidade, observamos aqui, no jogo entre os afetos e as pulsões, a proposição de um cenário social a ser permanentemente construído pelo movimento da natureza humana. *Quanto maior o afeto, maior a vontade e mais potente o movimento*. Mais uma vez, e para insistirmos sobre o ponto, percebemos a moral cedendo lugar à ética.

Levando-o ao seu extremo, naturalizando-o na imanência da Natureza, derivando-o do movimento relacional entre as autênticas afecções humanas, Spinoza propõe o conflito como manifestação necessária da potência e do direito do homem. Entretanto, como dissemos, sua argumentação vai além. Sobre esse ponto, duas passagens são paradigmáticas. Diz-nos no *Tratado Político*:

§ 13 - Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos (SPINOZA, 1973b, p. 318).

Ou ainda, como posto na *Ética*:

Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferível às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. *Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem*. Os homens – digo – não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo que as almas e os corpos de todos formem como que uma só alma e um só corpo, e que todos, em conjunto, na

medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos, em conjunto, procurem a utilidade comum de todos. *Daqui se segue que os homens, que se governam pela razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direção da razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fieis e honestos [...]*” (SPINOZA, 1973, p. 245 – grifos nossos).

Chegamos a um ponto fundamental em nossa empreitada. Aqui percebemos o movimento pelo qual Spinoza aponta à constituição do social enquanto modo coletivo de existência. Partindo do conflito, visto como confronto entre *cupiditas* autônomas, Spinoza encontra na cooperação a fórmula para contornar a negatividade. Se o direito do homem a agir no mundo define-se pela medida exata de sua potência, é fato que esta potência é aumentada na união entre os homens, e assim também o é o direito à ação, enquanto ação coletiva. Com efeito, o direito à ação do homem sobre o mundo se torna tão mais pleno quanto mais passa a ser compreendido como uma força que emana da coletividade, produzindo no corpo de um *direito comum* a forma de organização da potência coletiva dos homens em multidão.⁴⁴

Dessa forma, o *conatus* – o esforço pelo qual o ser tende a perseverar em seu específico movimento – afirma-se em uma dimensão interindividual. Definindo o coletivo, constitui-o e organiza-o em seu movimento de expansão, multiplicando, assim,

⁴⁴ Sobre esse ponto, auxiliou-me muito a leitura da dissertação de mestrado de Alexandre Arbex (2006) – defendida no IUPERJ sob a orientação do Prof. Dr. César Guimarães –, principalmente pelas originais conclusões que aponta ao final do texto. Entre essas, destacaria a percepção de que em Spinoza “a ação coletiva, expressada sob uma forma determinada de divisão de trabalho, é o modo característico pelo qual os indivíduos efetuam seu poder transformador sobre a natureza para produzir o mundo e a si mesmos.” (ARBEX, 2006). Assim, diz-nos Arbex que a liberdade, enquanto uma expressão da individualidade, efetiva-se em Spinoza sob a tônica da *desindividualização*, em um processo que ao invés de opor o indivíduo à comunidade, articulá-los-ia em uma mesma dimensão. Com efeito, por via desse argumento, o autor aponta a existência de um fundo comunista na fundação da política Spinosiana. Vale a pena citarmos esta passagem: “À parte a influência das paixões, cuja força amiúde atira os homens uns contra os outros e obriga instituir uma autoridade política que imponha normas de obediência, uma sociedade existe justamente porque as paixões são sempre sociais e porque os desejos são comuns, ou melhor, porque a satisfação dos desejos de um indivíduo está associada à satisfação dos desejos dos outros, visto que a potência de agir de cada um é isoladamente ineficaz” (ARBEX, 2006). Uma sociedade não se compõe de indivíduos, mas de relações interindividuais, e estas, em vez de se constituírem a partir de indivíduos formalmente iguais, constituem-se antes a partir de indivíduos realmente, essencialmente distintos, que mais conhecem o que lhes é comum quanto mais afirmam sua singularidade. “Se, de fato, a democracia é a forma, ou como mais adequado se nos afigura dizer, a tendência de governo em que a liberdade individual encontra as melhores condições de se realizar, então, visto que ela se realiza sempre através de relações comuns, a ‘lógica viva e ativa da democracia’, como escreve Balzac (*Les paysans*, 9), não é senão o ‘comunismo’” (ARBEX, 2006).

a potência nos termos exponenciais da coletividade. O *conatus* abranda o ímpeto ao confronto e, atravessando a negatividade beligerante do terreno da sociabilidade, revela o coletivo, a multidão humana reunida, como o próprio horizonte da liberdade e da realização do ser em seu dever. A liberdade define-se, agora, como *ação* orientada pelo bem coletivo. Ação coletiva, radical, apropriativa, libertária, mas, acima de tudo, ação política. Dessa forma, a política, dignifica as pulsões humanas, tomando-as como alavanca de um programa emancipatório. Nessa imediata continuidade a vontade demanda à política e a política demanda-se na vontade.

Para viver em segurança e o melhor possível, eles [os homens] tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto (SPINOZA, 2003, p. 237).

No interior do coletivo, os instintos individuais são socializados, e assim, abrandados. Dessa maneira, a massa humana reunida, fundamenta o desenvolvimento da razão. Mais uma vez, escrevendo contra seu tempo, Spinoza, entendendo-a como a síntese bem-orientada das muitas vontades dos muitos, aponta a razão como razão coletiva, ou ainda como uma virtude.⁴⁵ Perceba-se – e vale a pena insistirmos nisto – que, nessa perspectiva, a razão não anula as vontades, não as nega ou as suprime, mas, ao contrário, toma-as como próprio fundamento constitutivo. Nas linhas spinosianas, a razão não se manifesta como o antagônico da guerra. Mas, mais do que isto, seu fundamento é a manutenção da paz, a consolidação da concórdia e da segurança coletiva e, acima de tudo, a abertura do espaço político à liberdade do movimento humano, sob a chave de um movimento coletivo. Observemos que aqui, não pela solução contratualista, *à la* Hobbes, mas sim pelo modelo maquiaveliano da guerra, Spinoza encontrará o tema da paz enquanto uma virtude coletiva que nasce da valorização do espaço comum da cidade. Em uma inversão ao postulado Clausewitziano, afirma ser ser a política a continuação da guerra por outros meios. Sob esse espírito, numa bela sequência de parágrafos no capítulo V do *Tratado Político*, Spinoza (1973b, p.328), em franco tributo a Maquiavel, diz-nos que tanto “a paz, com efeito, não é a simples

⁴⁵ Na definição VIII, do quarto livro da *Ética*, diz-nos Spinoza: “Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer, a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza.” (SPINOZA, 1973, p. 236).

ausência de Guerra, é uma virtude que tem a sua origem na força da alma, pois que a obediência é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade, deve ser feito”, como também que “o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, entendo que vivem uma vida propriamente humana, uma vida [...] [que se define] principalmente pela Razão, a virtude da alma e a vida verdadeira”. Fica-nos claro aqui o projeto spinosiano de, sobre o plano da imanência, propor uma ontologia política que correlaciona a potência coletiva com o direito comum.⁴⁶

Observemos a sequência do movimento de constituição da coletividade, visualizando os aspectos que indicam a democracia como linguagem ontológica do social em desenvolvimento:

A condição para que uma sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto possa ser fielmente observado é, pois, a seguinte: cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. *O direito de uma sociedade assim chama-se Democracia, a qual por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. Donde se conclui que o poder supremo não está sujeito a nenhuma lei e que todos lhe devem obediência em tudo, foi isso o que acordaram todos, tácita ou expressamente, quando transferiram para ela todo o poder de se defenderem, ou seja, todo o seu direito* (SPINOZA, 2003, p. 240 – grifo nosso).

Manifestação da ontologia do social em seu movimento, a democracia em Spinoza não se definirá enquanto forma ou regime de governo, mas fundamentalmente enquanto processo político de ampliação dos espaços de efetivação da liberdade. Ou

⁴⁶ Pensando a relação entre guerra e paz, Laurent Bove, em artigo intitulado “Direito e Guerra e Direito Comum na política spinozista”, propõe um esclarecedor contraponto entre Hobbes e Spinoza, no que diz respeito ao tema em tela: “O estado de natureza de Spinoza – fora do Estado como na sua continuação no seio mesmo do Estado – é o estado das relações de força e, correlativamente, a expressão do que podem as estratégias do *conatus*. Isso nada tem a ver com a abstração teórica do direito de natureza hobbesiano. Contra Hobbes, Spinoza revela entre o estado de natureza e o estado civil uma continuidade efetiva que o autor do Leviathan desejou esconder (ou exorcizar, na obsessão que tinha por guerras civis...). Mas enfatizando esta continuidade, Spinoza desvela por aí mesmo a real natureza da paz comum instaurada pelo contrato hobbesiano. A saber – paradoxalmente, visto que se tratava segundo Hobbes, para construir um mundo comum, de escapar pela transferência de direitos naturais e o contrato, de escapar da guerra de todos contra todos – a saber, então, a instituição de um regime de guerra implícito que dilacera o comum e tende a destruí-lo.” (BOVE, 2008, p. 94).

seja, mais do que uma estrutura de poder regulatória do movimento coletivo, a democracia constitui-se na plenitude desse movimento. É tanto a sua força motriz quanto a sua direção. Por essa razão, é a realidade política que melhor adéqua-se à necessária liberdade de movimento que a natureza confere a cada uma de suas partes. Esse é um ponto fundamental na argumentação spinosiana, pois ao definir a democracia em continuidade aos móveis da natureza, Spinoza a propõe como um horizonte normativo para avaliação de todas as outras formas e arranjos do poder político. A partir do crivo da democracia todas as outras formas de governo passam a ser vistas como formas e manifestações imperfeitas, pois enquanto distarem da democracia, estarão, em verdade, a distar da ontológica relação que a Natureza propõe entre direito, potência e liberdade.

Penso, com isto, ter deixado suficientemente claro quais são os fundamentos do estado democrático. Se preferi falar dele em vez de falar dos outros, é porque me parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza. Em segundo lugar, quis falar expressamente só desse regime porque é o que melhor se presta ao objetivo que eu me propus, a saber, mostrar a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade (SPINOZA, 2003, p. 242).

Estabelecida a democracia como plano político adequado à manifestação da liberdade coletiva, podemos perceber como a *multitudo* humana é entendida por Spinoza como fundamento da sociabilidade, como sua forma-formante, e como tal, pré-condição ao estabelecimento dos poderes jurídicos e institucionais.

Dissemos acima que no momento de constituição do coletivo cada indivíduo transfere à sociedade seu direito e sua potência e que assim estabelece o pacto social, configurando os limites do poder soberano. Entretanto, cabe-nos questionar os limites dessa operação, ou seja, o que é realmente transferido à sociedade – e, assim, cristalizado em forma de poder soberano – e o que não o é.

Por mais que a doutrina apresentada [...] em torno do direito absoluto das autoridades soberanas e do direito natural do indivíduo que para elas é transferido, seja compatível com a prática, e por mais que esta possa estar regulamentada de maneira que se aproxime cada vez mais de tal doutrina, é, todavia, impossível que em muitos aspectos ela não

se fique pela mera teoria. *Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade: de balde ele ordenaria a um súdito que odiasse o seu benfeitor ou que amasse quem lhe tivesse feito mal, que não se ofendesse com injúrias, que não desejasse libertar-se do medo, e muitas outras coisas semelhantes que decorrem necessariamente das leis da natureza humana. Julgo que a própria experiência ensina isso de forma bastante clara: *jamais os homens renunciam ao seu próprio direito e transferiam para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito, do que pelos inimigos.* E é evidente que se os homens pudessem ser privados do seu direito natural a ponto de não poderem depois fazer senão o que aqueles que detêm o direito supremo deixassem, então seria licito reinar praticando impunemente as maiores violências para com os súditos, coisa que eu julgo não passar pela cabeça de ninguém. Há, por conseguinte, que reconhecer que o indivíduo reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual, desse modo, não fica dependente das decisões de ninguém a não ser ele próprio (SPINOZA, 2003, p. 250 – grifo nosso).*

Nessa potência advinda do movimento coletivo contra os poderes juridicamente instituídos, encontramos os marcos do anticontratualismo de Spinoza. Contra a síntese transcendental que inaugura o povo enquanto dimensão abstrata, localizamos aqui a inauguração de um outro protagonista do político: a multidão. É por ser ontologicamente impossível a um homem renunciar a seu direito (ou a sua potência) em nome de uma instância qualquer, que a multidão se configurará não pelo signo da unidade que caracterizava o povo, mas sim pelo da pluralidade que a compõe. É ela o terreno comum para a manifestação simultânea da multiplicidade. Nesse sentido, pela chave da multidão, percebemos o tema primário da condição humana afirmar-se enquanto base material da dinâmica do político. E é por ser e para se manter plural que a linguagem da multidão será a do direito à resistência. Resistência contra as capturas transcendentais, que ao investirem em representações abstratas, neguem, em nome da estável unidade, o dinamismo próprio à multiplicidade. Em outras palavras, resistência contra os riscos de negação do horizonte da potência coletiva como o único horizonte metafísico possível.⁴⁷

⁴⁷ Em uma famosa correspondência, datada de 1674, enviada a seu amigo Jarig Jelles, Spinoza, respondendo a pergunta que havia lhe sido feita, disserta: “Caro amigo, Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha: Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo em qualquer cidade só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao

Nessa esteira, Spinoza apresenta a justaposição entre realização humana e ação emancipatória. Necessidade de ação e de movimento posta na complementaridade entre o direito ao movimento coletivo, o desejo e a liberdade. Ampliemos a potência desse movimento:

Que a manutenção do estado depende, antes de mais nada, da fidelidade dos súditos, da sua virtude e da sua perseverança na execução das ordens, a razão e a experiência ensinam-no sem margem para dúvidas. Descobrir, porém, o modo como eles devem ser governados para que mantenham sempre a fidelidade e a virtude já não é assim tão fácil. Todos, com efeito, sejam governantes ou governados, são homens, que o mesmo é dizer, têm tendência para fugir ao trabalho e procurar o prazer. *Quem tenha alguma experiência da sempre mutável índole da multidão quase que desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões.* [...] Obviar, pois, a todos esses males, instituir um estado em que não haja lugar para a fraude, organizar tudo, em suma, de forma que todos, seja qual for a sua maneira de ser, ponham o direito público acima dos seus interesses privados, ai é que está o problema. [...] a premissa dessa questão tem exigido a busca de inúmeros expedientes, *mas nunca se atingiu um ponto em que o estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos do que pelos inimigos e em que os que detêm o poder não tivessem menos medo destes do que daqueles* (SPINOZA, 2003, p. 254 – grifos nossos).

E se o homem, como dito acima, é o fulcro da resistência e da legitimação do contrapoder,⁴⁸ percebemos, agora, que a insurgência contra o poder somente pode ser levada a cabo na e pela multidão. Com efeito, a potência da multidão afirma-se como a guardiã da natural integridade humana. Integridade pulsional, passional, volitiva e transgressiva. Ao passo que a multidão manifesta o homem e sua natureza, o homem manifesta-se na multidão. Condição e constituição humana, constituição e condição coletiva. Selvagens, as pulsões humanas descobrem na política o terreno, por natureza, de sua efetivação. Criativas, nos propõe o político sob o signo direto da democracia, e

deles; coisa que sempre ocorre no estado natural” (SPINOZA, 1973, p. 398). Por estas palavras, podemos perceber que a política em Spinoza se afirma enquanto um exercício posto em continuidade ao do direito da natureza. Por tal razão, sendo definida por quantidade de potências – e não por hierarquias transcendentais –, dos conflitos intestinos à percepção da utilidade da cooperação, as relações de poder aqui resultarão, sempre, na constituição política de um espaço comum a ser definido no e pelo processo dos encontros de composição das multiplicidades.

