

A filosofia política: continuando a interpretar o Brasil

OLGÁRIA MATTOS

A *Sociedade contra o Social: o Alto Custo da Vida Pública no Brasil* se constitui a partir dos conceitos próprios à filosofia política clássica. De Platão (verdade inteligível) a Maquiavel (astúcia do Poder), de Hobbes (medo-contrato) a Marx (exploração-emancipação), essas referências não nos devem induzir a engano: o autor mobiliza-os para interrogar a sociedade brasileira – o que resulta na perda de uma identidade fixa, tornando-se dissolventes em um país politicamente dependente e de capitalismo periférico. Eis, neste livro, a tentativa de ingressar no imaginário coletivo por seus mitos fundadores que, submetidos a exame filosófico, perdem significações consagradas. *De Iracema* – anagrama de América – de José de Alencar –, à imagética cambiante da moeda nacional – “dos mil réis ao real” –, Renato aponta o desejo clandestino de termos uma “política sem política”: “a dificuldade em tratar da coisa pública, em traduzir as virtudes do lar em virtudes públicas ou cívicas é o que melhor exprime o cerne da *dificuldade brasileira em viver a República* [...]. Os atos pouco decentes em matéria política contam

pouco, porque se concorda que nessa área *nada* será decente. O que valida um homem e sua *práxis* é a decência na vida privada [...], a do indivíduo isolado, ou melhor, asilado na casa da família” (p. 159).

Quem fala em filosofia política refere-se, de imediato, à *ação* e à *liberdade*, à idéia de “tomar o destino nas mãos”, intervir no espaço público e transformá-lo em benefício da vida em comum. Neste sentido, o problema coloca-se já no título, na dissociação entre “sociedade” e “social”: “A sociedade (no discurso dos governantes) ou no dos economistas veio a designar o conjunto dos que detêm o poder econômico, ao passo que ‘social’ remete, na fala dos mesmos governantes ou dos publicistas, a uma política que procura minorar a miséria. Assim, ‘a sociedade’ é ativa: manda, sabe o que quer – e quer funcionar por si mesma, sem tutela do Estado. Corresponde em boa medida ao que, na linguagem marxista, se chamariam as classes dominantes”. Já o “social diz respeito ao carente; a sociedade ao eficiente” (pp. 19-21).

Ação, por um lado, passividade do outro – os eternos necessitados, em condição de dependência, tutela e minoridade social. A filosofia da história que subjaz a esta “ideologia” é a de uma “história-natureza” – o que é histórico e realizado pelo homem toma

a feição da natureza inerte ou inorgânica. Assim, feitos e acontecimentos ocorrem em um universo de pensamento “teológico-político”, vividos como “procissão de milagres”; a história se faz por intervenção divina ou por força do acaso – daí *providência* e *acaso* desempenharem função de “atores” sociais. Diante desses dois inexplicáveis, a *fé*, fé que significa “confronto com o *absurdo*”. No episódio a que se refere o autor, o da mobilização que culminou na destituição e *impeachment* do então presidente Fernando Collor, observa: “O Brasil efetuou, nos meses que durou o seu processo, intensa catarse – ajustou contas com a figura do salvador desconhecido, aquele em que acreditava justamente por ser improvável, aquele que realizava à maravilha a idéia medieval de crença no absurdo [...]. Refiro-me ao *credo quia absurdum* dos teólogos: se não o fosse, não precisaria da crença. A fé é inseparável do absurdo” (p. 126).

Se em política não há política, resta a “moral”, de onde procede a questão acerca da dicotomia entre moral e política. Renato Janine Ribeiro o mostra, no debate que se estabelece na senda platonizante e na maquiaveliana. No primeiro caso, a Verdade é a medida de todas as coisas, a *cisão* não é entre teoria e *práxis*, mas antes entre

OLGÁRIA MATTOS é professora de Filosofia Política da FFLCH-USP e autora de, entre outros, *Os Arcanos do Inteiramente Outro – a Escola de Frankfurt, a Melancolia, a Revolução* (Brasiliense).

