

S
UFRJ/IEI
TD192

032647-X

UNIVERSIDADE F

ECONOMIA INDUSTRIAL



TEXTO PARA DISCUSSÃO Nº 192
O POSTULADO DA OBRIGAÇÃO POLÍTICA
E SUAS JUSTIFICATIVAS IDEOLÓGICAS
NA TEORIA CLÁSSICA

Maria Lúcia T. Werneck Vianna

Março/1989

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE ECONOMIA INDUSTRIAL

O POSTULADO DA OBRIGAÇÃO POLÍTICA E SUAS
JUSTIFICATIVAS IDEOLÓGICAS NA TEORIA CLÁSSICA

Maria Lúcia Teixeira Werneck Vianna
Março/1989



43 - 016475



Í N D I C E

1. INTRODUÇÃO	5
2. ESTADO DE NATUREZA E CONTRATO SOCIAL EM HOBBS	6
3. PÚBLICO X PRIVADO NA OBRIGAÇÃO HOBBSIANA	11
4. A ALIENAÇÃO TOTAL DO CONTRATO EM ROUSSEAU	13
5. A RUTURA E CONTINUIDADE	16
6. AINDA ROUSSEAU	18
7. A VONTADE GERAL	22
8. NORMATIVIDADE E INTERESSE	24
9. A NAÇÃO DE BURKE	28
10. STUART MILL: PROGRESSO E LIBERDADE	30
11. MEDIOCRIDADE, MASSIFICAÇÃO E ELITES	35
12. HEGEMONIA	37

FEA-UFRJ
BIBLIOTECA
Data: 11 / 09 / 89
II.º Registro

032647-X

MS 87032

S
UFRJ/IEI
TD192

FICHA CATALOGRÁFICA

Vianna, Maria Lucia Teixeira Werneck
O postulado da obrigação política e suas justificativas ideológicas na teoria clássica / Maria Lucia Teixeira Werneck Vianna.-Rio de Janeiro: UFRJ/IEI, 1989.
41 p.; 21cm. (Texto para Discussão, IEI/UFRJ; n.192).
1. Ciência Política - Teoria. 2. Rousseau, Jean-Jacques. 3. Hobbes, Tomas. I. Título.
II. Série.

1. INTRODUÇÃO

A concepção de que o poder político obriga indivíduos en quanto unidades isoladas, a despeito de sua estratificação na sociedade, é fundamental nas teorias que estão na origem e no desenvolvimento do Estado moderno. Permite tratar a política e sua institucionalidade sob uma ótica inovadora, liberada das amarras éticas e morais que se mantêm até então, a nível do social. Socialmente desiguais, os homens devem ser igualmente obedientes à lei política. Se a sociedade classifica os homens em estratos hierarquizados, a política os atomiza.

Um problema advém, contudo, de tal isolamento da esfera política diante das esferas social, moral, etc. Como conseguir a adesão destes indivíduos - atomizados - um projeto coletivo? Numa outra formulação: como compatibilizar a desigualdade social as sumida com uma obrigação política que submete, por igual, a todos os indivíduos? Explicitadas de vários modos, a questão pode, de fato, ser reduzida ao paradoxo de se tornar necessária uma justificativa que dê conta da idéia agregadora de Estado-Nação num mundo que decompõe os indivíduos. A ciência política, contemporânea da modernidade, traz à tona esta ambiguidade: num universo em que a unidade fundamental de observação é o homem individualizado, o objeto a investigar se transforma em ente coletivo.

A idéia de Estado Nação pressupõe a identificação dos indivíduos que a formam com um conjunto de valores e práticas comuns a todos. Numa linguagem atual, uma ideologia que interpele sujeitos, constituindo uma subjetividade compartilhada. Embora ideologias especificamente motivadoras dos sentimentos de nacionalidade só tenham se explicitado em épocas mais recentes, a própria noção do Estado nacional moderno implica a construção de referências inclusivas, que envolvam todos os seus membros. Nisso reside a possibilidade de obter o consenso indispensável à estabilidade da ordem (ou a solidariedade necessária à sua alteração). Subjacente à categoria de obrigação política está, nos clássicos da teoria política, a preocupação com o eixo legitimador da subordinação de todos os cidadãos a um poder que se superpõe às particularidades de cada um. O nome que recebe - interesse público, bem comum, vontade geral - vai depender das premissas em que se baseiam diferen

tes autores para desenvolver seus também diversos sistemas explicativos.

Quaisquer que sejam os pensadores que se examine, de Maquiavel a Mosca - o que equivale a dizer, do século XV ao XX, um leque sem dúvida bastante eclético de teorias -, a dimensão da ideologia se faz presente, verbalizada ou não, reabilitando a ação política de seus desacertos morais. Sempre secularizada, não-transcendental, se revela sob as mais variadas formas: razão, princípio, motivação, etc.