⁴⁸ No sentido de complementar esta temática do contrapoder em Spinoza, cito uma pequena passagem do § 17, capítulo VII, do Tratado Político: “para que os cidadãos permaneçam senhores de si próprios e preservem a sua liberdade, [...] a força armada deve ser composta apenas por cidadãos e por todos sem exceção. Um homem armado, com efeito, é mais senhor de si mesmo do que um homem desarmado” (SPINOZA, 1973b, p. 342).

como tal, ritmado pelo movimento dinâmico e expansivo próprio à liberdade. Nesses termos, aos poderes instituídos se destinarão os cantos da arquitetura política spinosiana. Nunca seu centro. Multidão, democracia, *Conatus*, *liberdade* e *potência*. O alfa e o ômega da ontologia política em Spinoza.⁴⁹

2.5 Jovem Marx e a verdadeira democracia como movimento do social

Avançando sobre uma leitura do social enquanto movimento imanente à realidade, reencontraremos em Marx, principalmente em seus escritos juvenis, o movimento de atualização da matriz antijurídica de organização da sociedade sendo conduzido em um embate crítico e mordaz empreendido contra o direito e as instituições estatais. A um só tempo, como fundamento e resultante desse embate, Marx nos apresentará o conceito da verdadeira democracia, proposto por ele como o enigma resolvido de todas as constituições políticas, elemento teórico e prático solucionador das contradições entre Estado e sociedade civil. No cerne desse processo, Marx encampará o desafio de restituir o sujeito coletivo como elemento determinante da vida social e, por corolário, o de reconstituir a totalidade enquanto instância capaz de assegurar

⁴⁹ Em seu excelente e elucidativo artigo “A multidão e o Estado democrático”, Diego Pires Aurélio (no prelo), aponta as controvérsias estabelecidas pelos intérpretes spinosianos acerca do sentido das relações entre *potestas* e *potentia*. Ao recapitular algumas das principais diretrizes desses debates, Pires Aurélio nos apresenta a sua posição: “Se a multidão é, de facto, um conceito da maior importância na sua filosofia, é porque ela permite pensar o direito como expressão e ordenação da coexistência de uma multiplicidade de indivíduos, cada um deles com o seu direito natural. Na medida em que é expressão, ou, mais espinosamente, modificação, o direito conserva consigo a sua causa imanente, que é a multidão. E, da mesma forma que a substância é causa imanente dos modos, a potência da multidão é causa imanente do direito público. É certo que o direito, conforme a história demonstra, pode assumir diferentes modos e a *respublica* sobreviver sob diferentes regimes, dois dos quais – a monarquia e a aristocracia – Espinosa descreve em pormenor, deixando em fase de mero esboço a descrição de um terceiro, a democracia. Imaginar, porém, um regime em que a potência da multidão não se refletisse sob a forma de ordem jurídica, incidindo sobre todos e cada um dos indivíduos, seria imaginar uma potência, por um lado, constituinte e, por outro lado, sem nenhum poder constituído: uma potência impotente, em suma” (PIRES AURELIO, no prelo). Concordamos que em Spinoza, o ordenamento jurídico possa replicar as emanações do direito, mas não o esgotá-lo. Nesse sentido, parece-nos que Diego Pires Aurélio confunde *Jus* e *Lex*, Direito e Lei, os movimentos do social e suas decodificações pelos aparelhos do estado. Nessa esteira, propomo-nos a pensar Spinoza como um pensador parainstitucionalista, que retira da energia do movimento ontológico do social – e por isso mesmo, não institucional – a chave para as transformações das ordens institucionais. Não nos parece ser outro o sentido da radicalidade filosófica e política representada pela pecha protomoderna do *Spinosisme*.

coerência à vida em sociedade. Repropondo a dimensão da totalidade enquanto dimensão apta à vertebração da solidariedade social, sua leitura nos indicará o sujeito político coletivo, o *demos*, enquanto fundamento do processo de constituição da realidade.

Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Karl Marx, um jovem com então pouco mais de duas décadas de vida, propõe-se a hercúlea tarefa de, em chave crítica, examinar algumas das principais premissas do sistema filosófico hegeliano, sistema ao qual, em grande medida, encontrava-se sob influência. Sob o ponto de vista do percurso intelectual e político que o marcará futuramente, trata-se de um texto exemplar, pois aqui, ao longo de vastas linhas, Marx, com cuidadosa minúcia, se lançará, de forma audaz, a aventura de ler Hegel mobilizando contra ele o seu próprio método, e assim, página após página, submetendo-o ao radical exercício da dialética.

No centro de seu sistema filosófico, após uma longa peregrinação fenomenológica em busca de sua própria verdade, Hegel nos propõe o Estado como o momento de (re)conhecimento absoluto do Espírito acerca de si mesmo e de sua própria verdade. Nesse sentido, o Estado para Hegel seria o enigma resolvido de toda a história política, “a idéia universal como gênero e a potência absoluta [...] o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal” (HEGEL, 1997, p. 225). Por isso, o Estado, concebido segundo o modelo da monarquia constitucional prussiana,⁵⁰ subsumiria todos os elementos constitutivamente inerentes à vida política - em especial referência a família e a sociedade civil -, sob sua égide, conciliando-os com o movimento da liberdade por ele representado:

§261 – Em face das esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, de um lado, uma necessidade externa e sua potência superior, a cuja natureza as leis daquelas esferas, bem como seus interesses, encontram-se subordinados e da qual são dependentes; porém, de outro lado, é o Estado seu fim imanente e tem sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm deveres perante ele assim como, ao mesmo tempo, tem direitos.
[...]

⁵⁰ No § 273 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel nos diz: “O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a idéia substancial atingiu a forma infinita. A história deste aperfeiçoamento íntimo do Espírito do mundo ou, o que é o mesmo, este desenvolvimento livre em que a Ideia liberta os seus momentos (e que não são senão momentos seus) como totalidades a partir dele e ao mesmo tempo os contém na unidade ideal do conceito, que é onde reside a razão real, a história desta verdadeira formação da vida moral é o objetivo da história universal.” (HEGEL, 1995, p. 247).

§262 – A Ideia real, o Espírito que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e infinito para si, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade, os indivíduos como a multidão, de maneira que, no singular, essa divisão aparece mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação (HEGEL, 1997, p. 226-228).

Por essa perspectiva, o que Hegel nos diz é que, apesar de exterior à família e à sociedade civil, o Estado representaria o fim imanente a ambos. Com efeito, sobre esses sujeitos, o Estado subjetivar-se-ia, convertendo-os em momentos objetivos seus. Aqui, entendendo o Estado como a realidade em ato da liberdade concreta, Hegel o imagina enquanto momento definitivo no qual o interesse e o direito das partes se integrariam sob a égide do interesse universal.⁵¹

Será sob essa perspectiva, ao longo do texto, que Marx, denunciando em Hegel a inversão do sujeito em predicado e do predicado em sujeito, avançará em três direções críticas que, em última instância, articular-se-ão na proposição da democracia enquanto fundamento do movimento do social. Na primeira, em uma crítica que poderíamos definir enquanto uma crítica sociológica, proporá as partes sociais como instâncias atuantes na definição do Estado. Em outra direção, em uma crítica política, pensará a política pela chave da democracia em movimento e não pela da burocracia. Por fim, em uma crítica filosófica, rejeitará a dimensão totalizadora do Estado sobre a sociedade, propondo-o, ao fim e ao cabo, como um momento particular, um módulo da vida política. Ao longo deste exame, perceberemos que o centro da crítica que Marx dirige a Hegel reside no fato de este, ao propor o Estado enquanto instância universal, ter substituído a interrogação sobre a essência do político em nome de um desdobramento lógico. Mas mais do que isso. Perceberemos também que, ao condicionar, em um

⁵¹ No § 260, diz-nos Hegel: “É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a liberdade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade; permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio.” (HEGEL, 1997, p. 225-6).

primeiro momento, o Estado à sociedade civil e à família, Marx terminará por ultrapassar essas instâncias atuantes, encontrando na vida maciça, plural e polimorfa do *demos*, o sujeito político que confere sentido ao Estado político moderno:

A divisão do Estado em família e sociedade civil é *ideal*, isto é, necessária, pertence à essência do Estado; família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil se fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são produzidas pela Ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, com efeito, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem a sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como *finitude*, como a *finitude* própria da *Ideia real*. A finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a Ideia segrega de si esses pressupostos *para ser, a partir da idealidade delas, espírito real e infinito para si*, quer dizer, o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. A Ideia real só se degrada, rebaixa-se à *finitude* da família e da sociedade civil, para, por meio da supra-sunção destas, produzir e gozar sua infinitude (MARX, 2005, p. 30-1 – grifo nosso).

Assim, Marx aponta que Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado. Dessa forma, o desafio levado a cabo por Marx está diretamente ligado à necessidade de partir do Homem, enquanto sujeito real, e considerar a sua objetificação na política. Nesse sentido, se em Hegel, o *telos* da política pode ser encontrado sob a representação da monarquia constitucional, uma vez que sob seu interior fundir-se-iam o princípio perfeito do poder político, que é o *uno* (ou o *monos*), e a constituição orgânica do povo, em Marx, ao contrário, a democracia representará o coroamento da história moderna enquanto marcha rumo à liberdade. Em outros termos, na abordagem marxiana, a democracia se definirá como uma linguagem política menos devotada à obediência da lei do que a exploração da liberdade pelo movimento da sociedade. Com efeito, nessa inversão do predicado ao sujeito, dir-nos-á Marx que, ao contrário da monarquia, que só pode compreender a si mesma a partir do horizonte que a move, a democracia é o único regime político que, por si mesmo, pode se autocompreender, que se autoinstitui.

Aqui, como nos lembrará Miguel Abensour (1998), a influência de Spinoza sobre Marx será total. Como vimos, em Spinoza, a democracia nasce da união dos

homens, usufruindo enquanto grupo organizado, de um direito soberano sobre o tudo, o que em seu poder está, sendo por tal razão o regime político que mais natural e mais apto a respeitar a liberdade que a natureza confere a cada um dos indivíduos. Nesse sentido, junto com Spinoza, Marx pensará os regimes monárquicos e aristocráticos como formas derivadas e insuficientes do político. Aqui, a democracia se afirmará como hipermodelo da vida política e, por isso, ao contrário do que nos apresenta Hegel, não deve ser reduzida ao polo do *monos*, baseado na relação dominação-servidão, mas sim no polo do *demos*, entendido como condição coletiva do viver junto orientado à liberdade.

Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma. Na democracia nenhum momento recebe sua significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do *demos* inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. [...] Na monarquia todo o povo é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. *A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições*. Aqui, a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como obra própria deste último. [...] A democracia é assim, a essência de toda constituição política, o homem socializado como uma constituição particular; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece aqui, como existência e, com isso como uma espécie particular em face das existências que não contradizem a essência. (MARX, 2005, p. 49-50 – grifo nosso).

Com efeito, a verdadeira democracia, *enigma resolvido de todas as constituições*, representa, nas linhas de Marx, uma verdadeira revolução copernicana. Ao apontar que na democracia a constituição, a lei, o próprio Estado nada mais são do que momentos específicos no interior do movimento de autodeterminação do *demos*, Marx, recoloca o sujeito como instância determinante da realidade, e revela a política como o *locus* privilegiado para a confecção de sentido ao viver social, uma vez que é na vida política que o sujeito galga consciência de si. Tal como a multidão spinosiana, o

demos se afirma aqui como potência imanente revestida de produtividade ontológica. Por isso, onde cresce a democracia, o Estado decresce. Encontramos assim um ponto importante do exame empreendido por Marx, pois aqui abordará a relação entre a atividade do sujeito político e a objetivação constitucional no interior de regimes democráticos, derivando dessa relação uma outra articulação entre as dimensões do todo e das partes.

Na defesa impetrada por Marx, o caráter diferencial da democracia reside no fato de que nela o homem não existe como efeito da lei, mas sim a lei como efeito do homem. Por esta perspectiva, em conjunto com Abensour (1998) podemos entender que, ao debruçar-se sobre a democracia, Marx procede por uma *redução*, operada em um duplo movimento, a saber: 1) procurar no homem socializado a essência do sujeito que ao se reconhecer na atividade política ao político inaugura; 2) procedido esse retorno ao sujeito político essencial, procurará Marx reduzir a sua objetivação, liberando-o, assim, a novos movimentos.⁵² Por intermédio desse expediente, Marx nos orienta a perceber a experiência do político como essencial à comunidade, uma vez que por ela se prova a unidade do homem com o homem enquanto existência coletiva orientada à liberdade. Fundamento da constituição do político, o homem socializado desvenda a essência de qualquer constituição, permitindo-nos pensar o político não a partir do *oikos*, mas sob os marcos da *polis*. Vale a pena sublinharmos esse ponto, pois se a redução ao homem socializado nos indica um horizonte para além das convenções burguesas da sociedade civil, como consequência desse movimento um outro, mais expansivo, se depreende, permitindo-nos vislumbrar o *demos* enquanto dimensão genérica da humanidade. Esse é um aspecto importante no argumento, pois a noção do Ser Genérico⁵³ marcará, na obra de Marx, tanto a ruptura com as formas de

⁵² São palavras de Miguel Abensour (1998, p. 78): “Assim, é na medida em que Marx tem uma alta ideia do que se passa, do que se efetua na constituição democrática, que ele conclui, precisamente, pela necessidade de uma redução, para não comprometer o desenvolvimento da operação efetiva”.

⁵³ Há quem advogue certa inocuidade da noção do Ser Genérico para a compreensão, *in toto*, da obra de Marx, apontando-a como uma dimensão fortemente essencialista e que não sobreviveria à caminhada progressivamente científicizante que testemunhará a sua produção, principalmente a partir d’*A ideologia alemã*, na qual conhecerá seu ocaso face ao investimento do proletariado como classe universal. Todavia, em nossa compreensão, essa crítica não se sustenta. Ao contrário, entendemos que a noção do Ser Genérico permanece nos momentos futuros da obra marxiana, sendo mobilizada, não apenas como pano de fundo a suas críticas aos processos de alienação que marcariam a produção capitalista, mas também como alavanca de seu projeto de emancipação social. Nesse sentido, mesmo em seus textos mais maduros, podemos reencontrar

sociabilidade não essenciais – i.é, a família e a sociedade civil –, mas também, e fundamentalmente, convidar-nos-á a ver a política pelo móvel, imanentemente revolucionário, da solidariedade.

Sobre esse ponto, mais uma vez concordamos com Miguel Abensour (1998; 82):

Seguindo as análises de Marx, parece que nos encontramos na presença de um movimento muito complexo, passível de ser decomposto em vários tempos: o tempo da redução, do voltar à atividade originária, que vai permitir, em um segundo tempo, uma extensão daquilo que se efetua na constituição, às outras esferas da vida do *demos*. A redução, como uma determinação dos limites, parece ser a condição de possibilidade da extensão, como se o movimento de retorno a um sujeito originário tivesse como efeito tornar possível, liberar, uma retroação da atividade desse sujeito, em todos os domínios nos quais sua energia é chamada a atuar. [...] Na democracia, cada momento é realmente apenas um momento do *demos* total. A democracia é pensada como um sistema centrado em um sujeito unificante, cuja energia, tanto teórica quanto prática, constitui o princípio de unificação.

Ao ser constantemente reduzida e ininterruptamente remetida ao seu fundamento, a constituição democrática do social pode expandir-se e espriar-se às demais esferas da vida coletiva. Por essa via, a questão é enunciada pelo político e no político ressoa e se soluciona em cada uma das demais esferas do social. Definida em uma dimensão temporal, a autoinstituição continuada da democracia propõe a coincidência perene do sujeito com sua obra, em uma operação ontológica direta e não mediada. Dessa maneira, no interior de uma verdadeira democracia, toda objetivação é reportada a seu fundamento, de tal maneira que a relação entre sujeito criativo e sua obra sempre se mantenha em simetria. Nessa realidade transparente, o *demos* se afirma enquanto poder constituinte, enquanto forma-formante da realidade. A um só tempo, princípio, sujeito e fim, o *demos* nos rastros de sua permanente mutabilidade resolve a tendência de fixidez de um poder político situado alhures. Contra o povo da

a noção. Prova disso, dá-nos a seguinte passagem dos *Gundrisses*, na qual Marx reflete sobre as especificidades da produção humana: “Que a necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto de outro, e vice-versa, que um é capaz de produzir o objeto da necessidade de outro e que cada um se enfrenta com o outro como proprietário do objeto da necessidade do outro, prova que cada um, como ser humano, vai além de sua própria necessidade particular etc. e se comporta um em relação ao outro como ser humano; que sua essência genérica comum é conhecida por todas. De mais a mais, não acontece de elefantes produzirem para tigres, ou animais para outros animais.” (MARX, 2011, p. 186).

constituição, a constituição do povo. Com efeito, se em Rousseau o político se inaugurava no momento de autoalienação do homem à comunidade, em Marx, inaugura-se no movimento de autoemancipação contínua do *demos*. Enquanto filosofia em ato, a verdadeira democracia nos apresenta o presente não como temporalidade da dominação – tal como em Weber –, mas sim como tempo de liberação.