A Sociedade contra o Social: o Alto Custo da Vida Pública no Brasil, de Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

filosofia e política, entre contemplação e ação. Política epistêmica, o filósofo é o governante porque a política é pensada à maneira do universal e do necessário cujo guardião é o filósofo. Filósofo cujo esforço é o de “deter” a história pois tudo o que é sublunar está sujeito à corrupção. Por isso, a arte elogiada por Platão é “a do Egito pois suas normas permaceram as mesmas por mais de mil anos”. Se para Platão cada um vale “o que sabe” é porque as paixões se manifestam em seu déficit de razão. Socrático à sua maneira, Diógenes de Sínope prefere seguir a “natureza” comum a todos os indivíduos – eis o que evidencia a superioridade do sábio. A verdade encontra-se, para ele, na natureza – acessível a todas, acessível e atual, presente; natureza silenciosa, não se encontra nos longos discursos dialéticos. Presença incostestável do real – um homem que caminha basta para refutar Parmênides e Zenão. Sábio é aquele que se autogoverna, não segundo convenções ou qualquer supra-sensível, mas pela virtude, não por aquilo que conhece mas sim pelo que deseja. A ação não necessita de muitas palavras nem de conhecimentos. No concernente à Moral, recusam as leis instituídas – em nome de uma virtude intransigente e altiva, livre de dogmas e convenções, virtude “sem fé e sem lei”, acerca da qual Alain observou: “a firmeza da alma é mais importante do que a ciência” (“Diógenes”, in *Abregé pour les Aveugles*, Paris, Gallimard, 1960, p. 800). Se para Diógenes política e moral se dissociam, é em benefício da moral: a virtude é tudo, o poder não é nada.

Aproximam-se os cínicos e Maquiavel na cisão entre política e moral, mas este, ao contrário dos gregos, favorece a política. A virtude converte-se em *virtú*, em “instrumento” do poder: mais vale *poder* sem virtude que virtude sem poder. Oposição, portanto, entre verdade e valor, entre ser e dever-ser. Renato nos mostra em que consiste o tempo novo, a inovação maquiaveliana: “a modernidade”, anota, “começa com uma desilusão, quando se percebe que do bem não decorre o bem e o que no plano privado, pessoal ou religioso é bom e me-

rece elogios, pode redundar em catástrofe no campo da política” (op. cit., p. 193).

Este livro consiste no esforço de inserir um pensamento sobre o Brasil em face das condições contemporâneas: como pensar o significado da ação, da liberdade e da justiça, da democracia. O que se poderia denominar, na senda weberiana, “desencantamento do mundo” significa: a “realidade efetiva das coisas” não é um Deus – fonte de uma verdade a ser tomada como norma; tampouco uma ciência que pudesse designar “o que fazer”. Descoberta de que o homem é, por assim dizer, a medida de todas, mas também que elas se inscrevem em um presente contingente e um futuro incerto. Assim a Fortuna, temporalidade impermanente e caprichosa, adquire lugar central na reflexão filosófica, uma vez que na modernidade ela vem a ser a contraparte do destino (como para o estoicismo) e da providência (para o cristianismo). A Fortuna assombra os homens; pois, embora não crie nada de novo no mundo, aproveita a “força do destino” ou da “providência” para produzir bens ou retirá-los, inadvertidamente, dos que estão em boa-sorte. De seu campo semântico fazem parte a arbitrariedade, a sedução, a máscara. A iconografia é, aqui, reveladora. Consagrou-se a Fortuna na imagem de uma belíssima jovem de olhos vendados, que, em uma de suas mãos, segura o globo e na outra uma cornucópia; o cinto que cinge sua cintura traz os signos do zodíaco; manto agitado pelo vento, seus pés alados fazem girar uma roda, a roda da Fortuna. Fortuna, pois: “volúvel e inconstante, é Senhora do mundo (o globo), de nossa sina (o zodíaco), dispensadora de bens (a cornucópia), agitada como a tempestade (o manto enfunado), inconstante (as asas nos pés), cega ou indiferente aos pedidos dos homens (a venda nos olhos) e justa (a roda)” (cf. Marilena Chauí, “O Mau Encontro”, in *A Outra Margem do Ocidente*, Companhia das Letras, p. 460, 1999).