O propósito aqui tentado é o de detectar em alguns autores da teoria política clássica os postulados que têm o sentido - político ou não, repita-se - de solidarizar ideologicamente os indivíduos com o sistema político (o Estado), mediante a idéia de universalização de certos traços no interior de um grupo ou território; idéia esta que ganha seu desenho nítido na simbologia da nação.

2. ESTADO DE NATUREZA E CONTRATO SOCIAL EM HOBBS

Em pleno século XVI, no bojo das profundas transformações que se operam na sociedade inglesa e em meio à intensa batalha que a ciência trava para livrar-se do peso da religiosidade, Hobbes exemplifica com clareza os intuitos de desideologização do pensamento político. Era preciso, então, arrebatá-lo à inércia das "leis supremas" que o tradicionalismo medieval estabelecera.

"O objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algun bem para si mesmos".⁽¹⁾ Hobbes pressupõe um modelo de homem egoísta, apetitivo, ansioso por satisfazer os próprios desejos. Desejos que são essencialmente materiais, imanentes. "Pois não existe o finis ultimus nem o sumum bonum de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais".⁽²⁾ A trama social se desenrola na Terra e nenhum desígnio do Céu é suficiente para regulá-la. Uma autoridade não transcendental deve fazê-lo, a partir de mecanismos que vinculem os homens à necessidade do "poder comum" que garanta vida "pacífica e harmoniosa" a todos.

Mas, assim competitivos e possessivos, como poderão os homens criar vínculos duradouros, estabelecendo a chamada sociedade

(1) Hobbes, Leviatã, cap. XIV págs. 84 (Ed. Pensadores Abril, 1974).

(2) Idem, cap. XI págs. 65.

de civil? De fato, o modelo de homem que Hobbes assume se relaciona com um modelo de sociedade que lhe é adequado, também competitiva e fragmentada. Para daí derivar um sistema monolítico de obrigação política tem de recorrer a um artifício lógico: a concepção de um estado de natureza do qual resulta o pacto social fundante do Estado.

O estado de natureza constitui uma categoria psicológica de compreensão do comportamento humano, na hipótese de viverem sem lei alguma que os reprima. Egoístas e competitivos, os homens, por natureza, se destroem mutuamente. O estado de natureza é o estado de guerra.

Pois em estado de natureza, os homens possuem direitos naturais. Direitos ilimitados. "O direito de natureza a que os autores geralmente chamam jus naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim".⁽³⁾ Se o homem pode usar seu próprio poder como quiser - destruindo e desapropriando seu semelhante, inclusive -, dando vazão à sua apetitividade egoísta, por outro lado, pode também buscar os meios que a razão lhe indica como adequados. O indivíduo hobbesiano é, por natureza egoísta; mas é também racional. A razão, comum a todos os homens, estabelece, para além dos direitos naturais, leis naturais. Racionalmente, os homens percebem que a condição em que se encontram consiste na guerra de todos contra todos, já que todos podem querer tudo e ninguém dispõe dos meios para preservar eficazmente o que é seu. "Consequentemente é um preceito ou regra geral da razão, que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la...". Esta, a primeira "lei fundamental da natureza", da qual decorre uma segunda, igualmente importante: "que um homem concorde, quando outros também o façam, e, na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade de que aos outros homens permite em relação a si mesmo".

Um cálculo de custos e benefícios leva os homens a se submeterem às leis naturais, ditadas pela razão (calculadora). Assim,

(3) Hobbes, Leviatã, cap. XIV pág. 82 (as citações que se seguem se encontram no mesmo capítulo).

renunciam a seus direitos naturais ilimitados mediante um contrato - uma transferência mútua de direitos⁽⁴⁾ - realizado entre eles próprios. Que garantia têm, porém, de que este contrato seja cumprido à risca? "Os pactos sem a espada não passam de palavras sem força para dar qualquer segurança a ninguém".⁽⁵⁾ A garantia do contrato será um poder situado acima dos contratantes, ao qual os mesmos transferem os direitos e os meios de exercê-los.

A cessão de direitos dos homens a um *tertius* - o Soberano -, em função do pacto firmado entre eles, recoloca a questão da obrigação política e sua legitimidade. O Estado se torna o portador, por assim dizer, do "interesse geral" da sociedade. A ele os homens autorizam todos os atos e decisões, "tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens".⁽⁶⁾ E quanto mais absoluto esse poder, maior segurança terão os homens de que seu interesse (geral) será implementado. Tratando das diferenças entre a monarquia, a democracia e a aristocracia, formas (formas, cabe frizar, pois o conteúdo da obrigação política é o mesmo em qualquer regime) diversas que podem assumir os governos instituídos, diz Hobbes:

"A diferença entre essas três espécies de governo não reside numa diferença de poder, mas numa diferença de conveniência, isto é, de capacidade para garantir a paz e a segurança do povo, fim para o qual foram instituídas. Comparando a monarquia com as outras duas, impõem-se várias observações. Em primeiro lugar, seja quem for que seja portador da pessoa do povo, ou membro da assembleia que dela é portadora, é também portador de sua própria pessoa natural. Embora tenha o cuidado, em sua pessoa política, de promover o interesse comum, terá mais ainda, ou não terá menos cuidado de promover seu próprio bem pessoal, assim como o de sua família, seus parentes e amigos. E, na maior parte dos casos, se por acaso houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal, preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes

(4) Hobbes, *Leviatã*, cap. XVII pág. 107.