É nesse contexto de autodeterminação do social, em que a sociedade é vista enquanto um movente fim em si mesmo, que se torna possível pensarmos a suprassunção do Estado ao movimento do *demos*. Pois se afirmando enquanto unidade genérica, o movimento de constituição do *demos* nos fornece a chave para, por um lado, bloquear-se a transformação do momento político em uma forma organizadora petrificada e, por outro, faz com que a fluidez da atividade instituidora irrigue, em seu conteúdo político, as demais esferas da vida social. Nesse sentido, mais do que a um desaparecimento anárquico do Estado, o que nos é alvitado pela verdadeira democracia é a superação do Estado político enquanto um momento particular que se pretende universal. Dessa feita, o social, devolvido à sua radical espontaneidade, acantona o Estado, destituindo-o de seu presunçoso exagero de entidade política responsável pela unificação social. Destronado o Estado enquanto momento eterno da síntese, o político reencontra, no interior do movimento democrático, o seu lugar enquanto um módulo fundamental ao social. E mais do que isso, pelas vias moventes do *demos*, o pluralismo se afirma enquanto horizonte democrático por excelência.

* * *

Na medida em que fazemos a travessia da matriz jurídica para a matriz antijurídica de organização das relações sociais, cada vez mais encontramos uma proposição do político que se desloca dos horizontes de pré-determinação desenhados pela lei e por uma figura do Estado que se antepõe, enquanto instituição antagonista, à imanência social, para uma figura do político que, originada nos ecos da liberdade, se articula em torno da defesa da composição plural da vida em sociedade. Em outros termos, no salto de uma matriz à outra, localizamos uma guinada das formas de estruturação do político do eixo centrípeto da obediência e da unidade para o eixo da liberdade enquanto movimento de composição e articulação da diversidade social.

Acreditamos que esse deslocamento, na medida em que desvia o foco de determinação do político das instituições estabilizadoras de comportamentos para os sujeitos em suas atividades, possa-nos servir de guia às reflexões que aqui pretendemos trazer à baila e que se encaminham no sentido de redefinirmos tanto o papel desempenhado pelos movimentos sociais na consecução de processos democráticos quanto nas abordagens que as ciências sociais contemporâneas vêm mobilizando, a partir de seu arsenal teórico, para iluminar essa relação.

3 A busca pelo conceito: A ação como liberdade em Hannah Arendt

“O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre no meio da tristeza!”

João Guimarães Rosa – *Grande Sertão: Veredas*

Poucos foram os pensadores contemporâneos que ousaram dignificar tanto a política quanto a filósofa alemã Hannah Arendt. Em sentido contrário às perspectivas que a visualizam como espaço por excelência voltado para a consolidação da obediência coletiva aos estatutos jurídicos e suas leis impessoais, à manutenção da segurança e da ordem pública e à preservação de espaços privados da vida íntima, em Arendt, a política se define como sinônimo imediato de seu sentido: a liberdade. Na superfície deste plano que correlacionada atividade política à realização da liberdade, a pensadora nos propõe o conceito de ação. Em seus dizeres, (ARENDR, 2009, p. 192). Ao exame da relação entre política, liberdade e ação – uma relação, em última instância, entre sinônimos –, dedicaremos as linhas que seguem.⁵⁴

⁵⁴ Antes de avançarmos, é necessário posicionarmos-nos diante de algumas críticas feitas a Hannah Arendt em virtude da reconhecida influência do ideário clássico no interior de sua obra, em especial, aos modos de vida e realização política oriundos do contexto grego pré-socrático. Essas críticas procurariam desvelar o caráter inócuo da noção de liberdade advogada pela autora, denunciando-a, como insustentável e inoperante em cenários sociais e históricos outros que não o classicismo. Em seu conjunto, essas críticas procuram desconstruir a perspectiva de conjugação imediata entre ação e liberdade, apontando que essa articulação somente se faria possível em circunstâncias animadas pela participação de homens livres de necessidades materiais, do trabalho e da esfera do *oikos* – conjunto de fatores estruturais que responderiam pelas virtudes políticas da *polis* enquanto espaço de afirmação da condição plural dos homens (leiam-se homens livres). Todavia, não nos parece ser esse o sentido das leituras arendtianas da era grega. Em oposição, entendemos que a autora, ao fazer a genealogia política do ocidente, não propõe um retorno saudosista a um passado virtuoso, mas ao contrário, empreende a operação intelectual que Kant realizou em seu clássico texto sobre o *Aufklärung* e que Michel Foucault definiu como *ontologia do presente*, isto é, a capacidade de refletir sobre a atualidade como acontecimento ou ainda de se questionar “o que é precisamente este presente ao qual pertencemos?” (FOUCAULT, 1994, p. 680). No cerne da ontologia do presente arendtiano, o que se revela é uma resistência à despolitização que caracteriza a moderna sociedade de massas e a convida, constantemente, a flertar com o risco do totalitarismo como forma de organização política voltada a dominar os aspectos ilimitados e imprevisíveis da ação, refreando, então, os potenciais libertários da condição plural da humanidade. Nessa reflexão, o que Arendt indica é a necessidade de questionamento frontal à grande tradição filosófica ocidental que estabelece a liberdade como espaço livre das ingerências da política e não enquanto fruto imanente ao processo de agir na constituição do próprio político. Leitura semelhante é também proposta por

Em contraste com a tradição platônica e seus movimentos filosóficos e políticos de reatualização da vida contemplativa, os escritos de Hannah Arendt são atravessados pelo projeto de reabilitação da *vida activa*.⁵⁵ Nesse sentido, a crítica presente em Arendt dirige-se contra o que a autora identifica como processo de alienação moderna que, alavancado pela filosofia, terminaria por rejeitar a condição humana em nome de uma fuga da Terra para o universo, do mundo para o Eu, da pluralidade ao isolamento e, em última instância, do múltiplo ao uno (AMIEL, 1996). Com essa verve, Arendt divide o processo de constituição da realidade em torno de três categorias fundamentais: o *trabalho*, a *obra* e a *ação*, cada uma responsável pela efetivação de uma das condições básicas a partir das quais a experiência da vida humana sobre a terra se torna possível. Segundo a autora, o *trabalho* seria a resposta ativa dos homens aos estímulos inerentes ao processo biológico de composição de seu corpo. Ligado ao campo da natureza e à necessidade constante em afirmar e perseverar a própria vida, o trabalho representaria o lançar-se ao mundo natural, transformando-o constantemente em tudo aquilo que aos homens é necessário para apartá-los do reino das necessidades. Nesse sentido, diz-nos a autora: “A condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDR, 2010, p. 8). Por sua vez, a *obra* referir-se-ia à construção humana dos aspectos não-naturais de sua existência, ou seja, a todas as necessidades que não se correlacionam ao ciclo vital humano. Produzindo o mundo coisal do artifício, a obra se afastaria da natureza recriando aos homens uma realidade distinta da dimensão natural. Como segunda natureza, pela obra se abrirá a gramática a partir da qual a primeira será lida e transformada pelo trabalho. Abrigando todas as vidas individuais, a obra as condiciona e transcende, justamente por buscar uma potencial eternidade. Por isso, segundo Arendt, a obra tem como sua condição humana a *mundanidade* (ARENDR, 2010, p. 8). Distintos, trabalho e obra identificam-se no ponto em que somente podem ocorrer ao

Francisco Ortega em *Hannah Arendt, Foucault e a reivenção do espaço público* (ORTEGA, 2001).

⁵⁵ São palavras de Arendt: “A condição humana compreende mais do que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a vida activa consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além das condições sob as quais a vida humana é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais” (ARENDR, 2010, p. 10-11).

homem enquanto condição de sua própria humanidade através da mediação do mundo das coisas e das materialidades.

Em chave inversa, nas proposições de Arendt, somente a ação ocorreria diretamente entre os homens, por isso, a condição humana da ação deverá ser lida pela chave da pluralidade. A construção de um intersubjetivo *mundo-entre* é o que afirmará a vida humana como um viver junto entre homens. A ação corresponde, nesse sentido, ao indeclinável “compromisso” dos homens com a constituição da realidade a eles comum. Será nesse campo, eminentemente político, que os homens criarão ininterruptamente – e sempre em interação coletiva – as narrativas acerca de si mesmos e consolidá-las-ão sob a forma da história, articulando, assim, os sentidos do passado e do futuro que possibilitarão significar a teia das relações sociais nas quais estão inseridos. A cada nova ação, uma nova estória. A cada nova estória, uma história outra e uma nova articulação entre futuro e passado. Nesse processo criativo, a ação nos desvenda o mundo enquanto fluxo constante de recriação do próprio sentido do mundo, escapando assim, ao menos em seu potencial teórico e político, a qualquer cristalização valorativa. Seu único compromisso é com a sua condição de possibilidade enraizada na pluralidade humana. Iniciadora de algo novo, a ação, na visada de Arendt, definir-se-á como a capacidade humana em escapar das sombras reificadoras advindas da obra. Não por outra razão, a ação somente poderá se definir em sua relação imanente com a liberdade, ou seja, enquanto ação livre. Nesse sentido, Arendt nos diz que, “Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a política.” (ARENDR, 2010, p. 8).⁵⁶

Intempestivo e ilimitado, inconcluso, imprevisível e irresistível, o conceito de *ação* em Hannah Arendt deve ser lido em chave outra que a da tradicional – e irreconciliável – dualidade sociológica entre subjetividade do ator, por um lado, ou

⁵⁶ Em virtude da ação se alavancar no compromisso dos homens com a constituição de uma realidade a eles comum, por tal razão, somente encontrando fértil terreno quando em referência à condução plural da humanidade, Arendt a está a propor como o contraponto imediato do *isolamento*, núcleo central no qual se entrecruzariam a natureza e os princípios das formas totalitárias do político. Nesse sentido, se a paixão fundamental à ação é a coragem – força que disporia o homem a se lançar à fronteira entre a situação presente e o vir-a-ser –, a paixão fundamental do isolamento seria o medo, entendido pela autora enquanto o desespero daqueles que, por razão qualquer, se recusam a agir. Dessa forma, em um contraponto a Hobbes – para quem o medo seria o móvel que impulsionaria os homens à constituição do político – aqui, o medo se transforma em um princípio de ação, por excelência, antipolítico. É por essa via, que podemos compreender o porquê Arendt, ao examinar o totalitarismo, define-o enquanto situação limite do político.

objetividade das estruturas sociais, por outro, enquanto móveis da agência humana. Para além dessa disjuntiva, o agir humano se daria, a um só tempo, tanto sob os estímulos dos condicionantes, que possibilitam a condição humana, quanto em sua transformação constante. Ou seja, sempre partindo de uma estrutura objetiva prévia, e em diálogo com esta, a ação, em seu transcurso, alterará as bases objetivas que a possibilitaram – em grande medida, voltando-se violentamente contra as condições que a tornaram possível –, revelando novos sujeitos e rearticulando as estruturas da realidade em um campo sempre para além de si mesmo. Será em virtude da teia que compõe o domínio dos assuntos humanos que a ação nunca atingirá, efetivamente, seu objetivo inicial. Entretanto, o que se produzirá serão estórias, narrativas, materialidades que, inserindo-se no espaço-entre objetivo, alterarão a situação subjetiva daqueles que o habitam e, em corolário, transformarão a própria objetividade do espaço compartilhado. Assim, o sujeito de ação será, sempre e ao mesmo tempo, ator e paciente, mas nunca autor. O que Arendt está a nos dizer aqui, é que a ação realiza-se em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, fazendo com que cada processo desse fluxo seja causa geradora de novos processos. Ocorrendo sempre que os homens estão juntos aos homens – nem pró e nem contra os homens, mas a eles juntos –, a ação e o discurso correlacionam-se diretamente com a realização da liberdade na medida em que desvelam o agente, ou seja, na medida em que revelam *o quem* de uma nova subjetividade que integrará – acional e discursivamente – o mundo intersubjetivo.

Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros. Assim, a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros. Essa ilimitabilidade é a característica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra – como se a ilimitabilidade do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, da qual se poderia escapar ao se resignar à ação dentro de uma estrutura limitada e apreensível de circunstâncias; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra, para mudar todo um conjunto (ARENDR, 2010, p. 238).

Ação e reação definem-se, então, não no interior de um circuito fechado, mas sim ao longo de uma espécie de espiral crescentemente ascendente. Por isso, em Arendt, a experiência de ser livre e a capacidade de começar algo novo, identificam-se. Aqui,

em distinção à tradição filosófica ocidental, a liberdade não é vista como a resultante da deliberação interna da vontade individual, mas sim como um acessório próprio ao fazer e ao agir (ARENDDT, 2009, p. 213). No campo da ação, os homens podem estabelecer a realidade que lhes pertence de direito, que os constitui ao passo que é por eles constituída. É por isso que, se a condição da ação reside na pluralidade humana, seu campo de realização é a política, definida sempre a partir de seu sentido intrínseco, a liberdade. Liberdade de ampliação da própria condição plural humana, liberdade de ação transformadora do mundo, liberdade política que autoriza a transformação constante do próprio político. Assim, “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa.” (ARENDDT, 2009, p. 199).

Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente a ação seja o conceito maquiaveliano de *virtú*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de fortuna. A melhor versão de seu significado é “virtuosidade”, isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (a diferença das artes criativas de fabricação), em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente. A virtuosidade da *virtú* de Maquiavel relembra-nos de certo modo o fato, embora certamente Maquiavel não o conhecesse, de os gregos utilizarem sempre metáforas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar para distinguir as atividades políticas das demais, Isto é, extraírem suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo (ARENDDT, 2009, p. 199-200).

A liberdade da ação é a liberdade de fazer irromper sobre o existente aquilo que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação e que, portanto, não poderia, estritamente falando, ser conhecido. Nessa ontologia do alargamento, a ação é sempre descontinuidade e ruptura, pois ao vir à tona, a partir de um terreno que irá inevitavelmente reconfigurar, escapa até mesmo aos seus cálculos prévios. Nesse puro tornar-se do mundo, Ricardo Fabrino Mendonça percebe que a ação em Arendt, tal como Janus da mitologia grega,

olha concomitantemente, para frente e para trás, situando-se no entre-lugar não apreensível daquilo que o presente vem a ser ininterruptamente. Transborda o passado e o futuro, agindo nas duas direções ao atuar como uma superfície sem espessura que separa e liga os dois. (MENDONÇA, 2007, p. 120).

Nesse sentido, a ação e o discurso trazem em si o potencial de reconfigurar o tempo. Uma vez ocorrida, por um lado, ilumina aspectos latentes ao passado, revelando dimensões que sob ele germinavam, mas pouco poderiam ser inimagináveis. Por outro, desestabilizando o fluxo contínuo do presente, instaura o futuro enquanto futuros concebíveis, espaço temporal que ainda não sendo poderá vir a ser experienciável pelos novos sujeitos revelados na ação. Se abatendo sobre os sujeitos na forma de deslocamentos,

(...) a medida que revela um novo mundo, o acontecimento faz com que o próprio passado não apareça como coisa explicada, mas como explicável porque ainda se desenrolando em um campo problematizante. O futuro também se vê alterado, visto que possíveis são por ele abertos, demandando que os sujeitos se posicionem acerca deles (MENDONÇA, 2007, p. 123).⁵⁷

Nessa esteira, o conceito de ação arendtiano nos possibilita pensar o político como espaço para atividade de criação e experimentação. Nessa dimensão fenomenológica, o político se apresenta como campo possível tanto para a transformação da subjetividade dos atores, quanto para sua desconstrução e recriação. Como percebe Danna Villa (1997), performático, o modelo da ação arendtiano concebe a constituição da identidade subjetiva como um processo coextensivo à ação e não anterior a esta. O “Eu” que precede a ação é o “animal laborans”, sujeito aos processos vitais (VILLA, 1997). Somente voltado para o mundo é que o agente alcança sua identidade. No espaço público revelemos quem somos, o não o que somos. A liberdade de agir encontra-se aqui, enquanto sinônimo, com a operação do ator em se revelar subjetivamente ao mundo que passará a integrar.