Neste sentido, o autor indica a marca política contemporânea: saber lidar com a indeterminação do presente, captando o momento oportuno – a ocasião – da ação inovadora. Deste ponto de vista, o sujeito

novo na obra de Maquiavel é aquele que, como máscara, vale-se de um discurso “erudito” ou “inocente” e, sob a aparente aceitação do discurso corrente, mina a fé e as certezas dos sábios da época – razão pela qual o *conspirador* é responsável por uma busca “criminososa”; depois, abrigado por uma prática que o adversário espera dele, é o sujeito transgressivo que bruscamente subverte o instituído, recuperando a dimensão do instituinte – é sujeito, então, de uma ação “criminososa”. O *conspirador* é aquele que, sob o véu do saber e da ação dos homens de um outro tempo e de outros lugares, marca *aqui e agora* o tempo novo, a forma nova do saber e do agir. Neste sentido o autor escreve:

“É política a ação que assume como seu o ponto de vista da criação, que pretende moldar, criar o social. Há política quando nos fazemos sujeitos de uma realidade, isto é, quando não a tomamos por dada ou por independente da ação humana, mas a concebemos como o resultado dessa ação – e, melhor ainda, nos propomos a agir, moldando o mundo” (p. 201).

A pergunta subjacente aos ensaios deste dirige-se a uma circunstância própria à contemporaneidade: a indiferença política. É claro que inúmeras razões concorrem para isso e o autor as indica: corrupção generalizada, democracia eletiva convertida em *lobbies*, espaço público em imagem pública, dissociação entre economia e sociedade, desacordo entre ética dos princípios e ética da “irresponsabilidade” política.

Pode-se aqui recorrer às reflexões de Freud sobre a guerra e a morte, para compreender-se o que resultou da desilusão com a experiência democrática na Europa: “a escassa moralidade exterior dos Estados que, interiormente, adotam o aspecto de guardiães das normas morais” (cf. *O Mal-estar na Civilização*). Em outras palavras, depois das guerras e do fim do socialismo real, o Estado passou a ter o monopólio da injustiça. O diagnóstico do presente é o “estado de exceção” que se caracteriza pela inaplicabilidade das leis ou pela morosida-

de em seu funcionamento, a descrença das massas nas instituições de representação democrática. O presente trabalho realiza estas reflexões, ao mesmo tempo que indica suas implicações: o poder econômico converteu o poder político em bode expiatório, visto, este, com descrédito. O autor nos mostra como, já Maquiavel o fizera, que, por detrás da razão de Estado, não se encontra mais qualquer idéia de defesa de instituições – situação própria à modernidade política – mas simplesmente a conservação do poder por parte do governante. Quanto à “cidadania”, não se pode alegar desconhecer os acontecimentos: os segredos do poder se fizeram inteiramente visíveis. No passado, o segredo conferia ao Príncipe o mesmo que os mistérios ao sacerdote: posição de superioridade e presumida possessão de aura, uma vez que o segredo funciona independentemente de seu conteúdo. Hoje, o poder econômico fez uma aliança com a corrupção, deslocando a atenção para os políticos, de modo a poder, impunemente, impor suas próprias regras. Neste sentido Renato afirma:

“Torna-se necessário *não pensar a sociedade pelo primado da economia. A vida social é mais do que a vida econômica [...].* O problema é que entendemos a corrupção como furto: deslocamos um problema de direito constitucional, de relações sociais no que têm de mais constitutivo, para uma questão penal de atentado ao patrimônio. Privatizamos o público [...]. A posição correta consistiria em dizer que existe corrupção dos dinheiros apenas como sintoma de corrupção maior, a dos costumes; que estes não são apenas o modo pelo qual os cidadãos vivem sua sociedade; que é a sociedade, mais que o Estado, o ponto no qual devemos concentrar a atenção de toda a análise política” (p. 180).

