

TÍTULO DO TRABALHO			
ESTADO, SOCIEDADE E POLÍTICA			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Mário José Missagia Júnior	Instituto Nacional de Educação de Surdos	INES	Professor Adjunto
RESUMO (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>Este trabalho explora algumas das tensões vividas nos dias atuais a partir do debate sobre os termos Estado e sociedade civil. Perscruta-se sobre, as raízes do atual modelo de participação política na sociedade civil, a partir do estudo de autores clássicos. Ademais, busca-se compreender a atual terceirização da prática política, a desmobilização política como instância da vida diária, a precarização dos espaços públicos, fatos que marcam os mais diversos âmbitos da sociedade, porém, um em especial: a formação das futuras gerações.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ 3)			
Estado, sociedade e política			
ABSTRACT (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>This paper explores some of the tensions that we experienced nowadays from the discussion about the terms "State" and "Civil Society". We ask for the social bases of current model of political participation in civil society, the answers should be looked at the classic authors, from modernity and the classical age. We also try understanding the current outsourcing of the politic practice and the political demobilizations as daily life aspect the precariousness of public spaces, facts that mark the various spheres of society, but one in particular: the formation of future generations.</p>			
KEYWORDS (ATÉ 3)			
State , society and politics			
EIXO TEMÁTICO			
Educação, classe e luta de classes			

ESTADO, SOCIEDADE E POLÍTICA

Mário José Missagia Júnior
(Instituto Nacional de Educação de Surdos)

Os seres humanos vivem juntos, eles se articulam para tirar deste mundo o que é necessário e, desta forma, transformam a natureza a seu redor. Mas de que uma pessoa realmente precisa? Possivelmente a resposta a esta pergunta nunca foi tão difícil de ser encontrada. Afogados em mercadorias e ainda assim esfomeados, muitos de nós não têm tudo que é necessário à uma vida digna, mas seguramente todos nós temos muitos produtos industrializados de que não precisamos. Evidência deste fato é que mesmo regiões desabitadas hoje sofrem com o acúmulo das sobras deste consumo inédito, desta superprodução sem crise.

Desta forma, a contradição entre a produção e a distribuição nunca foi tão evidente; enquanto espécie, estamos há décadas de distância da pobreza, ou seja, há gerações, as sociedades humanas têm a capacidade de produzir tudo que é necessário para garantir a reprodução de sua condição material, porém, individualmente, a fome e a falta do abrigo – as necessidades mais básicas de qualquer animal – ainda se fazem sentir pesadamente para grande número de pessoas. Assim, superadas as dificuldades da produção e do transporte, mesmo em alguns dos limites mais extremos, sofremos com nossa incapacidade de lidar com os impactos desta produção sobre nosso ambiente; nosso poder de transformar o mundo ao nosso redor é a ameaçadora, de tal maneira forma que, ao nos servirmos de nosso ambiente, corremos o risco de torna-lo inóspito a nossa espécie.

Um cidadão de Atenas que olhasse para esta situação se perguntaria pelos encaminhamentos que foram dados por nós a respeito de tão grave questão, ele possivelmente diria: o que impede sistematicamente que algumas famílias consigam se prover do que precisam, já que há condições de produzir o necessário a todos? O que a polis pode fazer para livrar seus membros de tal problema? Seguramente teríamos muito trabalho para explicar a esta pessoa imaginária e extemporânea. Isto porque, no contexto do capitalismo, a miséria é responsabilidade exclusivamente do próprio miserável. Em resposta a segunda pergunta, diríamos que, uma vez mantidas as regras mínimas de convivência (a saber o igual direito que temos de sermos donos de migalhas e de fortunas), nada compete aos representantes do conjunto dos homens fazer.

Possivelmente o estranhamento de nosso cidadão imaginário com as respostas a ele oferecidas seria ainda maior que o estranhamento com a situação observada. A causa deste estranhamento, segundo cremos, se encontra na transformação que os modernos fazem nos conceitos/ideias gregas

que se apropriam, assim como em uma mudança de postura epistemológica, as quais implicam algumas contradições capazes de engendrar uma forte crise política.