Essa é a razão pela qual o conceito proposto por Arendt nos permite pensar a questão democrática enquanto movimento insurrecional do social. Trazendo à baila o novo, a ação põe à prova a estabilidade de um cotidiano previsível. Em seu rastro,

⁵⁷ Como a herança de René Char, que não precede de nenhum testamento, ao abordar esse potencial rearticulador do real, inerente à atividade da ação, Hannah Arendt comenta uma interessante parábola kafkiana, contida em *Notas do ano 1920*: “Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mais isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente suas intenções? Seu sonho porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite –, saltar fora da linha de combate e ser alçado por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si” (ARENDDT, 2009, p. 33).

emerge-se o até então impensável, que uma vez posto à superfície torna-se não negligenciável. Nesse itinerário não necessariamente linear, alargam-se horizontes ontológicos e políticos, e com eles, limites culturais, sociais e também cognitivos. Aos novos signos oriundos de outro fluxo de produção do real, a necessidade de novas matrizes significantes. Intempestivos, ao abrirem fissuras na ordem de um inquebrantável cotidiano ordinário, desvelam o potencial libertário do extraordinário. Em denúncia, desnaturalizam o que não era, tampouco poderá vir a ser, natural: os estatutos políticos de legitimação da realidade social. No revelar-se de novos sujeitos, revelam-se novos mundos e formas de interação social. Decodificando o tempo e a história enquanto seqüência linear de continuidade necessária à ordem das coisas, põem luz – a um só tempo – a outros passados submersos, bem como a novos devires baseados em *possíveis concebíveis*. No trampolim da liberdade da ação, os saltos reciprocamente imanentes do social ao político e do político ao social, a democracia define-se enquanto movimento ontológico de alargamento do existente. Decantando os exageros eufóricos próprios à época, podemos dizer juntos com os jovens da França de 68, que ousaram colocar a poesia nos muros da cidade: “*Retourne Héraclite. Cidessous Parménide. Vive la liberté!*” (COHN-BENDIT, SARTRE, MARCUSE, 1969, p. 83).

4 Repropor o sujeito, repensar o democrático

“... *Todo homem é dois, e o outro é o mais verdadeiro...*”

Os Teólogos
Jorge Luis Borges

Este capítulo se inicia com a narração de três estórias.

A primeira, que vem ganhando fama e notoriedade acadêmica a partir das análises do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, se desenrola no século XVI, no coração da floresta amazônica, e nos é narrada pelo padre Antônio Vieira, em um fragmento do *Sermão do Espírito Santo*:

Os que andastes pelo mundo e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e nas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que atravessa os olhos, sai outro que lhe decompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que recebem a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há nações, pelo contrário – e estas são do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta, que em levando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre as estátuas o mestre delas: uma vez, que lhe corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez, que lhe cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvido às fábulas de seus antepassados; outra vez que decepem o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura

dos ramos (VIEIRA, 1657 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 183-4).⁵⁸

A segunda estória, passada em inícios do século XIX, remonta-nos ao México e, em linguagem literária, é-nos poeticamente contada pelo escritor uruguaio Eduardo Galeano:

Abrindo caminho entre cortinas de pó, a multidão atravessa a aldeia de Atotonilco.

– *Viva a América e morra o mau governo!*

1810: o padre Miguel Hidalgo arranca da igreja a imagem da Virgem de Guadalupe e amarra o manto na lança. O estandarte fulgura sobre a multidão.

– *Viva Nossa Senhora de Guadalupe! Morram os gachupines!*

Fervor da revolução, paixão da religião; os sinos repicam na igreja de Dolores, o padre Hidalgo chama para a luta e a Virgem mexicana de Guadalupe declara guerra à Virgem espanhola dos Remédios. A Virgem índia desafia a Virgem branca; a que escolheu um índio pobre na colina de Tepeyac marcha contra a que salvou Hernán Cortez da fuga de Tenochtitlán. Nossa Senhora dos Remédios será vestida de generala e o pelotão de fuzilamento crivará de balas o estandarte da Virgem de Guadalupe, por ordem do vice-rei.

Mãe, rainha e deusa dos mexicanos, a Virgem de Guadalupe se chamava Tonantzin entre os astecas, antes que o arcanjo Gabriel pintasse sua imagem no santuário de Tepeyac. Ano após ano acode o povo a Tepeyac, em procissão, *Ave Virgem e prenhe, Ave donzela parida*, sobe de joelhos até a rocha onde ela apareceu e a gruta de onde brotaram rosas, *Ave de Deus possuída, Ave de Deus mais amada*, bebe água de suas fontes, *Ave que a Deus fazes ninho*, e suplica amor e milagres, proteção, consolo, *Ave Maria, Ave, Ave*.

Agora a Virgem de Guadalupe avança matando pela independência do México (GALEANO, 2011, p. 77).

A terceira e última estória, data também do século XIX, e transcorre-se em São Domingo, capital haitiana. É uma estória conhecida, mas fundamentalmente notabilizada pelo escritor e ativista Cyril James (2000), em os *Jacobinos Negros*. Podemos resumi-la desta forma: com o objetivo de sufocar uma rebelião social e política de significativa monta alavancada por escravos, Napoleão despacha tropas ao Haiti, com o objetivo maior de restabelecer a ordem e restaurar a escravidão. Todavia, em um momento desse combate restaurador, os soldados franceses, fiéis aos lemas de sua revolução modernizadora, escutam – entoada a plenos pulmões, como canção de liberdade e resistência, pelos rebelados haitianos – *La Marseillaise*. Nesse momento,

⁵⁸ O texto citado do Padre Antônio Vieira foi publicado em 1657, e pode ser encontrado no Capítulo III de seu *Fragmento do Sermão do Espírito Santo*.

desconcertados pela utilização de seu símbolo pátrio – síntese suprema dos modernos valores cardinais da liberdade, da igualdade e da fraternidade – por aqueles a quem deveriam reprimir, recuam os soldados (JAMES, 2000).

Tratam-se, certamente, de estórias distintas, transcorridas em temporalidades e contextos diversos, narradas em linguagens díspares e baseadas em documentos e fontes um tanto quanto heterodoxos para nossos olhares científicos contemporâneos. Em que pese isso, a seu modo, cada uma delas nos conta e exemplifica o imbricado relacionamento entre *resistência social* e *criação política*. Os cenários descritos por cada uma dessas pequenas estórias nos convidam a observar o transcurso de um salto qualitativo a atravessar o tema da resistência. Nelas, a resistência não se restringe apenas ao polo da negatividade e da intransigência, mas ao contrário, mostra-se como um veículo para a constituição e afirmação de subjetividades políticas. Tomadas aqui como metáforas para pensarmos uma plêiade de devires sociais minoritários, dos tupis da alta Amazônia aos camponeses mexicanos e aos negros rebelados no Haiti, essas narrativas nos informam do processo de produção de *lugares e regimes outros de enunciação*, articulados pelo eixo comum da resistência aos modos da dominação moderna.

Com efeito, nas linhas que seguem, mais do que a um abandono acrítico dos cânones modernos, pretendemos tomar o tema da resistência como uma rota não apenas para pensarmos os limites do projeto político moderno, mas também, e fundamentalmente, para refletirmos sobre os sentidos de alguns processos políticos que, transcorridos nestes limites, criativamente apontam horizontes de uma outra modernidade. Assim, distanciando-nos das miradas pós-modernas ou antimodernas, o que nos motiva é um exercício de apreciação da modernidade no qual o foco não estará em seu centro, mas sim em suas franjas e dimensões fronteiriças. Nesse sentido, menos do que negá-la ou superá-la, tentaremos problematizá-la a partir de seu próprio projeto. Ao longo deste exame, procuraremos, a partir das dinâmicas políticas que avançam sobre suas fronteiras, tensionar o *centro* epistemológico do projeto moderno, buscando, então, indicar um ponto de fuga que aponte horizontes de construção de uma altermodernidade. Acreditamos que esse itinerário possa oxigenar alguns debates atualmente em curso no interior do campo da teoria política, pois, ao mobilizarmos o *ponto de vista limite* como espaço reflexivo, talvez nos seja possível abrir alguns caminhos para pensarmos que aquilo que nossas ciências sociais vêm denunciando como crise do sujeito político seja, em última instância, não uma crise do sujeito, mas

sim uma crise político-epistemológica do projeto de legitimação da modernidade. Em suma, ao propormos percorrer o edifício moderno a partir dos *loci* subalternos de enunciação, tomaremos a travessia entre a resistência social e a criatividade política como vereda pararrreflexiva sobre a emergência de sujeitos políticos aptos à proposição de horizontes democráticos receptivos ao movimento do social em sua busca por inauguração de espaços plurais de liberdade e de autodeterminação.

Em sua mais famosa obra, *Historias locales/diseños globales*, o filósofo argentino Walter D. Mignolo (2003) investe contra o que chama de *epistème* monotópica da modernidade: cosmovisão ancorada em um abstrato universal e que responderia como a base dos processos de expansão da cultura ocidental hegemônica. Em linhas gerais, a dimensão monotópica da cultura ocidental moderna se estruturaria tomando a racionalidade como dimensão básica, tanto do processo histórico quanto das formas de promoção e afirmação da subjetividade. Nesse sentido, problematizando a noção da modernidade enquanto um processo de expansão global da racionalidade, Mignolo nos convida a pensá-la em outra chave, tomando a colonialidade – por ele proposta como seu lado oculto – como referência. Por essa via, o autor pretende pôr foco sobre princípios políticos, éticos e epistemológicos mobilizados pelos sujeitos subalternos, propondo, desta feita, uma *epistème* plurotópica como contraponto à monotópica. No cerne desse desafio, o autor nos apresenta o que chama de um “paradigma outro”:

Llamo “paradigma otro” a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre la historia y experiencias de la modernidad. El paradigma otro es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es *el conector*, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia – por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad – de como se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de los habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que “reaprender a ser”. Un paradigma otro es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento emergentes en las Américas, en el norte de África, en el África subsahariana, en el sur de India y en el sur de Europa, y cuya emergencia fue generada por el elemento común en toda esta diversidad: la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI hasta hoy (MIGNOLO, 2003, p. 20).

Definido como uma dimensão conectiva entre os destinos dos diversos *outros* abarcados pelo processo moderno de expansão imperial/colonial, através do tema do paradigma outro, Mignolo avança contra a dimensão abstrata do projeto moderno que, em sua esteira, terminaria por inviabilizar as consequências da colonialidade. Assim, em uma imersão no universo de pensamento social subalterno, procurará, nos discursos silenciados, a chave para pensar a *diferença colonial*, entendida como espaço no qual, a um só tempo, afirmam-se a dignidade das histórias locais, bem como se traduzem, adaptam-se, negociam-se ou mesmo rejeitam-se os projetos globais.

Los movimientos indígenas, por ejemplo, en la América Latina, el levantamiento Zapatista, la historia del colonialismo desde la perspectiva de los actores que lo vivieron en las colonias [...] son lugares donde surge un paradigma otro. Estos lugares (de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos) ya no son “lugares de estudio” sino “lugares de pensamiento” donde se genera pensamiento. Donde se genera el bilingüaje y las epistemologías fronterizas. Las lenguas coloniales del saber moderno ya no son suficientes; están limitadas a la visión parcial de su propia historia ya la perspectiva unilateral y parcial (la historia contada desde la diversidad, si, pero la diversidad de la misma historia de Europa) que el saber en lenguas europeas produjo sobre las experiencias coloniales. Por ello, un paradigma otro no es un paradigma de transición, sino un paradigma de disrupción (MIGNOLO, 2003, p. 22).

Como espaço físico e simbólico no qual atuaria a colonialidade do poder, a diferença colonial inauguraria situações dialógicas nas quais as vozes subalternas se enunciariam em reação aos discursos proferidos pela cosmovisão hegemônica. Com o foco sobre estes *lugares donde se genera pensamiento*, o autor nos propõe a experiência colonial como processo pleno de produção de saberes, narrativas e subjetividades. Com efeito, o tema da diferença colonial procura romper com a tendência unilateral de modernidade acerca de sua própria história, como se seu avanço sobre o globo representasse o avanço de toda a humanidade ou, no limite, o avanço da humanização da humanidade. Longe disso, a perspectiva trazida por Mignolo (2003) nos aponta a um cenário mais complexo e mais propriamente dialógico, delineado, outro sim, em um processo de *bilingüaje* articulado em uma dupla tradução. Demarcando o espaço de pensamento fronteiriço mobilizado pelas perspectivas subalternas, encontrar-nos-íamos, assim, diante de uma gnose liminar a estabelecer um diálogo ético, político e epistemológico insurgente com a cosmovisão moderna. Cabe salientar que não se trata

aqui de um fundamentalismo autóctone, baseado em uma suposta condição intelectual purificada, mas sim em um esforço de dar visibilidade às dinâmicas inter-relacionais entre cosmovisões distintas e geo-historicamente multissituadas.

Tomando a colonialidade como referente para a análise da modernidade e, como tal, o ponto de vista dos subalternos como prisma para apreciação do processo de dominação da cultura ocidental, Mignolo alvitra o pensar “entre línguas” como dimensão crítica contra a ficção de um logocentrismo revestido de universalidade abstrata.

Un paradigma otro marca la discontinuidad en la historia de la modernidad, contada desde la perspectiva de la propia modernidad, y introduce la mirada opuesta. No, digamos, la mirada de Colón mirando a los indios mientras se acercaba a la costa, sino la de los indios mirando a ese objeto extraño, en el agua, que se acercaba hacia ellos. Esas dos miradas se ligaron, se entrelazaron en una relación de poder; se plantó la semilla de la colegialidades del poder y con ella el paradigma silenciado durante mucho tiempo de quienes ven el mundo desde las costas a la que llegan los barcos, los ferrocarriles, los bancos, los aviones. La perspectiva de quienes creen que no hay modernidad sin colonialidad y que la colonialidad origina miradas de encono, de necesidad de liberación, de reacción frente a la arrogancia y la ceguera de tanto de la crueldad de algunos como de la bondad de otros (MIGNOLO, 2003, p. 32).

À universalidade abstrata da modernidade Mignolo contrapõe a noção de *diversalidade* como base epistemológica para os processos intercomunicacionais. Oposto à cosmovisão totalizadora do universalismo abstrato, a diversalidade pretende ancorar um “universalismo negociado” baseado na criatividade e, utopicamente, orientado à constituição de um cosmopolitismo crítico e dialógico. Fronteira paradoxal entre a unidade e o pluralismo, a diversalidade proporia a *dignidade das diferenças* como dimensão fundamental para o estabelecimento de contatos, diálogos e intercursos existenciais. Na mobilização do ponto de vista da colonialidade, a modernidade, desvelada enquanto relação de poder, se definiria menos pelo tema da conquista do que pelo dos encontros coloniais por ela engendrados e, assim, como a resultante da tensão constantemente estabelecida entre dominação e resistência, ou em termos mais geopolíticos, entre soberania e lutas por liberação.⁵⁹ Sob este ângulo dinâmico,

⁵⁹ Pensada enquanto uma relação de poder estruturada na e pelas tensões entre resistência e dominação, encontramos aqui uma via não apenas para escapar das perspectivas ideológicas que

entendemos o tema da diferença colonial não como um esforço para preservar o não moderno ou o pré-moderno, mas sim como um *locus* de luta por liberdade dentro das relações de poder modernas, lutas que não são nem geográfica e nem temporalmente externas à modernidade, mas coextensivas a seus territórios e afirmadas, em chave positiva, como resistência e não apenas como reação.

Esta visada nos coloca diante de uma questão crucial para nosso exame, pois, se por princípio, o ponto de vista subalterno não se esgota nos marcos da modernidade e, tampouco, se orienta a uma defesa da antimodernidade, resta-nos saber como a ação das resistências sociais pode impulsionar a construção de alternativas políticas em um itinerário que nos autorize, para além de problematizarmos os marcos da constituição moderna, contemplarmos horizontes possíveis para o estabelecimento de uma altermodernidade.⁶⁰ Com isto, procurando mais uma mudança dos termos do que uma simples realocação para o contexto da conversa, acreditamos que nossa discussão possa se deslocar das raias de um denunciamento acerca das insuficiências da modernidade para um campo mais propositivo, no qual consigamos, ao repropor o corpo e a agenda de um sujeito político, pensar os desafios atualmente postos à democracia contemporânea.