Para ilustrá-lo, o autor vale-se da literatura – “Iracema ou A Fundação do Brasil”; pela “grandeza e miséria do politicamente correto”, “o Brasil e a Filosofia Política”, “o Brasil pela Novela” e pelo imaginário da moeda brasileira ligada ao real.

A filosofia política é valiosa para compreender o Brasil contemporâneo e deve viabilizar, antes de mais nada, o que nos aproxima, ou melhor, o que nos diferencia do capitalismo globalizador. Para tanto, o autor chama a atenção para o que caracterizou, no Ocidente, o “espírito do capitalismo” e a que ele chegou. O consumo tornou-se o grande narcótico do século em sentido preciso: é fetichismo da mercadoria, fantasmagoria, *eidolon*-simulacro; o que determinou o abandono do valor de uso, do valor de troca pelo valor de exibição de objetos de desejo. Imagem de desejos, o fetiche – como mostra Freud – substitui um objeto inexistente, uma perda que não se realizou, com o que se dá a impossibilidade de tomar-se consciência da realidade presente pois se produz uma “clivagem do eu” – dividido entre a “percepção indesejada” da inexistência do objeto de desejo (reduzido ao consumo de imagens) e a intensidade do desejo contrário (que nos faria abandonar o fantasma), cindido entre uma atitude que responde ao desejo de possuir e outra de renunciar, esta mais de acordo com a realidade. Neste horizonte, o capitalismo traz consigo um pesadelo: “o objeto de desejo é inacessível e pode ser substituído ao infinito, pois o fetiche permite uma ‘identificação mágica’ com a imagem do objeto desejado”. Nas palavras de Benjamin: “a produção capitalista prescreve o rito segundo o qual o fetiche que é a mercadoria exige ser adorado”.

Trata-se, pois, neste livro, de reconhecer a imagem que nosso tempo faz de si mesmo, isto é, se nos concebemos como sociedades históricas ou, de alguma forma, “teológico-políticas”. Que se considerem aqui as análises de Renato Janine Ribeiro sobre a moeda nacional – que hoje leva o nome de *real*, que vem investido da função ideológica de confundir significante e significado, moeda e realidade:

“Podemos sintetizar o imaginário que se cristaliza na representação da nova moeda. Ela é, em seu nome, *realidade*, entendida como negação de tudo o que é errático e pernicioso na fantasia. Por sua imagem anun-

ciada, ela pode então desconhecer, e recusar a história que se passa a entender como uma sucessão multissecular de *oportunidades perdidas* [...]. Aliás, o problema está justamente em identificar inflação e passado [...]. Ocultar o caráter representativo da moeda, formular uma doutrina da significação que negava a significação, convertendo o representante em representado, o signo em coisa, a moeda em riqueza, em substituir uma teoria da representação por uma doutrina do ser, substituir um pensamento moderno (porque a representação em todos os campos marca o que é a modernidade); ou uma teologia da transubstanciação – foi essa a tentativa brasileira de ter seu marco alemão” (pp. 86-7 e 73).

Esse “desejo de tábula rasa” do passado, de estabilidade, quando o que a política neoliberal promove é o risco e a competição entendidos como valor positivo, dissolve a noção de cidadania – cidadania que nasce do acordo entre conflitos, conflitos entre interesses e paixões, esse “grau zero” da política indica, melhor dizendo, uma dificuldade: a de lidar com perdas. Desse núcleo, o autor faz emergir a “identidade nacional” sob o signo do *luto*. A análise da literatura faz-se essencial; a *Iracema* de José de Alencar nos revela melhor a nós mesmos; recorrer à literatura e à música dá a compreender o nascimento da nação sob o signo da morte de *Iracema* e da partida de *Martim*; e a criança mestiça está a indicar nossa orfandade originária. Não só a morte ficcional mas também a histórica – a do presidente Getúlio Vargas. Duplo luto, ele é silenciado e cenarizado, um deles na floresta tropical, outro no palácio presidencial, o primeiro vinculado à história da natureza, o outro à história política – resultando, ambos, em “representação” em sentido teatral, e não em ação. Refiro-me, em particular, às observações de Renato acerca do “mundo em que Getúlio viveu”: “o Presidente brasileiro”, escreve, “matou-se, ato que é um tabu terrível, e além do mais condenado pela igreja católica, àquela época (1954) senhora praticamente incontestada das consciências. [...] É significativo ainda que,