A Política

A política, esta palavra de origem grega, tem sua raiz no adjetivo “politikós” que, com nos explica Bobbio¹, qualifica tudo que diz respeito a “polis”. Dessa forma, o termo “politikós” acrescenta aquilo que qualifica o caráter da “polis”, ou seja, o fato de ser comum, de dizer respeito a todos os seus membros. O ser humano, este animal definido por Aristóteles como político (homo politikós) na celebre passagem do Livro I da “Política”, merece tal adjetivo por ser capaz de combinar os termos de sua vida comum, de viver sob as regras que conjuntamente estabelece. Não sendo as formigas capazes de tal feito, são estas vistas pelo filósofo de Estagira como animais meramente sociais. Devemos notar que, tanto na visão que o livro primeiro da “Política” de Aristóteles nos lega, quanto na reconstrução do termo feita por Bobbio, a política traz como marca o que é comum, o que é de todos e, por este motivo, diz respeito a todos – neste caso, todos aqueles que são cidadãos.

Em obras como “As Origens do Pensamento Grego” de Vernant, podemos notar a força do pertencimento que a comunidade territorializada (a Polis) assume para os helenos. Este autor nos mostra que a complexificação econômica do mundo grego abre a possibilidade de uma vida para além da tribo, o que significou a cidade e a entrada no mundo do público, espaço onde as relações não estavam marcadas previamente pela hierarquia familiar. Esta situação nova coloca um inevitável desafio: sobre que termos se dará a nossa convivência? Se a resposta desta pergunta for uma colocação unilateral, se estará retornando à situação da família, porém em escala ampliada. Nesse sentido, o desafio da polis não é uma questão de quantidade, mas sim de qualidade², ou seja, a reunião daqueles que são percebidos como equivalentes sobre um mesmo todo comum impõe a necessidade do “convencimento” (*pêithein*)³, do acordo e, neste sentido, de que o comum se mantenha comum não só por valer para todos, mas também por ser sustentado pelo reconhecimento de todos.

Junto com a “polis”, nasce a dimensão política, nasce tudo aquilo que é passível de receber o adjetivo “politikós”, nasce também a ação política, a ação destinada a esfera comum. Toda atividade é formada por ações, ações que passam a receber a qualificação de ‘políticas’ na medida em que

¹ BOBBIO, 2002.

² ARISTÓTELES. “Política”, livro I

³ ARENDT, 2001, p. 129 e 130. A autora distingue a “*pêithein*” e a “*bia*”, ou seja, o convencimento e a violência, o reconhecimento do outro que está por trás da consideração da opinião e do direito de decidir do outro e a capacidade de fazer valer sua vontade sobre o outro. Apenas a “*pêithein*” caracteriza a relação política.

digam respeito à coletividade, mesmo que sejam iniciativas individuais. Para Aristóteles, essas ações distinguiriam os homens dos demais animais na medida em que fossem seu privilégio, sua excepcionalidade. Aristóteles nos deu uma incrível obra, mas antes de qualquer outra coisa, uma incrível obra grega. Seu trabalho sobre a política toma esta atividade de acordo com o papel excepcional que o mundo grego a confere, a superação da sociedade, esta conquista animal, o próprio ao humano para Aristóteles é o que Vernant aponta como fim em si mesmo dos gregos: a política, entendida como a vida sobre seus próprios termos ou a vida como cidadão da polis.

Nesse sentido, a política é uma forma grega de lidar com algo que é humano. O próprio Heródoto monta com personagens persas um debate político no sentido mais grego da palavra em seu texto “*Otanes, Megabises e Dario Discutem Formas de Governo.*”. Nesse texto, o autor descreve a situação de membros de uma coletividade que após a morte do homem que impunha as regras, se veem obrigados a escolher um novo mecanismo de tomada de decisões. Mais interessante do que a situação em si mesma – este quase estado natural – é o fato de que o episódio não teria se passado entre gregos. “

A relevância do fato deste diálogo ter sido entre persas é a indicação de que a política não é uma questão grega ou uma questão humana, mas sim uma questão que se expressa em termos gregos, ganha o nome de política, mas é representativa da própria condição humana de ser criador dos termos de sua vida. A universalidade do que chamamos de relações políticas não significa a universalidade da abordagem grega para tais relações, neste sentido, não é porque há em todo grupo humano um arranjo interpessoal que regula as interações dos indivíduos que ele será significado a partir do modo como os gregos o fizeram. Os gregos não descobrem ou inventam uma dimensão da vida coletiva humana, eles inventam uma forma de lidar com ela, um nome para conhecê-la. Se nosso modo de lidar com esta questão usa ao mesmo tempo palavras do grego e palavras latinas para ideias gregas, isto significa apenas que nós decidimos, por algum motivo, que está em nossa própria civilização resgatar este modo particular de pensar as regulações das relações interpessoais a partir de nossa visão de mundo e de nossos interesses presentes.