Algumas propostas ventiladas por Antônio Negri e Michael Hardt, em *Commonwealth*, aproximam-se de nossos objetivos e com eles contribuem. Publicada em 2009, essa obra completaria a trilogia iniciada pela dupla de autores com a publicação de *Império* e *Multidão*, respectivamente em 2002 e 2004, mas representaria, para os fins de nossa discussão, um importante avanço teórico com relação aos dois

advogam a marcha da modernidade como o avanço de uma força civilizacional contra a barbárie, o irracionalismo e o misticismo, mas também para problematizarmos as noções que, diante dos desafios políticos e sociais contemporâneos, defendem a modernidade enquanto projeto a ser ainda acabado.

⁶⁰ Sobre as distinções políticas entre o *anti* e o *alter*, parece-nos precisa esta digressão de Antônio Negri: “Una señal terminológica de los movimientos de protesta de la globalización nos demuestra una salida de este dilema. Cuando las grandes demostraciones comenzaron a aparecer regularmente en las reuniones de líderes del sistema global a través de Norteamérica y Europa a fines de los 90, y en los primeros años del nuevo milenio, los medios fueron rápidos en etiquetarlos “antiglobalización”. Los participantes en estos movimientos estaban incómodos con el término porque, aunque ellos desafiaban la forma actual de globalización, la grand mayoría de ellos no se opone a la globalización como tal. De hecho sus propuestas focalizan en relaciones igualmente globales de comercio, de intercambio cultural y procesos políticos – y los movimientos mismos construyeron redes globales. El nombre que ellos propusieron para sí mismos, entonces, más que “antiglobalización” fue “alterglobalización” (o altermundialista, como es común en Francia). El cambio terminológico sugiere una línea diagonal que escapa del juego confinante de opuestos – globalización/antiglobalización – y cambia el énfasis de la resistencia a la alternativa.” (NEGRI; HARDT, 2009, p. 60).

trabalhos iniciais, pois aqui, em uma autocrítica, os autores abandonam os horizontes epistemológicos da pós-modernidade que até então os orientavam, em prol de uma investigação acerca das possibilidades da altermodernidade. Com isso, o principal sujeito político advogado nos escritos iniciais, a multidão, despede-se de uma zona metafísica um tanto quanto abstrata e cinzenta, ganhando cores e contornos sociológicos mais concretos, definindo-se, em última instância, enquanto dimensão conectiva e articuladora dos processos e personagens globais em suas lutas políticas altermundialistas.

O ponto de partida mobilizado para a argumentação empreendida por Negri e Hardt reside na identificação de uma duplicidade do conceito de poder desenvolvido por Michel Foucault em seus trabalhos de meados dos anos 70, em especial, em seus escritos sobre a história da sexualidade:

La noción de poder de Foucault es siempre doble. El dedica la mayor parte de su atención a los regímenes disciplinarios, arquitecturas de poder, y las aplicaciones del poder a través de las redes distribuidas y capilares, un poder que no reprime tanto como produce sujetos. A través de estos libros, sin embargo, a veces en lo que aparece como notas marginales o a parte, Foucault también teoriza constantemente, un otro para el poder (o incluso un otro poder), para el cual parece incapaz de hallar un nombre adecuado. Resistencia es el término que usa más a menudo, pero no captura realmente lo que tienen en mente, puesto que la resistencia, como se entiende generalmente, es también dependiente de y subordinada al poder que se opone. Uno puede sugerir a Foucault la noción marxista de “contrapoder”, pero este término implica un segundo poder que es homólogo al que se opone. *En nuestra opinión, lo otro poder que funciona a través de estos libros es mejor definido como una producción alternativa de subjetividad, la cual no solo resiste al poder sino que también busca autonomía de él.* (NEGRI; HARDT, 2009, p. 36 – grifo nosso).

A esse outro do poder que alia resistência à produção de subjetividades outras, Negri e Hardt chamam de biopolítica. Em contraposição à propalada noção foucaultiana de *biopoder*, a qual, grosseiramente, poderíamos definir como o poder sobre a vida ou, mais especificamente, como poder de produzir e administrar a vida, a *biopolítica* se definiria como poder da vida a resistir e a engendrar focos de produção alternativa de subjetividades. Nesta visada, a biopolítica circunscreveria o *locus* no qual não apenas se produz um outro para o poder, mas também, e fundamentalmente, emergem os contornos de afirmação de um outro poder. Por tal via, através das teias da cooperação

social, Negri e Hardt pretendem pôr luz sobre um campo de produção de afetos e linguagens no qual se forjariam subjetividades, ora apresentadas como resistência, ora como (des)(re)subjetivação. Em seus termos, tal como um reservatório de liberdade, a biopolítica se manifestaria como um acontecimento,⁶¹ a operar tanto em rupturas quanto em inovações.⁶²

Avançando sobre o terreno da biopolítica, Negri e Hardt procurarão estabelecer um nexos entre os processos de resistência e a produção de alternativas políticas norteadoras da altermodernidade. Como primeiro passo, os autores recomendam que a relação entre modernidade e altermodernidade deva ser pautada em clave distinta daquela entre modernidade e antimodernidade, pois, em diferença a esta, aquela não se basearia em uma dicotomia polarizante, mas sim em uma relação diagonal que, demarcando conflitos com as hierarquias modernas, orientaria mais claramente as forças de resistência para um terreno autônomo. Nesse sentido, a passagem da antimodernidade à altermodernidade definir-se-ia por proposições de transformação radical e não por oposição à modernidade. Os autores inspiram-se aqui na tipologia mobilizada por Franz Fanon para pensar o processo de descolonização intelectual do “intelectual colonizado”. É uma breve digressão. Segundo Fanon (1968), a primeira fase do *intelectual colonizado* seria a da assimilação máxima do espectro da cultura do

⁶¹ Pensando a Biopolítica como um acontecimento, Negri e Hardt apressam-se em demarcar a diferença de suas abordagens com relação às propostas defendidas pelo filósofo francês Alain Badiou em *L'Être et l'Événement*. A discordância dos autores reside no fato de interpretarem que em Badiou o acontecimento apenas adquire valor e significado após ter transcorrido. Desta forma, na leitura que fazem da obra do francês, o acontecimento se conectaria, operativa e politicamente, com uma intervenção narrativa retrospectiva que, demarcando seu sentido, situasse-o na realidade das coisas. Nesse sentido, Negri e Hardt defendem que a produção e a produtividade do acontecimento demandam um olhar mais progressista do que retrógrado, entendendo que o acontecimento é interno às existências e estratégias que o atravessam. “Lo que el enfoque de Badiou del acontecimiento no puede aprehender, en otras palabras, es o vinculo entre libertad y poder [...]. Un enfoque retrospectivo del acontecimiento de hecho no nos da acceso a la racionalidad de la actividad insurreccional, que debe esforzarse dentro del proceso histórico por crear acontecimientos revolucionarios y romper con las subjetividades políticas dominantes. Sin la lógica interna de hacer acontecimientos, uno solo puede afirmarlos desde afuera como una cuestión de fe, repitiendo la paradoja atribuida a Tertuliano, credo quia absurdum, ‘Creo porque es absurdo’.” (NEGRI e HARDT, 2009, p. 38).

⁶² Nessa proposição da biopolítica como *locus* de produção de um outro para o poder e de um outro poder, encontramos um dos pontos centrais que respondem pela filiação de Negri e Hardt ao projeto *spinosiano*, pois ao pensarem aqui o tema da resistência enquanto *modus operandi* de manifestação das subjetividades biopolíticas, nossos autores entendem que o poder somente pode ser exercido sobre sujeitos livres, ou seja, sujeitos que, mesmo antes da aplicação do poder, eram dotados e definidos por um grau de liberdade. Esta é uma perspectiva que, clara e facilmente, faz-nos lembrar a assertiva spinosiana de que ninguém pode transferir totalmente a um outro os seus direitos e poderes senão ao preço de renunciar a sua humanidade.

colonizador europeu, em um caminho no qual se lançaria a crença de que todas as positivities civilizacionais emanariam do velho continente, o que, por conseguinte o faria desvalorizar e deitar por terra todos os traços que atavicamente o ligariam a sua cultura e a sua gente. Salvo pela cor de sua pele, diz-nos Fanon (1968), esse intelectual performativamente se faria mais europeu do que o mais civilizado entre os europeus. Numa segunda fase, animado por um movimento conduzido por bravos companheiros, esse intelectual se rebelaria contra o eurocentrismo do pensamento e a colonialidade do poder. Para escapar da supremacia da cultura branca, *o intelectual colonizado* se poria em um movimento de volta às raízes mais profundas de seu povo. Nesse momento, em sua performance, far-se-ia por vezes mais bárbaro do que os bárbaros. Apesar de reconhecer a nobreza dessa postura intelectual, nela Fanon vislumbra o perigo de uma sobrevalorização a um passado inexistente e que, mobilizado enquanto idílico refúgio político-cultural, terminaria por criar uma posição estática de oposição à dominação moderna. Por fim, como metáfora do deslocamento de uma postura anti para uma posição altermoderna, esse personagem intelectual, para além de um reavivamento de uma tradição de outrora, inclina-se ao desafio revolucionário de transformar-se, transformando a sua própria tradição. Segundo Fanon (1968), esse terceiro e decisivo *movimento* apontaria ao sentido de construção de uma nova e renovada humanidade, originada em um fluxo dinâmico e criativo. Aqui, não se trataria apenas de um processo de oposição, mas, fundamentalmente, de uma ruptura transformativa.

Essa recusa por uma autenticidade identitária, em nome de uma identidade em constante movimento de reconstrução, tem sido um importante móvel para a afirmação de alguns dos principais movimentos sociais contemporâneos. Contra a noção da identidade enquanto uma entelêquia abstrata, a-histórica e imutável, propõe-se uma noção de um devir social da identidade, produzido historicamente em um contexto no qual as lutas sociais escavam horizontes alternativos possíveis. Essa é a via, por excelência, na qual a resistência tangencia os campos da autonomia e da autodeterminação política. Nesse ponto, enquanto seminal ponto de inflexão político, Negri e Hardt reconhecem a importância recente das campanhas zapatistas:

Los zapatistas no persiguen tampoco las estrategias convencionales que vinculan derechos a identidad; ni demandan el reconocimiento legal de las identidades indígenas iguales a otras identidades (en línea con una positiva ley de la tradición) ni declaran la soberanía de las estructuras de poder indígenas tradicionales y sus autoridades con respecto al estado (de acuerdo a la ley natural) para la mayoría de los

zapatistas, de hecho, el proceso de politizarse ya involucra tanto un conflicto con el estado mexicano y un rechazo de las estructuras de autoridad tradicionales de las comunidades indígenas. [...] Aunque los miembros de las comunidades zapatistas son predominantemente indígenas, entonces, y aunque ellos luchan consistentemente y poderosamente contra el racismo, sus políticas no descansan sobre una identidad fija. Ellos demandan el derecho *no a ser quienes somos* sino más bien *a convertirnos en lo que queremos* (NEGRI; HARDT, 2009, p. 62 – grifo nosso).

Das lutas feministas aos levantes indígenas, passando por uma ampla e variada gama de coletivos de protestos ao redor do globo, esse deslocamento para uma dimensão desterritorializante de uma identidade construída no devir das lutas políticas tem-se mostrado como arma cada vez mais eficaz para a composição e afirmação dos sujeitos políticos que atualmente disputam os sentidos da democracia. Alavancados por essa modalidade fluida e compósita de ser e de estar junto e em conjunto, assistimos hoje à eclosão de processos de lutas sociais que, estabelecendo agendas cooperativas horizontais, exitosamente – mas, de certo, não sem tensões – vêm superando fronteiras, até então, estanques e tidas como insuperáveis. O cenário de composição do sujeito político que antecedeu o processo de chegada ao poder de Evo Morales na Bolívia, em 2005, se mostra, nesse sentido, exemplar. Para além das divisas que tradicionalmente distavam a miríade de etnias indígenas das classes politicamente forjadas pelo mundo do trabalho, o que ali se assistiu foi ao estabelecimento de uma dimensão porosa através da qual diversos coletivos negociavam uma agenda de atuação comum autorizada por demandas ora particulares, ora abrangentes.

Com efeito, a percepção dessa tendência ao estabelecimento de um paralelismo entre as diversas agendas coletivas a ser transversalmente recortado por eixos comuns aos sujeitos que optam pela resistência como via criativa para se autodeterminar, inclina-nos a reconhecermos a relevância do conceito negriano de multidão, visto aqui como a forma-formante e o princípio acional de um sujeito político que, em uma chave altermoderna – e, portanto, antijurídica –, se devotaria ao alargamento da democracia enquanto um experimento radical e inegociavelmente inclusivista e, portanto, dotado de um valor *negociadamente* universal.

La forma multitud no es una llave mágica que abre todas las puertas, sino que plantea adecuadamente un problema político real y lo postula como el modelo para dirigirlo en un conjunto abierto de

singularidades que son autónomas y iguales, capaces juntas, articulando sus acciones en trayectorias paralelas en una red horizontal, de transformar la sociedad. La multitud es así un concepto de paralelismo aplicado, capaz de aprehender la especificidad de las luchas altermodernas, que están caracterizadas por relaciones de autonomía, igualdad y interdependencia entre extensas multiplicidades de singularidades (NEGRI e HARDT, 2009, p. 65).

Mais do que a um sujeito abstrato e *a priori*, a multidão tal como aqui proposta, se definiria como a dimensão conectiva entre a multiplicidade das singularidades sociais. Enquanto um conceito interseccional, o movimento da multidão teria na mescla e na metamorfose a sua própria dinâmica. Isso não significa que o tema da multidão seja avesso e insensível ao das identidades, mas sim que lida com este tema em chave outra que a dos estudos do reconhecimento, que mobilizam as identidades como um fim em si mesmo para a construção de uma política multicultural da tolerância. Aqui, entendendo-se a multidão enquanto um conceito de um paralelismo aplicado à política, as identidades deixam de ser um fim para se tornarem um meio. Nesse sentido, a discussão se desloca do campo da classe, da raça, do gênero ou do sexismo para desbravar um campo de atuação comum da *classe com a raça com o gênero e com o sexismo*. Nesse sentido, mais do que uma fenomenologia acerca do *ser* da multidão, o que esse sujeito político nos desvela é a uma ontologia do *fazer-se* da (e na) multidão. Enquanto espaço comum de singularidades em devir, o problema da multidão não se esgota no encerramento de sua proclamação, mas ao contrário, se inicia na abertura de realidades políticas inauguradas pela sua ação. Mais uma vez é Spinoza quem nos ilumina – *experientia sive praxis*.

Com efeito, menos pelas conclusões que nos oferta e mais pelos problemas que nos abre, o tema da multidão, tal como aqui proposto, nos parece particularmente fecundo e significativo para pensarmos os desafios da democratização da democracia contemporânea. Nesse sentido, não nos parece exorbitante concluirmos estas linhas com uma provocação epistemológica lançada por Gilles Deleuze e Felix Gatarri (1997), em *Mil platôs*. Propondo um estatuto epistemológico para uma ciência distinta da por eles denominada ciência régia, definida em torno de um modelo teórico, Deleuze e Gatarri apresentam-nos a possibilidade de uma ciência menor erguida em torno do modelo problemático, no qual

as figuras só são consideradas em função das afecções que lhes acontecem, secções, ablações, adjunções, projeções. Não se vai de um gênero a suas espécies por diferenças específicas, nem de uma essência estável às propriedades que dela decorrem por dedução, mas de um problema aos acidentes que o condicionam e o resolvem. Há aí toda sorte de deformações, transmutações, passagens ao limite, operações onde cada figura designa um *acontecimento* muito mais que uma essência: o quadrado já não existe mais independente de uma quadratura, o cubo de uma cubatura, a reta de uma retificação. Enquanto o teorema é a ordem das razões, o problema é afetivo e inseparável das metamorfoses, gerações e criações na própria ciência. [...] o problema não é um obstáculo, é uma ultrapassagem do obstáculo, uma projeção, isto é, uma máquina de guerra. É todo esse movimento que a ciência régia se esforça por limitar, quando reduz ao máximo a parte do “elemento- problema”, e o subordina ao elemento-teorema (DELEUZE; GATARRI, 1997, p. 20).

Considerando-a como dimensão problematizante da política, a multidão, enquanto um sujeito “*en train de faire*”, convida-nos, provocativamente, a pensar os desafios democráticos hodiernos para além dos marcos estritos ao campo da política, mas sim, e fundamentalmente, como desafios conceituais e filosóficos que nos impelem, entre outras coisas, a repensarmos as bases categoriais da teoria política.