poucos anos depois, o cineasta Jorge Ileri dedicasse à morte de Vargas um filme de nome *O Mundo em que Getúlio Viveu* (1963), mas que – a despeito do verbo em seu título – centrava todo o foco no modo como ele *morreu*. Toda a leitura da extensa obra Vargas estava condensada no luto popular por ele” (p. 58). Neste ponto entrecruzam-se, nas análises do autor, história e lenda. Se Iracema faz parte da fundação mítica do Brasil, Vargas, com um gesto extremo, da história desloca-se para o território do mito. Mito em sentido forte: é ritual de sacrifício, é rito de sangue. Há nisto uma emulação do Cristo, de modo que sua morte, analogamente à do deus-homem, venha resgatar o sangue dos inocentes – o povo brasileiro – mais uma vez órfão, isto é, em estado de abandono e de minoridade social e política. São conhecidas as repercussões desse ato e o sentido messiânico de que se investiu. Mas diferentemente do sebastianismo que século após século perdurou, talvez encontre-se no momento em sua encenação final, na “delenda Getúlio” (perda progressiva de direitos trabalhistas e sociais, privatizações forçadas de bens públicos, arrocho salarial) protagonizada pelo governo federal. Talvez, como observou o autor, nossa política seja de má qualidade e feitos heróicos tenham aqui vida breve, de modo que, com labilidade, passa-se da tragédia à farsa. Ou melhor, do épico ao prosaico.

Se pensarmos, como o autor o faz, naquelas sociedades do passado em que a corrupção não estava longe da idéia de traição à pátria, podemos nos perguntar como se construiu, engendrou e consolidou entre nós a “indiferença política”, ou o eclipseamento da paixão política – com exceção daqueles que lutam fervorosamente pelo poder e para exercê-lo. Referindo-se a nossas raízes ibéricas, Renato Janine diz que somos pouco afeitos à constituição de uma vida coletiva, tendo precedência entre nós um fator de aconchego, proximidade, senão de consanguinidade e de compadrio, mais próximos da ética medieval particularista do que da sociedade. Comunidade *versus* sociedade, portanto, valores vin-

culados à lei para o convívio coletivo ou à tradição oral de regras não-escritas e pré-jurídicas. Na verdade, trata-se da oposição clássica na filosofia política entre natureza e cultura – o que já está presente em toda a tradição do Ocidente, sobretudo nas tragédias gregas. Que se tome aqui, a título de exemplo, o diálogo entre Tíndaro e Ulisses na *Oréstia*, quando o ancião recrimina Ulisses por dirigir a palavra a Orestes, que acabara de assassinar a própria mãe: “Tu barbarizas por teres vivido por muito tempo entre os bárbaros”. Ao que Ulisses responde: “É certo estar sempre ao lado dos seus”. Mas Tíndaro conclui: “É justo respeitar as leis”. O que faz da cidade uma pólis é o laço afetivo que une seus cidadãos pelo sentimento de pertencerem a um destino comum. Nas palavras do autor, “os antigos, para terem sua vida social, precisavam compartilhar um espaço territorial pequeno e, mais que isso, necessitavam ter, com seus próximos, uma comunidade bastante grande de crenças e valores. A proximidade geográfica era quase que uma metáfora do aconchego das pessoas, da comunidade de ideais e sentimentos” (p. 182). Também no século XVII, em particular na França, mas não só, a tragédia constituía uma das formas rituais em que se manifestava o direito público e se debatiam seus problemas. As tragédias históricas de Shakespeare são, também, tragédias do direito e do rei, essencialmente centradas no problema do usurpador e da decadência política, do assassinato de reis e do nascimento de um novo ser constituído pela coroação de um rei. A “comunidade de sangue”, do compadrio e do favor é a da violência e da vingança; quanto à sociedade política, ela nasce do acordo em se substituir a vingança pela justiça. Pois como um indivíduo poderá receber pela violência, intriga ou guerra um poder público que deva fazer reinar a paz, a justiça, a ordem e a felicidade? A ilegitimidade poderá constituir e produzir a lei?