Este resgate, esta volta ao mundo da antiguidade clássica, se deu a partir da necessidade de contestação das relações que se fundavam na visão de mundo medieval. Os ‘Renascimentos’⁴, movimentos de releitura dos clássicos que se disseminam pela Europa a partir da Itália, ganharam diferentes formas, mas lutaram sempre contra este inimigo comum. Como demonstra Tocqueville em “O antigo regime e a revolução”, a demolição do mundo medieval pode ser vista como um grande

⁴ SKINNER, 1996.

movimento produzido pelas ações dos homens, que compelidos por uma força que não entendem ou mesmo têm consciência, que não se pode conter, são levados a destruir tudo que se vinculava a antiga ordem.⁵ Mesmo quando seus atos reafirmam tendências anteriores, mesmo quando trocam o mais adequado a seus valores pelo menos adequado, ainda assim, a paixão que os compele é a destruição do “antigo regime”⁶.

Seja em nome da liberdade de auto governo das comunidades, como no caso das cidades estado norte-italianas que enfrentam o papado e o Sacro Império,⁷ seja em nome dos estados nacionais e dos seus cidadãos (da igualdade e da liberdade individual), como no caso do “renascimento do norte”⁸ que enfrenta a nobreza e suas relações de suserania e vassalagem, o objetivo da grande revisão que começa apoiada sobre a reinterpretação dos clássicos é refundar as relações entre os homens. Para tal é imperativo substituir os valores que sustentavam as antigas relações, em especial a tradição, a nobreza e as distinções religiosas, por novos valores mais adequados às relações que se queria fundamentar. A nosso ver, estes dois valores que servirão de pilares para a modernidade serão a igualdade e a liberdade.

Política e Modernidade

Art. 1.º Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 2.º A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Art. 3.º O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1989).

As declarações dos direitos do homem e do cidadão de 1789 e 1793 não foram um fato isolado. Elas são uma manifestação aguda do desejo de tornar evidente aos olhos dos homens que naquela parte do mundo se encontravam reunidos uma nova ontologia e, conseqüentemente, as bases para fundar novamente um mundo justo. Seu ponto de partida foi o que lhes pareceu mais natural, ainda

⁵ TOCQUEVILLE, 1979.

⁶ TOCQUEVILLE, 1979.

⁷ SKINNER, 1996.

⁸ SKINNER, 1996

que até então não tivesse sido um dado relevante: o fato de que todos ali presentes eram humanos e, como tal, o fato de que nenhum deles nascia obrigado a nada em relação a todos os demais ou a qualquer um deles. Destes fatos fundamentados na própria cristandade ocidental⁹, se originam os dois valores que marcariam o pensamento político ocidental moderno/contemporâneo: a igualdade e a liberdade. Com eles vem o problema de unir pessoas naturalmente livres em torno de algo que seja comum a elas, em uma ordem duradoura que possa inclusive ir além de suas vontades.

Se iguais entre si, os homens serão por consequência livres, pois nenhum deles poderá reivindicar nenhum direito que todos os demais também não possam. Se livres uns em relação aos outros, serão necessariamente iguais em possibilidades. Apesar da possível evidência destes dois supostos fatos - a igualdade e a liberdade - os quais preferimos pensar como valores, teimosamente, a desigualdade se faz presente. A resposta moderna a este embroglio passa por uma negação do passado em nome do futuro, ou seja, na defesa da revolução como forma de deixar para trás os problemas que não estavam nos homens em si mesmos, mas sim na deturpação desta nova natureza humana promovida pela ordem anterior.

Mas como conciliar estes novos fatos evidentes – a igualdade e a liberdade - com a necessidade de organizar e governar a vida conjunta dos homens? O legado do mundo grego oferecia uma resposta que pareceu em parte interessante aos modernos: a política. Porém, a política da “polis” não era mais possível, pois o homem moderno não é o homem da “polis”. O homem que propiciou a interpretação dada por Aristóteles, em sua “Política”, realiza sua natureza pelo uso da fala para organizar sua vida conjunta com os demais homens¹⁰, a percepção contida aí de que a política permite a realização de algo natural ao homem nunca se repete no mundo moderno. Em seu lugar, surge a política como artifício, como criação necessária para permitir que o indivíduo viva em paz, ou seja, a vida protegido do mal que os demais podem fazer a ele. No cerne desta oposição está a oposição entre um homem que nasce para viver junto aos demais e que se realiza neste processo e um homem que nasce livre e igual, “como se brotasse, feito um cogumelo após um dia de chuva, e alcança a maturidade sem contato com os demais”¹¹, mas que ainda assim deve estabelecer termos comuns para uma vida