5 Do consenso ao agonismo: a democracia radical como resposta ao pluralismo

“Estabelecer um conjunto de normas que estejam para além do poder ou da força, é em si uma prática conceitual vigorosa e violenta, que sublima, mascara e estende o seu próprio jogo de poder através do recurso a truques de universalidade normativa.”

Contingent Foundations
Judith Butler

Apesar de sua celebração furiosa em dias atuais, a sorte da democracia enquanto um valor político incontestado é relativamente recente. Ao longo deste breve século XX, não foram poucos os olhares de desconfiança e ceticismo, tanto à esquerda quanto à direita do espectro político, lançados sobre a democracia, vista mais como um cenário institucional de harmonização entre capitalismo e liberalismo, do que como um movimento político apto a catapultar formas de emancipação social. Se deslocarmos o foco desse exame histórico do contexto global para o nosso contexto regional, perceberemos que também na América Latina não data de muito a história da confiabilidade social nas formas democráticas de condução da vida política. Se por um lado, ao menos até meados do século XX, nossas esquerdas apostaram suas mais preciosas fichas em estratégias vanguardistas de inspiração marxista-leninista, por outro, nossas elites dominantes sempre se mostraram pouco afeitas ao investimento em regimes democráticos estáveis, optando, via de regra, pela regra das quartelas como via para se perpetuarem no poder. Não obstante esses malogros históricos, a democracia, sobrevivendo aos percalços do século XX, desponta revigorada nestes primeiros anos do XXI, respondendo com uma confiança toquevilliana aos aplausos consensuais que a celebram, informando, ao que tudo indica, que nada obstruirá ao avanço soberano de sua marcha.

Todavia, apesar de evidenciar uma fabulosa engenhosidade, por um lado, em responder ao ocaso das grandes narrativas que sustentaram as aventuras políticas do último século e, por outro, em dar passos decisivamente modernizantes contra o arcaísmo dos potentados locais, a democracia mostra-se ainda frontalmente desafiada por paisagens políticas a ela refratárias. Em um mundo ainda marcado por fortes desigualdades econômicas e políticas, a xenofobia, os preconceitos étnico-raciais, os fundamentalismos religiosos e toda uma ampla gama de violências físicas e simbólicas impetradas contra as minorias étnico-culturais, demonstram-nos que, dos umbrais da

história, ainda se fazem ecoar apelos a soluções de cunho autoritário. É com vistas a esses cenários que a democracia contemporânea, na busca por consolidar o terreno para seus próximos passos, vê-se impelida a responder, tendo sempre por horizonte a fidelidade com a questão que, por princípio, atravessa-a e define: como, resguardando as balizas de liberdade e igualdade, garantir a efetividade de formas de vida articuladas e animadas pelo fato do pluralismo social?

Posto isso, seguindo as trilhas abertas por alguns dos principais expoentes da teoria política contemporânea, dedicarei as linhas que seguem ao exame da relação entre democracia e pluralismo. Para tanto, dividirei esta exposição em torno de dois movimentos. No primeiro, de forma breve, apresentarei as perspectivas trazidas à baila por Jürguen Habermas e John Rawls, pensadores de primeira grandeza e que, ao longo das últimas décadas, vêm-se dedicando, com afinco, à hercúlea missão de renovação dos marcos teórico-normativos de orientação das formas de vida democrática. Neste movimento, dedicaremos principal atenção ao exame da “democracia procedimental” defendida por Habermas e da “concepção política de justiça” advogada por Rawls. No segundo movimento, a partir de algumas críticas ofertadas pela pensadora política Chantal Mouffe ao campo de teorização da democracia deliberativa, avançaremos em considerações ao modelo agonístico de democracia por ela proposto. Ao fim deste exame, indo além dos motes consensuais, procuraremos pensar o conflito como dimensão incontornável à constituição de um espaço público político atravessado pelo fato do pluralismo.

Em que pesem as distinções entre as abordagens democráticas de Habermas e Rawls, podemos, sem grandes dificuldades, enxergar um amplo espectro de afinidades que terminariam por relacioná-los no interior do campo comum de proposição do modelo deliberativo de democracia.⁶³ Em linhas gerais, ambos compartilham da defesa de que as decisões políticas, no interior das sociedades democráticas, devem ser alcançadas por intermédio de expedientes deliberativos operacionalizados a partir do intercuro entre cidadãos livres e iguais. Por tal via, o projeto deliberativo, harmonizando as noções de liberdade e de igualdade, almejaria, em última instância, a fundação da autoridade política por meio do compartilhamento público de valores e crenças que terminariam por indicar uma dimensão normativa de racionalidade. Com

⁶³ Em um debate com Rawls, Habermas é enfático ao frisar a afinidade entre ambos: “Como admiro esse projeto, compartilho a sua intenção e considero correto seus resultados essenciais, o dissentimento de que quero falar acaba ficando dentro dos estritos limites de uma briga de família” (HABERMAS, 2002, p. 62).

isso, este projeto avança na tentativa de romper com a dicotomia entre o que poderíamos, junto com o clássico escrito de Benjamin Constant, chamar de liberdade dos antigos e liberdade dos modernos, que alocaria, em polos respectivamente opostos, a soberania popular, entendida sob o ângulo da participação política, e o tema dos inalienáveis direitos individuais. Para além dessa polaridade, observaremos que, a seu modo, cada um dos autores proporá um equilíbrio reflexivo entre essas dimensões, como o vetor constitutivo do processo de renovação democrática.

Incompatível, a um só tempo, tanto com as perspectivas de centralização da vida social no Estado quanto com as pretensões de neutralidade em relação a projetos de vida concorrentes, o conceito procedimental de democracia em Habermas nos é proposto a partir de um diálogo crítico com os modelos tradicionais de democracia, mais especificamente o republicano e liberal. Ao longo desse diálogo, Habermas decantará criticamente cada um dos modelos para, nem tão ao céu, nem tão a terra, assimilar “elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito procedimental ideal para a deliberação e a tomada de decisão” (HABERMAS, 1997, p. 19).

Segundo a visada habermasiana, a concepção liberal de democracia responderia a um modo de calibração do Estado com fins de sintonizá-lo aos interesses da sociedade. Nesse sentido, a agenda liberal se nuclearia em torno de um mecanismo de mediação entre os aparatos da administração pública e a sociedade, entendida aqui como um sistema de circulação de pessoas particulares, mercadorias e trabalho orquestrado pelas leis do mercado. A política, sob essa perspectiva, celebraria a imposição de interesses particulares mediante a mobilização do aparelho estatal especializado no uso administrativo do poder político para fins coletivos. Com efeito, auspiciada por uma tônica negativa de garantia dos direitos de liberdade dos cidadãos, o processo político liberal testemunharia uma luta pelo poder que teria por base, após a livre concorrência das ofertas de propostas políticas no interior do mercado eleitoral, um cálculo de contabilização entre o *input* de votos e o *output* de poder.

Por seu turno, na chave republicana, a política não seria vista apenas como um mecanismo de mediação entre a composição dos interesses sociais e os aparelhos administrativos do Estado. Mais do que isso, encontraria sua definição na esteira da própria atividade constitutiva do processo de coletivização social *in toto*. Ou seja, para além das leis do mercado e do poder administrativo do Estado, a democracia republicana inauguraria a *solidariedade* como terceira fonte de integração social, possibilitando, assim, que a reflexão comunitária sobre os contextos de vida ética

informe um desenho de cidadania baseado nos laços de interdependência através dos quais os cidadãos se associam enquanto jurisconsortes livres e iguais. Nesse sentido, em pleno reconhecimento às liberdades positivas, na concepção republicana, a política não teria o mercado como paradigma, mas sim os processos de interlocução orientados ao entendimento mútuo.

Todavia, após apreciar cada um desses modelos, Habermas pensará suas insuficiências para, democraticamente, responderem aos desafios postos por cenários sociais atravessados pelo pluralismo. Nesse caminho, Habermas dirá que em contextos sociais articulados em torno de formas comunicativas diversas, tanto a concepção republicana do Estado enquanto comunidade ética, quanto a concepção liberal do Estado enquanto garantidor dos interesses da sociedade econômica, mostrar-se-ão claudicantes, pois pouco responderão ao desafio do estabelecimento de patamares mínimos de consenso entre interesses e orientações valorativas tidas como irreconciliáveis. É aqui, que resumindo a discussão, Habermas encontrará uma via para propor o modelo procedimental de democracia:

Na perspectiva liberal, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses. E as regras da formação do compromisso, que devem assegurar a equidade dos resultados, e que passam pelo direito igual e geral ao voto, pela composição representativa das corporações parlamentares, pelo modo de decisão, pela ordem dos negócios, etc. [...] Ao passo que a interpretação republicana vê a formação democrática da vontade realizando-se na forma de um autoentendimento ético-político, onde o conteúdo da deliberação deve ter o respaldo de um consenso entre os sujeitos privados, e ser exercitado pelas vias culturais. [...] *Ora, a teoria do discurso assimila elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão. Esse processo democrático estabelece um nexo interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de autoentendimento e discursos da justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais equitativos. Nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação linguística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa* (HABERMAS, 1997, p. 19 – grifo nosso).

Nesse sentido, investindo, a um só tempo, contra a insistência totalizadora da concepção republicana em reduzir a política ao movimento de geração de acordos

mútuos de caráter ético e contra o baixo compromisso do modelo liberal no que tange ao movimento de autodeterminação democrática dos cidadãos – uma vez que aqui o foco político residiria em uma normatização constitucional da sociedade econômica –, a democracia deliberativa apostaria suas fichas no processo de institucionalização das formas de comunicação orientadas para a formação democrática da opinião e da vontade. Com efeito, mobilizando um horizonte normativo maior do que o incitado pela concepção liberal, mas menor do que o proposto pela via republicana – uma vez que aqui nos despedimos das pretensões totalizadoras da política sobre a sociedade –, a proposta deliberativa investiria na institucionalização dos processos e pressupostos comunicacionais voltadas à geração de entendimentos mútuos e às formas de socialização comunicativas.

Nesse sentido, deslocando-se dos crivos da eticidade para as formas procedimentais, Habermas vislumbra a virtude democrática nos processos de constituição das opiniões e das vontades. Ante um cenário de pluralismo social e cultural, os procedimentos democráticos, garantindo igualdade, imparcialidade, e ausência de coerção, possibilitariam o estabelecimento de consensos racionais sobre as decisões políticas. Com efeito, sob as regulações dos canais procedimentais, o fluxo comunicacional responderia ao pluralismo através de um acordo moral que, gestado por cidadãos livres, iguais e racionais, seja capaz de garantir níveis de consensos públicos aptos a protegerem as escolhas e projetos da vida privada. Harmonizando-se, pelo médium da razão, as tensões entre igualdade e liberdade, temos aqui um ponto importante, pois, visando à dimensão intersubjetiva dos processos de entendimento, Habermas conectará a formação democrática das opiniões e das vontades com os desafios de legitimação do poder político institucional.

Para ela [a teoria do discurso] processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como a comporta mais importante para a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao direito e a lei. *Racionalização* significa mais do que simples legitimação, porém menos do que a constituição do poder. O poder disponível administrativamente modifica sua composição durante o tempo em que fica ligado a uma formação democrática da opinião e da vontade, a qual programa, de certa forma, o exercício do poder político. Independentemente disso, somente o sistema político pode “agir”. Ele constitui um sistema parcial, especializado em decisões que obrigam coletivamente, ao passo que as estruturas comunicativas da esfera pública formam uma rede ampla de sensores que reagem à pressão de situações problemáticas da sociedade como um todo e estimulam

opiniões influentes. A opinião pública, transformada em poder comunicativo segundo processos democráticos, não pode dominar por si mesma o uso do poder administrativo; mas pode, de certa forma, direcioná-lo (HABERMAS, 1997, p. 23).

Com efeito, arbitrada pelos procedimentos democráticos, a transformação da opinião pública em poder comunicativo possibilitaria uma via para apreciarmos a fidelidade entre os cidadãos e as instituições administrativas, uma vez que, respondendo aos ecos dos circuitos comunicacionais operacionalizados no interior da esfera pública, as instituições políticas demonstrariam a sua racionalidade e inclinação democrática ao reverberarem os resultados dos processos de deliberação pública. Nessa embocadura, no deslocamento da eticidade às regras do discurso, o modelo democrático deliberativo mostraria sua relevância ao cruzar o reconhecimento da diversidade de formas comunicativas com os procedimentos institucionais de checagem acerca de sua coerência jurídica e de suas fundamentações morais.

Também em Rawls encontramos a exploração da problemática acerca das possibilidades de renovação da democracia em um cenário social atravessado pelo fato do pluralismo. Mais do que isto, tal como em Habermas, a questão aqui passa a ser a de como a democracia, na busca por claves de afinação entre perspectivas e formas de vida irreconciliáveis entre si, pode ser alimentada pelo horizonte do pluralismo que a desafia, garantindo-se, assim, a constituição de uma sociedade de cidadãos livres e iguais. Todavia, e cabe sublinharmos, se em Habermas a resposta democrática se dá na aposta à institucionalização dos procedimentos, em Rawls a ênfase repousará sobre o grau de razoabilidade dos processos políticos. Este último elemento será a base do projeto rawlsiano de uma *concepção política de justiça*.

Em *O liberalismo Político*, Rawls dedica-se a compreender as possibilidades de pensarmos a existência de uma sociedade estável, igualitária e justa composta por cidadãos divididos por doutrinas morais, filosóficas e religiosas razoáveis, embora incompatíveis.⁶⁴ Com fins a esse exame, já em suas primeiras páginas nos apresenta duas questões que atravessarão todo o conjunto da obra:

⁶⁴ Sobre este ponto, Rawls (2000, p. 56) esclarece: “As doutrinas abrangentes de todos os tipos – religiosas, filosóficas e morais – fazem parte do que podemos chamar de ‘cultura de fundo’ da sociedade civil. É a cultura do social, não do político. É a cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igrejas e universidades, sociedades de eruditos e cientistas, clubes e times, para citar algumas. Numa sociedade democrática, há uma tradição de pensamento democrático, cujo teor é, no mínimo, familiar e inteligível ao senso comum civilizado dos cidadãos em geral.

Como é possível que doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Qual é a estrutura e o teor de uma concepção política que conquista o apoio de um tal consenso sobreposto? (RAWLS, 1997, p. 26)

Dispensando os confortos metafísicos da totalidade, Rawls propõe como uma das principais características das sociedades razoáveis o fato de a verdade, perdendo suas fundamentações últimas, ceder lugar ao pluralismo. Desta feita, todas as apreciações de concepções morais devem dar-se a partir do reconhecimento do caráter limite e sempre parcial dos juízos. Assim, segundo as percepções rawlsianas, as sociedades bem-ordenadas podem, em seu funcionamento, prescindir de consciência ideológica. Por essa via, advoga que, em contextos plurais, toda interação discursiva entre cidadãos deve-se dar sobre uma base de aceitação tanto do grau parcial dos juízos quanto dos termos equitativos da própria cooperação comunicativa.

Por tal razão, o objetivo fundamental da concepção política de justiça deve ser o de propiciar níveis de convivialidade entre indivíduos, grupos, cidadãos e associações que, embora particularmente articulados em torno de projetos de vida distintos, em última instância, sejam capazes de comprometer-se cooperativamente com a manutenção desse espaço comunal de convivência, entendido aqui nos termos de uma estrutura básica da sociedade.⁶⁵ Nessa esteira, ao considerarmos as sociedades razoáveis como formações políticas que respondem aos desafios de estabilização e perpetuação da democracia, devemos afastar de nossa apreciação toda dimensão teleológica orientada à perfectibilidade: longe de ser um mundo perfeito ou virtuoso, sociedades razoáveis são um mundo humanamente plausível.

Finalmente, como vimos, o razoável (com sua ideia de reciprocidade) não é altruísmo (consistindo a conduta altruísta em agir

As diversas instituições da sociedade, e as formas aceitas de interpreta-las, são vistas como um fundo de ideias e princípios implicitamente compartilhados”.