A *Sociedade contra o Social* trata, também, da importância das cerimônias na consolidação de “pactos” sociais. Assim, as tragédias de corte de Corneille ou Racine

fazem parte de sua consolidação, sendo a corte uma espécie de “aula de direito público”, lugar de manifestação cotidiana do poder monárquico em seu esplendor. Espécie de ritual permanente, ele é recomeçado dia após dia, requalificando um indivíduo como sendo o rei, o monarca, o soberano. A corte e seus rituais constituem a operação através da qual um homem que desperta, passeia, faz suas refeições, tem amores e paixões é, ao mesmo tempo, um soberano. Ritualizar seu despertar e seu deitar é garantir a continuidade e a magnificência de seu poder. Mas, ao mesmo tempo, a tragédia tem por função “desconstruir” esse mesmo cerimonial, mostrar o avesso de seus ritos, o momento em que o detentor do poder público, o soberano, vai-se decompondo, aos poucos, em homem de paixão, de vingança, de incesto.

O presente livro faz dialogar a filosofia, a música, a literatura para, através de episódios de nossa história recente ou de sua expressão em novelas da TV (como *Fera Ferida*), elucidar o nosso presente, e para mostrar a forte influência que podem ter sobre nossas possibilidades de ação. Renato assim se refere a seu entendimento do social também no século seguinte:

“a sociedade de que falo talvez seja herdeira do que o século XVIII chamava ‘la société’ que gravitava em torno da corte [...] ou daquilo que o século XIX denominou ‘la bonne compagnie’ literalmente, a boa companhia, a sociedade dos cronistas sociais. Contudo um acréscimo ocorre: a sociedade do século XVIII não se definia

tão diretamente pela economia. Hoje é o seu poder sobre a economia que a distingue. Ela negocia e decide. Seu conceito não está nas belas aparências da vida suntuária ou divertida dos cadernos de variedades dos jornais: está na seriedade, nas páginas de economia” (p. 23).

Se a liberdade dos antigos realizava-se no ideal de uma reciprocidade entre iguais no espaço público, agora o desejo é individual, midiático e fetichista. Mas estaríamos perfeitamente incluídos, pergunta este trabalho, no concerto das nações globalizadoras, no que atualmente se exprime no capitalismo neoliberal e seu fundamentalismo econômico? Lembre-se que, não tendo os colonizadores conhecido o traumatismo da Reforma e seu “espírito do capitalismo”, somos mais movidos por paixões do que pela “ação racional em relação a fins” do interesse. Talvez isto não signifique, necessariamente, algo indesejável. Afinal, o interesse destruiu os afetos, dissolvendo-os no cálculo egoísta. Pensar política e paixão poderia vir a significar o encontro de novas razões para estar-se juntos uns com os outros e construir sonhos coletivos. É o que a filosofia política procura: “o essencial é que a *filosofia política imagina e sonha: por aí ela se distancia do imediato*. Fazendo-o, ela concebe *novas* potencialidades. Há algo de utópico nela. Não da utopia no sentido mais fácil do termo (que constitui uma síntese do impossível com o generoso), mas no sentido de tomar distância do usual para procurar o inusitado. *Sonhar o novo: por que não?*” (p. 14).