⁹ Quando dizemos ‘cristandade ocidental’, estamos fazendo menção ao mundo cristão correspondente, de forma mais ou menos precisa, ao Império Romano Ocidental. O cristianismo de forma geral, mas especialmente na versão católica, foi um elemento agregador na Europa. Sua influência, que se estendeu inicialmente aos domínios do antigo Império Romano, teve maior ou menor sucesso em se manter após a queda deste. No entanto, se houve um lugar onde esta crença comum foi defendida e mantida coesa e, justamente por isto, pode perdurar longamente, foi no local onde a fronteira política do antigo império menos durou, o Império Ocidental. Lá tanto os dogmas da fé cristã quanto elementos fundamentais de sua visão de mundo (como o dualismo (WERTHEIM, 2001) e a visão dos homens como iguais perante Deus) foram amplamente divulgados.

¹⁰ ARISTOTELES, política, Livro I.

¹¹¹ Esta imagem foi usada por Hobbes, em seu “Leviatã”, para lustrar a situação do contrato social.

conjunta sem com isto violar sua condição anterior de liberdade, sem fazer destes termos comuns a sujeição a termos que não venham dele mesmo.

Um autor moderno onde tal insurreição é explícita é Rousseau. Seja em sua denúncia das causas sociais da desigualdade injustificada entre os homens – no “Discurso sobre as causas e fundamentos da desigualdade entre os homens” –, seja na sua visão de uma sociedade política legítima – “O contrato social” –, o autor francês não aceita qualquer sujeição que não seja dos homens a si mesmos. Este fato não é de se estranhar, dado que quando partimos da premissa de que todos os homens são iguais e livres por natureza, qualquer sujeição seria indevida, nem mesmo se poderia doar a outros ou a outro a liberdade que é natural a cada homem, pois, nesse caso, estar-se-ia contrariando a própria igualdade natural e, com isto, negando sua condição humana.¹²

A saída proposta pelo autor francês para solver o impasse entre a insubordinação proveniente da condição de igualdade/liberdade e a necessidade objetiva de construir uma ordem social para que os homens percamos a fragilidade inerente à sua desarticulação, para que seja possível, sem injustiça, reunir, organizar e articular os esforços a fim de prover as condições para uma vida digna, só poderia passar por uma sujeição de todos a todos. Se todos doarem tudo que têm e o produto desta reunião de forças for dividido igualmente por todos, o resultado final será o aprofundamento da igualdade e a construção de uma unidade onde a subordinação não é a algum elemento externo, mas, dos indivíduos do grupo ao próprio grupo que eles formam ao se reunir e, por consequência, os ditames desta coletividade serão o exercício da liberdade dos indivíduos.¹³

Nos dois livros finais de “O contrato social”, Rousseau se dedicará a uma questão que surge a partir do momento que se pensa a comunidade como soberana: como delegar tarefas sem transferir sua soberania ao encarregado? Não por coincidência esta foi a questão que John Locke buscou responder alguns anos antes.

O autor inglês, assim como seu colega francês, pensa a sociedade civil como algo distinto e relativamente independente do governo, da autoridade política instituída. No “Segundo tratado sobre o governo civil”, o estado natural não exclui a interação e articulação dos homens, não exclui a criação de associações entre os homens a fim de contribuir mutuamente.¹⁴ Tais articulações, à moda

¹² “Renunciar à liberdade, é renunciar ao que mais qualifica o homem, aos direitos da humanidade, aos próprios deveres. Para quem renuncia a tudo não há qualquer compensação. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem” (ROUSSEAU, 1966, p. 19).

¹³ Vide o capítulo VI de ROUSSEAU, 1966 (p. 24 a 27).

¹⁴ O exemplo básico destas associações por interesse mútuo e inclinação natural é a família. Nesta, o fim da associação entre o homem e a mulher - a qual é descrita em termos contratualistas - é descrita como sendo a “procriação” e “traz com sigio o sustento e amparo mútuo”. Do mesmo modo como esta associação surge espontaneamente, as demais também

aristotélica,¹⁵ são concebidas para dar conta de fins inerentes às necessidades cotidianas e básicas da espécie, e não significam a construção de uma ordem civil, pois fundam-se sobre o direito natural. A necessidade que move os homens lockeanos, quando em estado natural, a fundar a sociedade política passa mais pela necessidade de aperfeiçoar o estado natural do que por transformar radicalmente a condição dos homens uns frente aos outros, visto que tanto no estado natural, quanto no estado civil, as associações que contribuem para fazer com que o homem supere a necessidade com mais facilidade estão presentes.