⁶⁵ São palavras de Rawls (2000, p. 54): “Por estrutura básica entendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e a maneira pela qual se combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte. Portanto, o foco inicial de uma concepção política de justiça é a estrutura das instituições básicas e os princípios, critérios e preceitos que se aplicam a ela, bem como a forma pela qual essas normas devem estar expressas no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam seus ideais”.

exclusivamente em favor dos interesses dos outros) nem o mesmo que preocupação consigo mesmo (em mover-se somente pelos próprios fins e afetos). Numa sociedade razoável, ilustrada da forma mais simples possível por uma sociedade de iguais em questões básicas, todos têm seus próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos, os quais é razoável esperar que os outros aceitem, de modo que todos possam beneficiar-se e aprimorar o que cada um pode fazer sozinho. Essa sociedade razoável não é uma sociedade de santos nem uma sociedade de egoístas. É parte de nosso mundo humano comum, não de um mundo que julgamos de tanta virtude que acabamos por considerá-lo fora de nosso alcance. No entanto, a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial. (RAWLS, 2000, p. 98)

Percebemos assim que, uma vez que a concepção política de justiça se estabelece sobre um pluralismo de doutrinas morais abrangentes, o desafio político centra-se no processo de legitimação da estrutura básica da sociedade, pois, à luz dos argumentos até aqui expostos, fica-nos claro que a condição *sine qua non* para o exercício político democrático depende de um movimento de coadunação mínimo entre as diversas perspectivas abrangentes no sentido de geração de acordos morais voltados à justificação das instituições políticas. A esse movimento Rawls definirá como o da produção de um consenso sobreposto, entendido aqui como um acordo profundo e transgeracional acerca de “princípios substantivos do direito, como a liberdade de consciência e pensamento, bem como a igualdade equitativa de oportunidades e princípios que atendam a certas necessidades essenciais” (RAWLS, 2000, p. 211).

A exposição que acabamos de fazer diz que o consenso chega até as idéias fundamentais a partir das quais a justiça como equidade é desenvolvida. Isso pressupõe um acordo profundo o bastante para alcançar ideias como a de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e dos cidadãos enquanto indivíduos razoáveis e racionais, livres e iguais. Quanto à sua extensão, o consenso abarca os princípios e valores de uma concepção política (nesse caso, os de justiça como equidade) e aplica-se à estrutura básica como um todo. Esse grau de profundidade, extensão e especificidade ajuda a esclarecer as idéias e a manter diante de nós a principal questão: de modo coerente com pressupostos plausivelmente realistas, qual é a concepção política viável de justiça que tem mais profundidade e extensão? (RAWLS, 2000, p. 195)

A esta altura, podemos concluir que, tanto para Habermas quanto para Rawls, o cerne do desafio democrático reside na geração de consensos político-morais que possam racionalmente informar fundamentos públicos mínimos que propiciem não apenas o direito à vigência de diversos planos e projetos de vida particulares, mas que também possibilitem com que estes, desenvolvendo-se autonomamente, possam livremente se intercruzar sem, contudo, ameaçarem as estruturas públicas que respondem como *locus* garantidor de suas próprias condições de possibilidade. Com efeito, através da concertação entre liberdade e igualdade, em ambos, seja pela via dos procedimentos, seja pelo investimento na razoabilidade, a democracia se propõe como um sistema de arranjos político-morais no qual os cidadãos, comprometidos que estão com a manutenção do espaço público, ao publicamente defenderem seus pontos de vista, devem fazê-lo sempre em consideração àquilo que o outro – cidadão ou sociedade abrangente – pode racionalmente aceitar.⁶⁶

É em consideração a esses pontos que Chantal Mouffe, vênica aos deliberacionistas, inicia suas críticas, propondo que tanto o projeto de Habermas quanto o de Rawls mostram-se insatisfatórios na tentativa de, democraticamente, responderem aos desafios do pluralismo. Em sua visão, o preço político a se pagar pela ênfase no consenso é o da exclusão de pontos de vista a ele irreconciliáveis, e isso, em última instância, não poderia alavancar processos democráticos. Em face disso, contra os fundamentos consensualistas do modelo deliberativo, Mouffe propõe um modelo agonístico que, alimentado pela diversidade de perspectivas políticas que em gládio atravessam o tecido social, possa sustentar uma concepção radical de democracia.

⁶⁶ Apesar de estarmos enfatizando as afinidades entre os autores, abarcando-os sob o condão do movimento deliberativo, há um interessante debate entre Habermas e Rawls, que em muito pode oxigenar o exame de suas respectivas propostas. De forma resumida, ao longo desse debate, Habermas, defendendo a superioridade de seu modelo sobre o de Rawls, aponta que este não alcança o êxito esperado ao propor um espaço político livre da contaminação de visões morais abrangentes. Em seu argumento, defende que tanto a concepção de razoabilidade quanto a de cidadão, mobilizadas por Rawls, envolvem uma série de questões relativas à verdade, dimensão a qual pretenderia ultrapassar. Diante disso, argumenta em favor das vantagens do modelo procedimental, uma vez que este não se imiscuiria com âmbito valorativo das questões, depositando maior confiabilidade ao processo comunicativo de constituição das vontades e opiniões. A essa objeção, por sua vez, Rawls replica, apontando que o formalismo procedimental habermasiano falha em suas pretensões, pois seria impossível isolar o resultado dos procedimentos das escolhas políticas que a ele levaram. Em edição em língua espanhola, esse debate encontra-se sistematizado em “Debate sobre el liberalismo político” (RAWLS; HABERMAS, 2000). Será também em consideração a esse debate que, como veremos, Chantal Mouffe avançará, propondo que “ambos estão corretos em suas críticas mútuas. Realmente, a concepção de Rawls não é tão independente de visões abrangentes como ele acredita e Habermas não pode ser tão procedimentalista como pretende.” (MOUFFE, 2005, p. 16).

Aquilo que nas últimas décadas tem sido celebrado como um ressurgimento da filosofia política é, na realidade, uma mera extensão da filosofia moral; é o raciocínio moral aplicado ao tratamento das instituições políticas. Isto é manifesto na ausência de uma distinção correcta entre o discurso moral e o discurso político na habitual teorização liberal. Para recuperar o aspecto normativo da política são introduzidas na discussão política preocupações morais acerca da imparcialidade e da unanimidade. O resultado é uma moralidade pública para as sociedades liberais, uma moralidade considerada “política”, porque é *minimal* e evita envolver-se nas concepções controversas do bem e porque funciona como cimento da coesão social (MOUFFE, 1996, p. 195).

Segundo Mouffe, o equívoco dos projetos democráticos de Rawls e Habermas repousaria sobre o fato de, ao tentarem orquestrar os direitos individuais com os de participação a partir da proposição de um terreno político dotado da capacidade de neutralizar o pluralismo de valores, ambos pretendem fundamentar a adesão social ao espaço político a partir de um acordo racional que terminaria por fechar as portas para as possibilidades de contestação. Com isso, terminam por relegar o campo do pluralismo aos domínios e esferas não públicas da vida social, isolando o político de suas causas, bem como de suas consequências. Assim, ao tentarem, nas exigências da moralidade e da racionalidade, uma solução final para a tensão constitutivamente democrática entre as liberdades individuais e os direitos de participação, terminam por escapar do mesmo pluralismo ao qual, de início, pretendiam enfrentar.

Nesse ponto, com uma verve característica, Mouffe provocativamente aponta para o fato de que tanto a racionalidade comunicativa de fundo ao modelo procedimental quanto a razoabilidade pública, que ancora a concepção política de justiça, não passariam de uma tentativa, a fórceps, de fundar formas de lealdade entre os cidadãos e as instituições. Em sua perspectiva, a mudança de um grau de racionalidade a outro (aqui, da racionalidade instrumental “meios-fins” para a racionalidade comunicativa ou razoável) não responde aos desafios democráticos, pois a política não é um processo cerebrino, mas sim afetivo, e é no campo dos afetos que seus problemas devem ser enfrentados. Com isso, deslocando-se das paisagens morais, Mouffe avança propondo que o desafio democrático contemporâneo se orienta pelo grau de disposição das instituições em formarem sujeitos democráticos.

Pretendo desenvolver a visão segundo a qual não é com a construção de argumentos sobre a racionalidade incorporada em instituições liberal-democráticas que se contribui para a criação de cidadãos da democracia. Indivíduos da democracia só serão possíveis com a multiplicação de instituições, discursos, formas de vida que fomentem a identificação com valores democráticos. Eis a razão por que, apesar de concordar com os democratas deliberativos sobre a necessidade de um conceito diferentes de democracia, vejo suas propostas como contraproducentes (MOUFFE, 2005, p. 18).

Sobre esse ponto, as considerações de Mouffe nos indicam que os dilemas democráticos não devem ser respondidos por soluções moralizantes passíveis de serem ofertadas, como pretendem os deliberacionistas, por golpes epistemológicos. Longe disso, mobilizando um prisma ontológico, Mouffe nos propõe que o desafio da democracia resida nos processos de constituição dos sujeitos democráticos. Com isso, para além da exaltação de um campo político onírico, do qual o poder teria sido varrido em prol da moral racional, como pressupõem as abordagens consensualistas, os argumentos mouffeanos indicam a necessidade de um modelo democrático que seja recortado pelo poder e pelo antagonismo. Esse é um ponto importante para os passos futuros de seu argumento, pois aqui defenderá que a objetividade social é, em última instância, uma objetividade política e, como tal, constituída por meio de atos de poder. A confluência entre objetividade e poder fará com que Mouffe, em um resgate às perspectivas gramscianas, pense a política através do quadrante da hegemonia. Nesse sentido, propondo a política enquanto hegemonia, isto é, enquanto um padrão específico – mas não isento de disputas – das relações de poder, podemos pensar a política não enquanto uma resposta ao jogo entre identidades e sujeitos a ela previamente existentes, mas sim como o terreno – de certo precário, movente e vulnerável – no qual as identidades se constroem ao serem envoltas na conflituosidade própria às relações de poder.

Se aceitarmos, contudo, que as relações de poder são constitutivas do social, então a questão principal para a política democrática não é como eliminar o poder, mas como constituir formas de poder mais compatíveis com valores democráticos [...]. A democracia requer, portanto, que a natureza puramente construída das relações sociais encontre seu complemento nos fundamentos puramente pragmáticos das pretensões de legitimidade do poder. Isso implica que não haja nenhuma lacuna insuperável entre poder e legitimidade – obviamente não no sentido de que todo poder seja automaticamente legítimo, mas no sentido de que a) se qualquer poder é capaz de se impor, é porque

foi reconhecido como legítimo em algumas partes e b) se a legitimidade não se baseia em um fundamento apriorístico, é porque se baseia em alguma forma de poder bem-sucedido. Essa conexão entre poder e legitimidade e a ordem hegemônica que ela acarreta é precisamente o que a abordagem deliberativa renega ao estabelecer a possibilidade de um tipo racional de argumentação em que o poder foi eliminado e em que a legitimidade é fundada na racionalidade pura (MOUFFE, 2005, p. 19).

A partir dessas teses, Mouffe formulará os contornos de seu *modelo agonístico de democracia*, também chamado por ela de *modelo do pluralismo agonístico*. Na base de sua proposta, lança a distinção entre *o político* e *a política*, entendendo aquele como “a dimensão do antagonismo inerente a todas as sociedades humanas, antagonismo que pode assumir formas muito diferentes e emergir em relações sociais diversas”, e aquela como “o conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflituosas, porque afetadas pela dimensão do ‘político’” (MOUFFE, 2003, p. 15). É somente com atenção aos processos no qual *a política* se definiria no objetivo de domesticação da irreduzível animosidade conflitual d’*o político*, que, segundo Mouffe, podemos lançar um adequado olhar para a *política* democrática (o grifo aqui é nosso). Pois face ao fato incontestado e radical do pluralismo, menos do que alcançar um consenso racional em torno de padrões morais de convivialidade, a política objetivaria a criação de unidade em um contexto de conflitos e diversidades, criando assim, um *nós* em determinação a um *eles*. Aqui, o êxito da política democrática não se mensuraria pelas formas de investimento na eliminação dessa distinção básica, mas sim pela capacidade em reconfigurá-la em padrões compatíveis com a democracia pluralista, propondo-se o outro não como inimigo, mas sim como adversário, “isto é, alguém com cujas ideias iremos lutar, mas cujo direito de defender tais ideias não vamos questionar” (MOUFFE, 2003, p. 16).

A categoria do adversário não eliminaria, segundo nos diz a autora, o antagonismo. Em suas palavras, o adversário é um inimigo legítimo, uma vez que, em que pese algumas concepções a princípio irreconciliáveis, com ele se compartilha a adesão aos princípios ético-políticos da democracia. Mas, uma vez que a relação com o adversário diz respeito a divergências substantivas, a relação com ele não poderia ser solucionada através da racionalidade própria aos processos deliberativos. Isso não quer dizer que acordos e consensos não sejam possíveis, uma vez que eles também são parte

da política, mas como sublinhará Mouffe, eles devem ser vistos como reverses temporários numa confrontação em curso. É assim, no deslocamento do outro de inimigo a adversário, que Mouffe assevera sobre a marca agonística da democracia.

Daí a importância de distinguir entre dois tipos de relações políticas: uma de *antagonismo* entre inimigos, e outra de *agonismo* entre adversários. Poderíamos dizer que o objetivo da política democrática é transformar um “antagonismo” em “agonismo”. Isto tem consequências importantes para o modo como encaramos a política. Contrariamente ao modelo de democracia deliberativa, o modelo de pluralismo agonístico que estou defendendo assevera que a tarefa primária da política democrática não é eliminar as paixões nem relegá-las à esfera privada para tornar possível o consenso racional, mas para mobilizar aquelas paixões em direção à promoção do desígnio democrático. Longe de pôr em perigo a democracia, a confrontação agonística é sua condição de existência (MOUFFE, 2003, p. 16).

Pensado a política como uma reação articulada aos fluxos afetivos e passionais que constituiriam o terreno d’o político, e não pelos acordos morais celebrados sob os auspícios de uma razão comunicativa, Mouffe nos indicaria que o desafio da democracia pluralista residiria em oportunizar o dissenso e as instituições em que ele possa se manifestar. Contra a atual apatia política que, já há algum tempo, vem caracterizando as sociedades democráticas liberais, condenando-as ao convívio com índices expressivos de absentéismo político e a crises de representatividade, a guinada proposta por Mouffe pode oxigenar a constituição de uma democracia baseada em uma esfera pública vibrante que, receptiva e atravessada por visões conflitantes, publicamente oferte projetos políticos alternativos legítimos. Reconhecendo-se a multiplicidade subjacente ao fato do pluralismo, a aceitação do outro não se mostra aqui como um simples processo de tolerância, mas sim como a celebração positiva do real movimento da democracia.

Com efeito, acreditamos que a perspectiva trazida por Mouffe possa ser-nos de expressiva valia, pois ao investir contra as abordagens inclinadas a definir o terreno político como espaço neutro, a autora redignifica a dimensão conflitiva como elemento inerente e constitutivo do processo democrático. Em que pese a sua inclinação a alocar o peso das virtudes democráticas mais sobre a dimensão responsiva da política do que sobre os fluxos passionais imanentes ao político, o que, em última instância, tenderia a conferir um certo colorido jurídico a seu modelo agonístico de democracia, ao

inaugurar vias outras para a apreciação do pluralismo, a proposta de Mouffe nos oferece horizontes para pensarmos a democracia como um palco mais aberto à incorporação – e, portanto, à dignificação democrática – das agendas dos movimentos sociais politicamente contestatórios.

6 Conclusão: Do Social em movimento aos movimentos sociais: As insurgências políticas dos sujeitos da democracia antijurídica

“... De todas as mudanças que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara a que o esperar na cidade de Ipásia, porque a mudança não concerne às palavras, mas às coisas...”