A parcialidade reinante no estado natural, fruto da universalidade do papel de juiz, implica uma relativa inconstância na fruição dos benefícios do trabalho, uma insegurança no uso-fruto da propriedade¹⁶, e leva os homens a construir um poder distinto da sociedade civil e a ela subordinado¹⁷, para dar conta desta questão específica.¹⁸ A partir do momento em que ocorre a delegação do direito a fazer justiça com as próprias mãos, possuído por cada homem, a uma instituição especializada, que exercerá o poder soberano pertencente à soma dos homens reunidos e a cada um deles isoladamente, surge também a necessidade de limitá-la, de garantir que tal delegação não se transformasse em uma transferência do que, para estes autores, era intransferível: a liberdade natural, o que implicaria necessariamente a negação da condição, para eles evidente, da igualdade entre os homens. Para tal, ao longo dos capítulos XIII, XV, XVI, XVII, XVIII e XIX do “Segundo Tratado”, Locke se empenhará em distinguir entre o uso legítimo e ilegítimo do poder da comunidade e em fundamentar o direito dos homens em destituir o poder político que fuja do seu propósito original ou dos meios supostamente justos.

Por trás destas duas fórmulas distintas está uma percepção comum, a de que a soma dos indivíduos forma uma sociedade. Desta, reunida por sua vontade de permanecer junta – entendida como a evidência de vantagens que a tornam claramente superiores a condição natural de isolamento – decorre um governo, uma delegação ou mesmo uma espécie de terceirização dedicada a manifestar o coletivo e proteger cada parte que o compõe; a proporção em que o governo desempenhará estas duas funções variará em diferentes proporções. Na política típica da modernidade ocidental, a qual

o podem fazer, pois todas são fruto da conveniência recíproca e da “inclinação natural” dos homens para colaborar (LOCKE, 2002, p. 65).

¹⁵ No capítulo inicial da “Política”, Aristóteles propõe serem as associações humanas filhas da busca de um bem futuro. Neste sentido, por exemplo, a finalidade da associação chamada família é a satisfação das necessidades familiares e a associação máxima, a polis, tem por finalidade a política (2002, p. 11-13).

¹⁶ A “propriedade”, entendida no sentido em que Locke utiliza o termo no “segundo Tratado Sobre o Governo”, ou seja, produto do trabalho do homem sobre a natureza. LOCKE, 2002, p. 38.

¹⁷ Vide LOCKE, 2002, CAP.XIII, p. 109.

¹⁸ LOCKE, 2002, cap. II, p. 23 a 30. Aonde é demonstrado o processo pelo qual a possibilidade de todos atuarem em nome da justiça cria limitações para sua real implementação.

fora fortemente influenciada pelas ideias dos dois autores que se propuseram a diluir o paradoxo entre os dois valores modernos e a existência de uma ordem social e de um correspondente poder político (Locke e Rousseau), um elemento do legado clássico foi especialmente importante, a democracia, ainda que esta tenha sofrido uma mudança tão drástica quanto o termo política sofrera.

Democracia como Forma Social

Tocqueville, em “O antigo regime e a revolução”, usa a palavra democracia para fazer menção não a uma ‘forma de governo’, mas sim a um arranjo social baseado na igualdade entre os homens. Porém, ao se propor um arranjo social democrático (que preserve a igualdade natural de um homem em relação ao outro), como conciliar este projeto com a vida sobre leis gerais que constantemente se opõe ao interesse e a vontade de indivíduos? Ainda que as vantagens da vida conjunta tenham reunido os homens, fundando a unidade inicial, esta união não pode negar a condição inicial, ela se deve ao desejo de seu aprimoramento, logo, não pode entregar poderes, mas apenas delegar funções.

Para que a coletividade não dure tanto quanto o consenso a respeito de todos os pontos, a função do consenso passa a ser fundar a comunidade e seu mecanismo decisório e não ser ele próprio o mecanismo decisório. Quando, em uma comunidade de homens iguais, uma proposta originada por seus membros terá preferência em detrimento de outra proposta que também tenha origem nos mesmos? Terá preferência, terá mais força, a proposta que reunir a soma do maior número de iguais em detrimento da que reunir o menor número. Portanto, a democracia, invenção clássica, representa o consenso quanto à sujeição de toda a comunidade à vontade da maioria, dado que o consenso contínuo em todos os assuntos é impraticável e dado que a possibilidade de algum ou alguns homens determinarem o destino dos demais ser avessa ao pressuposto da igualdade. Além disto, se concebermos a liberdade a partir da perspectiva individual e, portanto, como possibilidade de escolha, de determinar livremente, a opção que preferir - como é feito por Locke e Rousseau, que pensam a liberdade a partir da insujeição original do homem considerado em abstrato - é a democracia que concederá a maior igualdade comum possível a todos os homens e conseqüentemente a maior liberdade possível.

Em Rousseau a defesa da democracia¹⁹ é mais clara, pois a comunidade política tem mais importância em seu pensamento que no pensamento de Locke.²⁰ Pontos que o autor francês coloca

¹⁹ No sentido em que Tocqueville usa o termo, como arranjo social igualitário.

²⁰ Para evidenciar a desproporção da relevância da comunidade política no pensamento dos dois autores, basta comparar a condição a qual estavam os homens sujeitos quando em estado natural (seja este real ou hipotético). Para Rousseau tal

como a impossibilidade do poder legislativo ser exercido por via indireta e o conceito de vontade geral, são explicitamente de inspiração democrática, pois intransigentemente defendem a igualdade máxima no exercício da função legislativa assim como a existência de uma vontade predominante que representa o todo. No caso do autor inglês, possivelmente em função do papel não fundamental da política em relação à existência das comunidades humanas, a influência democrática pode ser notada via a prática da representação política. O parlamento, enquanto representante de todos os segmentos da sociedade, é uma instituição democrática na medida em que a legitimidade dos que o compõe se funda na sua representatividade em relação aos membros politicamente ativos da comunidade. Esta representatividade implica considerar que o decidido pelo parlamento não é a sua vontade, mas a sim a vontade dos que por ele são representados.

Da mesma forma como a igualdade é um princípio democrático por propiciar a participação, é ela também um princípio democrático ao proteger a minoria, ao garantir a cada indivíduo o igual direito de conduzir seus assuntos à sua maneira, pois, desta forma não só garante a igualdade de status social de todas as formas de vida individual, como também garante a autonomia e insubordinação do indivíduo dentro dos limites de sua esfera privada, ou seja, impedindo-o de prejudicar vidas alheias. Ao construir uma reflexão sobre os mecanismos de controle do poder daqueles que exercem a vontade soberana, sem, no entanto, limitá-la, ambos os autores desejam proteger as ordens comuns, impedindo-as de serem apropriadas por agentes privados que representam o público, seja na esfera executiva, seja na esfera legislativa, que apenas em Locke é exercida por via da representação.

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

condição é de fragilidade extrema (1978, p. 24), para Locke esta necessita apenas ser aperfeiçoada, visto que já as associações que tornam a os homens menos suscetíveis aos intemperes da natureza se dão por tendência natural (2002, p. 65).

Considerando todas as diferenças, que não são poucas no que toca o projeto social que cada autor tem em mente e sua correspondente motivação política, tanto a proteção dos indivíduos iguais para que estes possam igualmente cuidar de suas vidas privadas, quanto a negação das desigualdades políticas/sociais ²¹ proposta por Rousseau em seu plano de reforma social destinado a fazer com que os homens sejam mais iguais do que eram naturalmente²², ambos os autores tem projetos de mudança na própria sociedade a partir de reformas políticas. Desta forma, eles pretendem democracias sociais, pois lutam contra as Aristocracias – para usar os termos de Tocqueville – a fim de fazer com que cada homem não seja limitado por imposições sociais que criam distinções.

Do Indivíduo à Sociedade

O ponto de partida destas interpretações da sociedade forma os indivíduos, seu ponto de chegada foi a preservação das supostas liberdades individuais e a não contradição de sua igualdade biológica na vida social. Para trilhar tal caminho, fez-se necessário inventar um ente distinto da soma dos indivíduos, mas cuja razão de ser é esta soma, cuja ação e o poder é fundado nesta soma, mas o qual não pode ser reduzido a ela própria. A distinção entre sociedade e estado separa o que para os gregos fora inseparável, colocando um grande espaço entre a vida conjunta e a política, espaço que se tornaria grande o bastante para isolar aqueles que dedicam suas atividades cotidianas mesmo da compreensão das questões básicas da ordem política.

A mecânica contratualista dos dois autores que analisamos demonstra esta distância. Locke, que via o estado natural como um momento social²³, reconhecerá nele a falta de condições para garantir a segurança na apropriação dos homens do fruto de seu trabalho²⁴. A partir daí o autor proporá como fim da sociedade garantir a propriedade²⁵, elemento cujo gozo é evidentemente privado e cuja origem encontra-se, segundo o mesmo autor, naturalmente vinculada aos indivíduos. Neste sentido, a sociedade passa à condição de meio determinado por uma necessidade anterior, a vida civil é uma ação condicionada por algo natural, a relação do homem com o mundo via trabalho: a propriedade. Logo a finalidade da vida é o gozo da propriedade, sendo a sociedade civil o meio encontrado para assegurá-la.