O Deserto – Italo Calvino

Ao longo deste texto procuramos, através de discussões teóricas travadas no interior do campo da filosofia política, buscar pensar a democracia em consideração a algumas questões e desafios que atualmente a atravessam. Em uma síntese grosseira, poderíamos resumir, em torno do seguinte problema, as discussões até aqui travadas: *Como, partindo do fato do pluralismo social e cultural, podemos pensar os processos de democratização da democracia?* Em atenção a esta questão, procuramos, em um primeiro momento do texto, refletir sobre os estatutos de constituição do político moderno buscando, através deste movimento, pôr luz sobre distintos projetos que, em direções opostas, almejam capturar e definir seus sentidos. Nesta empreitada, a partir de considerações que, junto com Gilles Deleuze, chamamos de matriz antijurídica, procuramos destravar algumas vias que nos autorizassem pensar, para além dos crivos jurídico-institucionais, as potencialidades democráticas inerentes às dinâmicas da sociabilidade coletiva. Estabelecidos os marcos deste debate, procuramos, nos movimentos seguintes do texto, apresentar tanto um conceito de ação que nos possibilitasse apreciar a dignidade da política a partir de seu sentido maior, qual seja, a inauguração de espaços e regimes de liberdade, quanto refletir sobre as possibilidades de um sujeito democrático que, operando um deslocamento da modernidade à altermodernidade, orientar-se-ia pelos móveis da autodeterminação. Ao fim destas discussões, e em debate com cânones contemporâneos da teoria política, procuramos, pela chave do modelo agonístico proposto por Chantal Mouffe, reabilitar o conflito como dimensão impreterível ao político, pensando-o enquanto peça fundamental ao processo de constituição democrática.

Isto posto, e com fins à conclusão do texto, dedicaremos as próximas linhas a, através da chave antijurídica, pensarmos o papel dos movimentos sociais na expansão

dos limites democráticos. Para tanto, tomaremos a atuação de alguns movimentos contemporâneos como pano de fundo para nossas reflexões.

Extremamente recente e com conseqüências políticas e sociológicas ainda em aberto, o ano de 2012 vivenciou uma inflexão tanto no campo dos movimentos sociais, quanto no campo de experimentação democrática. No ano em que sonhamos perigosamente, para lembrarmos as palavras do filósofo Slavoj Žižek, ao longo do globo os movimentos sociais desafiaram em alto e bom som: “Se não nos deixarem sonhar, não os deixaremos dormir”. Iniciado na vaga aberta pelas primaveras árabes, das acampadas na Espanha às movimentações estudantis no Chile, dos *occupies* norte-americanos a uma série de levantes populares na Grécia, apesar da pouca clareza de nossos diagnósticos, ao observarmos estas movimentações, reconhecemos, enquanto observadores políticos, o sintoma de que algo mudara no universo das expectativas democráticas. E, ao que tudo nos indica, esta mudança é significativa.

Rodando o mundo em uma velocidade própria às contaminações virais de larga escala, entre outros, os slogans *We are the 99%*, *democracia real*, *Ya!* e *Si votar cambiara algo seria ilegal* soam-nos reveladores da profundidade da crise de representatividade que atualmente abate-se sobre a democracia, ampliando, dia após dia, a difusão no interior da sociedade de um sentimento de suspeita acerca do grau de responsividade das instituições em relação aos anseios políticos e sociais que compõem o mundo da vida. Assim, face às reações a essa patente desconexão entre instituições e mundo social, a questão colocada ao nosso exame é, ao lançarem-se com verve ao mundo público, estariam esses movimentos clamando por reconfigurações nos patamares de conexão entre as instituições e a sociedade ou, em uma via mais radical, estariam eles a dar os primeiros passos de um longo, complexo e indelével caminho de experimentação de uma outra democracia, construída para além dos cânones da representação? Apesar de delicada e de frágil sustentação, gostaria de investir na segunda hipótese, por entendê-la como uma via fecunda para pensarmos a democracia a partir de suas dimensões excessivas e selvagens, as quais, justamente por não se encerrarem no mundo das instituições, ofertam, quando em momentos de crise, possibilidades para a sua constante reinvenção.

Nesse sentido, parece-nos que ao surgirem e se insurgirem, esses movimentos, no curso de suas ações políticas, experienciam móveis e valores outros através do qual reconfigurariam patamares de liberdade e igualdade. A ênfase na horizontalidade

através da qual diversos coletivos se afirmam, se associam e interagem no interior desses movimentos, dá-nos uma pequena imagem disso.

Cuando los de abajo se mueven los de arriba se caen, dizia um dos cartazes mais levantados na madrilenha *Plaza del sol*, comemorando o fato de que a democracia desceu às ruas e que as promessas, reiteradamente feitas e descumpridas pelo mundo das instituições, de liberdade, igualdade, participação, direito de expressão, etc., estavam ali, mesmo que durante o curto espaço de tempo em que durasse a ocupação, sendo vividas e experimentadas através do *medius* do corpo coletivo em sua performance pública.⁶⁷

Refletindo sobre as considerações de Hannah Arendt acerca dos episódios da revolução húngara de 1956, Leonardo Avritzer (2006; 162) não deixa de se espantar:

O elemento central do que Arendt identifica como ação durante a Revolução Húngara é o agir em concerto, por um certo momento. O fato de que todos os episódios duraram doze dias é para ela absolutamente irrelevante diante do fato, de importância superior, que é a demonstração pública de que o autoritarismo pode ser derrotado pela ação concertada da população.

Nessa linha, vista pela chave antijurídica, percebemos que a ação do coletivo imediatamente se reconverte e se define enquanto ação política e, portanto, nos termos arendtianos, um expediente criador de espaços de liberdade. Rompendo todo um mundo de possibilidades a ela refratário, a força de algumas ações políticas não se mensura pela história de sua estabilização futura, mas sim pela digna radicalidade de sua irrupção.

⁶⁷ A dimensão performática que compõe a atuação dos movimentos sociais contemporâneos enquanto teatros democráticos de rua abre-nos algumas portas reflexivas interessantes, principalmente ao pensarmos-las como uma representação cênico-política da substancialidade democrática mobilizada face à crise de representatividade político-institucional da democracia formal. A mobilização de uma estética como arma política fomentadora de uma outra ética, em muito nos ajuda a pensar sobre as táticas de alguns movimentos – a violência especular dos Black Blocs contra o aparelho (re)(o)pressivo estatal, a fúria dos corpos femininos despidos nas SlutWalks, as heroicas atuações de ecologistas que em pequenos botes se lançam contra monumentais plataformas de petróleo. Esse investimento estético-performativo nos parece sintomático da *tendência* à falência do modelo “orador de tribuna” tão importante e decisivo para o sucesso dos movimentos sociais de um passado nem tão longínquo. Ao minimizarem o papel discursivo do *orador eloquente* em nome da performance criativa do corpo coletivo, parece-nos que esses novos movimentos, menos do que pelo convencimento retórico-racional, vêm sendo operacionalizados por emulações, ressonâncias e contágios. Se não nos explica – o que seria demasiada pretensão –, esse traço talvez nos indique uma via relevante para pensarmos as redes de influências tecidas entre os diversos movimentos.

Ao iniciar seu livro *Fissurar o Capitalismo*, o cientista político e militante social John Holloway (2013, p. 19) nos apresenta uma imagem metafórica, enquanto metáfora de processos de lutas globais altermodernas:

Imagine uma camada de gelo cobrindo um escuro lago de possibilidades. Gritamos NÃO tão alto que o gelo começa a fissurar. O que é aquilo que fica descoberto? O que é aquele líquido que (às vezes, não sempre) lenta ou rapidamente borbulha através da fissura? A fissura no gelo se move, imprevisível, às vezes rápida, às vezes diminuindo a velocidade, às vezes alargando-se, às vezes estreitando-se, às vezes congelando novamente e desaparecendo, às vezes reaparecendo. Ao redor do lago há pessoas fazendo o mesmo que nós, gritando NÃO tão alto quanto podem, criando fissuras que se movem exatamente como fazem as fissuras no gelo, imprevisivelmente, se espalhando, correndo para juntar-se a outras fissuras, algumas se congelando novamente. Quanto mais o fluxo de dignidade nelas contido, maior a força das fissuras.

Mas a imagem proposta por Holloway, apesar de sua beleza, permaneceria incompleta e, no limite, sob o ponto de vista político, inocente, se não rompermos com a superficialidade por onde circulam os “*não*”. É necessário então, imaginarmos que sob esta superfície aparentemente imóvel, salvo é claro pelas fissuras nela produzidas, algo se mexe, se agita e transpassa, quando possível, as frestas abertas pelo “*não*”. Apesar da frieza congelante, sob ela o lago sobrevive, mostrando, mesmo diante do mais rigoroso inverno, a sua capacidade de resistência. O que é isso que se mexe, se agita e pede passagem?

Fiel a seu tempo, Antônio Gramsci dizia serem as crises momentos em que o velho agonizaria em morte sem que, contudo, o novo tivesse nascido. Mas o que poderíamos dizer de tempos como o nosso, em que talvez o novo já tenha nascido, mas, em sobrevidas, perdura o velho? A consensual surpresa com que sociólogos e politicólogos de diversas matizes e colorações ideológicas vêm recepcionando cada nova insurgência social ocorrida ao longo dos últimos anos, talvez nos seja revelador do quão atual é a provocação que Jean-Luc Godard nos lança na epígrafe de abertura deste texto.⁶⁸ Não são de respostas que carecemos, mas sim de perguntas. Com efeito, foi sobre este espírito, procurando experimentar o sabor de interrogações que ainda não temos, que este texto – que ora se encerra – nasceu e ganhou corpo. Mesmo que

⁶⁸ Ver página 9.

podéssemos – o que, de antemão, já reconhecemos como impossível – não nos interessa aqui encerrar questões, mas sim abrir horizontes para o debate. Acreditamos ser este o único caminho para, em algum grau, devotarmos coerência e comprometimento com os processos sociais que nos serviram de inspiração.

Sincera e carinhosamente, agradeço a leitura. Vamos aos debates.

Referências Bibliográficas:

ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o estado: Marx e o momento maquiaveliano**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento**. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1996.

ARBEX, Alexandre. **O indivíduo na filosofia política de Espinosa**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Mimeo, 2006.

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1993.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

Arvritzer, Leonardo. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova**, n. 68, p. 147-167, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n68/a06n68.pdf>. Acesso em: 24 de mai. 2013.

BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar e Ed. UFRJ, 1996.

BARBOZA FILHO, Rubem. As linguagens da democracia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 23, n. 67, pp. 15-37, Junho 2008.

BOVE, Laurent. Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista, **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**, vol. 2, n. 4, pp. 91-97, Dezembro 2008.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano**. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1991.

BOURETZ, Pierre. Repensar a democracia. In: DARTON; DUHAMEL. **Repensar a democracia**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001.

CASSIRER, Ernest. A questão de Jean-Jacques Rousseau. In: QUIRINO; SOUZA. **O pensamento político clássico**. São Paulo: Ed. T.A. Queiroz, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius. A descoberta do Abismo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 29 fev. 2004. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2902200409.htm>. Acesso em: 13 mai. 2011.

CIRIZA, Alejandra. A propósito de Jean Jacques Rousseau: Contrato, Educação e Subjetividade. In: BORON, Atílio (org). **Filosofia Política Moderna: De Hobbes a Marx**. Buenos Aires; São Paulo: Ed. Clacso, 2006.

COHN-BENDIT, Daniel; SARTRE, Jean-Paul; MARCUSE, Herbert. **La imaginacion al poder**. Buenos Aires: Ed. Insurrexit, 1969.

COSTA, Alexandre. **Heráclito: Fragmentos contextualizados**. Algés: Ed. Difel, 2002.

COSTA, Jean Gabriel Castro. **Maquiavel e o Trágico**. 2010. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-09022011-125526/pt-br.php>. Acesso em: 01 jan. 2013.

DELEUZE, Gilles. **Abecedário**: entrevista a Claire Parnet. S/d. Disponível em: http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br. Acesso em: 21 dez. 2013.

_____. **Cursos de Vincennes**. 1980. Disponível em: http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br. Acesso em 18 jun. 2013.

_____. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto: Ed. Res, 2001.

DELEUZE, Gilles; GATARRI, Félix. **Mil Platôs**. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

Derrida, Jacques. **Força de Lei: O fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

DARDEAU, Denise. Aporias da Justiça: Entre Lévinas e Derrida. **Revista Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.4, n.7, p. 170-185, 2013.

EAGLETON, Terry. **O Problema dos desconhecidos**: um estudo da ética. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2010.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **O que é o iluminismo**. 1994. Disponível em: www.filoesco.unb.br/foucault. Acesso em: 23 jul. 2013.

GAUCHET, Marcel. **A democracia contra ela mesma**. São Paulo: Ed. Radical Livros, 2009.

GALEANO, Eduardo. **Mulheres**. Porto Alegre: Ed. L&PM Pocket, 2011.

GRÜNER, Eduardo. O Estado: paixão de multidões – Espinosa versus Hobbes, entre Hamlet e Édipo. In: BORON, Atilo (Org). **Filosofia Política Moderna**: de Hobbes a Marx. Buenos Aires; São Paulo: Ed. CLACSO, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol II. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro**. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A herança da Ética de Emmanuel Levinas por trás da

desconstrução do direito de Jacques Derrida. **Cadernos da EMARF** - Fenomenologia e direito, Rio de Janeiro, v.4, n.2, p. 103-115, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

HOLLOWAY, John. **Fissurar o Capitalismo**. São Paulo: Ed. Publisher Brasil, 2013.

ISRAEL, Jonathan. **O iluminismo radical**: A filosofia e a construção da modernidade – 1650/1750. São Paulo: Ed. Madras, 2009.

JAMES, Cyril. **Os jacobinos negros**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2000.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos Sobre a primeira década de Tito Lívio**. Brasília: Ed. UNB, 1978.

_____. **O príncipe**, São Paulo: Ed. Abril cultural, 1979.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2005.

_____. **Gundrisse**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2011.

MACPHERSON, Crawford Brough. **Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MCCORMICK, John. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's "Guicciardinian Moments". **Political Theory**, V. 31, N. 5, pp. 615-643, 2003.

_____. Democracia maquiaveliana: Controlando as elites com um populismo feroz. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 12, Brasília, pp. 253-298, 2013.

MENDONÇA, Ricardo F. Movimentos sociais como acontecimentos: linguagem e espaço público. **Revista Lua Nova**, n. 72, pp. 115-142, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronteirizo. Madrid: Ed. Akal, 2003.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. **Rev. Sociol. Polít.** Curitiba, 25, p. 11-23, nov. 2005.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, 2., 2003, Florianópolis.

MOUFFE, Chantal. **O Regresso do Político**. Lisboa: Ed. Gradiva, 1996.

NEGRI, Antônio. **A anomalia selvagem: poder e potencia em Spinoza**. São Paulo: Ed. 34, 1993.

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. **Multidão: Guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. Record, 2005.

_____. **Commonwealth**. Massachusetts: Press Harvard University; Press Cambridge, 2009.

ORTEGA, Francisco. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 24, n.1, p.225-236, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732001000100015&script=sci_arttext. Acesso em: 24 fev. 2011.

OLIVEIRA, Manuel C. U. **Desconstrução e direito**: Uma leitura sobre a força de lei de Jacques Derrida. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/1932415/Desconstrucao_e_direito_uma_leitura_sobre_Forca_de_lei_de_Jacques_Derrida, 2011. Acesso em: 13 mar. 2013.

PIRES AURELIO, Diego. **A multidão e o estado democrático**. No prelo.

POCOCK, John G. A. **The Machiavellian Moment**: Florentine political thought and atlantic republican tradition. New Jersey: Press Princeton University, 1975.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. 2. ed. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

RAWLS, John; HABERMAS, Jürgen. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona: Ed. Paidós, 2000.

RIBEIRO, Renato J. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escreve contra seu tempo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

ROCHA, Mauricio. Spinoza, Nietzsche e Deleuze: Brevíssimas variações em torno da grande identidade. **Revista Conatus** – Filosofia de Spinoza, v. 2, n.3, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Ed. Abril cultural, 1978.

_____. **O contrato Social**, São Paulo: Ed. Abril cultural, 1978b.

SILVA, Ricardo. **República e democracia em Maquiavel**. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32., 2008, Caxambu. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2706&Itemid=230. Acesso em: 10/01/2014.

SIMMEL, Georg. **Georg Simmel: Sociologia**. Coleção grandes cientistas sociais. São

Paulo: Ed. Atica, 1983.

SKINNER, Quentin. Razão e retórica na filosofia de Hobbes. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

STAROBINSKI, Jean. **A transparência e o obstáculo**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1991.

SPINOZA, Baruch. **Ética, demonstrada à maneira dos geômetras**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. **Tratado político**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973b.

_____. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.

VILLA, Danna. Hannah Arendt: modernity, alienation and critique. In. CALHOUN, Craig; MCGOWAN, John (eds). **Hannah Arendt & the Meaning of politics**. Minniapolis: University Minnesota Press, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2002.