²¹ Rousseau, no “Discurso Sobre as Razões da Desigualdade”, usa o termo “políticas”, mas tem em vista as desigualdades criadas pelos homens nos termos de sua vida conjunta.

²² Reduzindo mesmo as desigualdades naturais.

²³ LOCKE, 2002, p. 65.

²⁴ LOCKE, 2002, p. 28.

²⁵ LOCKE, 2002, p. 69 e 70.

Rousseau ao atribuir à sociedade o papel fundamental de possibilitadora do desenvolvimento humano²⁶, relega assim como os demais autores citados, a sociedade a um papel instrumental. A superação da lamentável condição natural dos homens é um benefício para os homens individualmente, mas cujo gozo se dá via a coletividade. Se os homens serão em sociedade tão livres e iguais como eram quando no estado natural²⁷, isto é uma realização privada que se dá por vias sociais. Neste caso a própria sociedade, instrumento na busca deste fim, passa a ser produto da necessidade de se reunir e se articular que os homens têm para alcançar suas finalidades que são sempre privadas.

É fato que Rousseau atribui as causas da desigualdade entre os homens – elemento negativo para o autor – à sociedade, mas também é social a salvação possível. Não há liberdade ou igualdade na sociedade denunciada no “Discurso sobre os fundamentos da desigualdade entre os homens”, porém “O contrato social”, destinado pelo próprio autor a conter as bases teóricas de uma ordem social legítima²⁸, é uma solução social para a superação de uma condição natural impraticável dada a fragilidade dos homens isolados ou de um estado social indevido que produz a degeneração do homem.

Desta forma podemos afirmar que a causa motivadora da invenção do artifício social para os modernos contratualistas é a realização privada, pois é sobre a expectativa de um ganho individual que os indivíduos se associam, é a própria superação da condição natural que justifica a invenção da coletividade. Muito mais do que uma forma de ver a vida conjunta comum a Locke e a Rousseau, a perspectiva inerente ao contratualismo, a ideia de que um acordo reúne o que está separado, mostra a forma de um mundo ver os indivíduos e pensar sua situação conjunta. O contrato, enquanto exercício de abstração ou mesmo suposição de um momento histórico, é a forma coerente com um modo de pensar o fato natural de que os seres humanos vivem juntos; uma forma que mesmo remetendo ao vocabulário grego não pode ser confundida com ele.

Neste novo mecanismo de se pensar a vida junto, onde dois passos são necessários, um que reúne a sociedade e outro que delega a execução da política, permite a restrição do termo mais amplo cidade, ou comunidade política, em um termo mais restrito: estado, como um ente distinto da sociedade.

Locke, por outro lado, independente de afirmar a equivalência ou não entre cidade e estado, ao descrever um estado natural onde há convívio social e ao afirmar a naturalidade da propriedade,

²⁶ ROUSSEAU, 1978, 24 e 25.

²⁷ ROUSSEAU, 1978, p. 25 e 26.

²⁸ ROUSSEAU, 1978, p. 13.

naturaliza as bases da ordem que regula a interação entre os homens, fazendo com que estas não sejam ações humanas, mas sim elementos naturais a serem protegidos pelas ações humanas. A própria tentativa de definir termos naturais a partir dos quais as relações humanas deveriam se dar, é uma negação da visão da ordem que regula as interações entre os homens como sendo produto da ação humana. A propriedade, antes de ser uma relação de um homem com algo, é uma relação entre homens, relação que exclui os demais homens do direito ao objeto de tal relação. Ao naturalizar a propriedade²⁹, assim como ao atribuir conteúdo objetivo ao direito natural³⁰, Locke está retirando do poder da ação coletiva dos homens – da política – elementos fundamentais para a regulação das relações entre os homens, elementos que estavam contidos na palavra “cidade”, mas que não estão mais na palavra estado.

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

O contratualismo será possivelmente o mais importante passo na formulação da resposta do ocidente moderno a esta questão. Foi principalmente nas obras de Locke e Rousseau, respectivamente, que se pode ler após o fato, ou antes do fato, a representação teórica das revoluções inglesa e francesa. Estas duas experiências chave foram os protótipos da refundação das comunidades políticas do ocidente europeu sobre novas bases, portanto, é no pensamento de Locke e de Rousseau que se encontram cristalizadas as bases da concepção moderna de estado e sociedade.

Ao partir dos indivíduos como fatos naturais, os contratualistas aqui mencionados, atribuem à sociedade a condição de artifício dos indivíduos, de produto de sua ação. Como a ação é voluntária, como ela parte de uma vontade e age no intuito de saciá-la, como ela tem uma intenção a qual é o fim da causa que a promove³¹, será sobre o indivíduo e sobre esta causa que a sociedade estará assentada.

²⁹ LOCKE, 1973, p. 37 e 38.

³⁰ LOCKE, 1973, p. 24.

³¹ Aristóteles, que dizia que toda ação contém em si seu fim, concebia um mundo voluntarista e por isto diferente do moderno. Para os modernos nada pode mover a si mesmo, o que significa que a causa da ação não pode residir nela, mas apenas no corpo exterior. Fato interessante é que se considerarmos os homens como sendo levados a agir por suas

Ao considerar os indivíduos como anteriores a sociedade, fatalmente a sociedade passa a estar subordinada aos interesses individuais, pois do contrário sua existência não se justificaria.

Limites da Política Moderna

Na distinção entre sociedade e estado é demonstrada uma dupla distinção entre a política clássica e sua apropriação moderna. De um lado o fato de a ordem pública ser algo que se deve criar para atender a demanda dos indivíduos (e não mais a finalidade da própria vida humana), permite a terceirização das atividades políticas, se não totalmente, ao menos ao ponto de retirá-las da lista de atividades cotidianas de um indivíduo. Do outro lado a diferença de escala entre as sociedades modernas na época do antigo regime, colocaram a própria questão do convencimento em cheque: como um cidadão francês falará a seus concidadãos? A escala da vida moderna conjunta não permite mais a política da forma como fora praticada na *Ágora*.

Ainda que o distanciamento entre a política e a vida cotidiana do cidadão presente no discurso de Locke e Rousseau possa ser pensado como uma proposta de vida burguesa, ou seja, com a construção de uma ordem comum adequada a condução de uma vida voltada para a instância privada, ela é antes a representação burguesa da própria vida. Ao ver os homens como seres voltados para a realização pessoal, individual, ela toma a ordem pública como um impedimento a este objetivo maior e, portanto, como uma condicionante, como um meio, um instrumento a serviço do bem maior, que é de natureza privada.

Como conceber a dedicação de um indivíduo a política neste contexto? Se partirmos do mesmo pressuposto de Locke e Rousseau, ou seja, que as pessoas são levadas a vida política porque sua vida pré-política não permite a realização privada, ou este indivíduo se dedicará a política o mínimo possível, a fim de salvar tempo para se dedicar a seus assuntos privados (os “realmente” importantes), ou ele irá se dedicar a dimensão política como meio para alcançar algum fim privado, como um ganho monetário ou de status social. Em ambos os casos a ordem pública é relegada a segundo plano, na medida em que deixa de ser o fim da ação e, por isto mesmo, seu benefício é marginal ao benefício pessoal daqueles que praticam a política.

Desta forma, retomando nossa colocação inicial, a fim de explicar o porquê do fato de a miséria ser problema apenas dos miseráveis, teríamos que dizer que mesmo tendo visto os homens

vontades, estes moverão a si mesmos, tomando verdade, neste caso pontual, a assertiva aristotélica, como nos conta Aron (2002).

nascerem de famílias por toda nossa existência e viverem entre famílias por toda nossa existência, optamos por supor que eles são seres interessados apenas em si mesmos e que, portanto, seria uma utopia acreditar que eles agissem com base em expectativas de ganho que transcendessem a sua própria vida. Estes mesmos homens, que tomam não sua espécie como medida de todas as coisas, mas a si mesmos, de forma individual como parâmetro para pensar o mundo, não atribuem à ordem comum o papel de garantir a vida, mas apenas de impedir que a vida de um seja prejudicada pela vida do outro. Sendo assim, se um indivíduo é prejudicado por outro, faz-se necessária a intervenção pública para proteger o âmbito privado, porém, se a causa do mal não é uma ação movida por um outro particular, nada pode ou deve ser feito pelo estado.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hanna. *O que é autoridade*. In: “Entre o Passado e o Futuro”. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

ARENDT, Hanna. *O que é liberdade*. In: “Entre o Passado e o Futuro”. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

ARISTOTELES. *Política*. In: coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abriu Cultural, 1973.

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

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

HERODOTO. *Otanes, Megabises e Dario Discutem Formas de Governo*. In: “Textos de Aula”. Brasília: Centro de Documentação Política e Relações Internacionais, s/d.

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

LOCKE. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abriu Cultural, 1973.

ROUSSEAU. *O Contrato Social*. In: Coleção Clássicos. Lisboa: Editora Presença, 1966.

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