(5) Idem, cap. XIV pág. 84.

(6) Idem, cap. XVIII, pág. 111.

do que a razão. De onde se segue que, quanto mais unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público. Ora, na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso seus súditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra seus inimigos. Ao passo que numa democracia ou numa aristocracia a propriedade pública contribui menos para a fortuna pessoal de alguém que seja corrupto ou ambicioso do que, muitas vezes, uma decisão perversa, uma ação traiçoeira ou uma guerra civil".⁽⁷⁾

Individualistas e egoístas, competindo permanentemente entre si, os homens precisam de que o "interesse público" seja promovido. Distinto do interesse particular de cada um, o interesse público consiste na obtenção de segurança para a satisfação daquele. No entanto, os homens são também desigualmente aquinhoados de recursos e virtudes. Porque concordam em se despir de seus direitos e submeter-se a um Soberano todo poderoso em nome de um objetivo que talvez pudessem alcançar pela sua própria força?

A referência a um "interesse geral", base da obrigação política consentida, implica, como já se sugeriu acima, a identificação de algum tipo de valor compartilhado. Os indivíduos apetitivos, ávidos de poder (e poder sobre os outros) do universo hobbesiano têm de se reconhecer como iguais em certa medida para que a cessão de seus direitos adquira legitimidade. Hobbes trabalha, no capítulo XIII do *Leviatã*, com o postulado da igualdade, que vê desmembrada em dois aspectos interligados: igualdade de capacidades e igualdade de expectativas.

"A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um

(7) Hobbes, *Leviatã*, cap. XIX pág. 119.

possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo".

Da igualdade de capacidade, que nivela os homens em função de sua fragilidade, deriva a igualdade de expectativas. Todos são iguais em termos da esperança de atingir os fins desejados. "Se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos". A uma igualdade observada nos homens enquanto unidade individual de análise, Hobbes agrega outra, verificável nos homens quando em relação entre si.

Macpherson faz indicações sugestivas sobre o ponto. "Um sistema de obrigação que é, ou pode ser moralmente vinculante para todos os indivíduos de uma sociedade, há que ser tal que todos sejam capazes de aceitá-lo como vinculante".⁽⁸⁾ Os indivíduos têm de reconhecer a obrigação. E para que a reconheçam - sobretudo a sua necessidade - impõe-se que se vejam como iguais em algum aspecto mais importante que todos aqueles em que são desiguais. Somente assim pode-se supor que não haja razão para alguém reclamar direitos superiores. Se os homens não admitem essa igualdade, o único sistema de obrigação possível é o sobrenatural.

A igualdade da qual Hobbes deriva a obrigação - igual capacidade dos homens de matar um ao outro, o que no estado de natureza implicava igual insegurança quanto à vida e aos bens - não basta, porém. Há que demonstrar a necessidade do reconhecimento contínuo da obrigação por parte dos homens que vivem na sociedade civil. A ameaça do "estado de natureza", da guerra, da destruição, reaparece como estímulo à obediência; mesmo já tendo acordado entre si e incumbido o Leviatã de protegê-los, os homens seguem desconfiando uns dos outros. Que opinião tem, afinal, o homem de "seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?".⁽⁹⁾

(8) Macpherson, *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1970.

(9) Hobbes, *op. cit.* cap. XIII pág. 80.

3. PÚBLICO X PRIVADO NA OBRIGAÇÃO HOBBSIANA

Assim fundamentado e uma vez transferido, o poder de governar se aloca no Soberano que passa a ser, ele e só ele, o intérprete do interesse de todos. O Soberano fixa o consensual ("Compete portanto ao Estado, isto é, ao soberano, determinar de que maneira devem fazer-se entre os súditos todas as espécies de contrato... e mediante que palavras e sinais esses contratos devem ser consideradas válidos") e estabelece a Lei ("A Lei Civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra").⁽¹⁰⁾

O soberano, na qualidade de portador do interesse de todos, traduz as leis naturais - leis que a razão estatui - em leis civis. "Todas as leis, escritas ou não, têm necessidade de uma interpretação. A lei da natureza, que não é escrita, embora seja fácil para aqueles que sem parcialidade ou paixão fazem uso de sua razão natural, deixando portanto sem desculpa seus violadores, tornou-se agora apesar disso, devido ao fato de haver poucos ou talvez ninguém que em alguns casos não se deixe cegar pelo amor de si ou qualquer outra paixão, a mais obscura de todas as leis, e por isso é a que tem mais necessidade de intérpretes capazes".⁽¹¹⁾

Para Hobbes, o Príncipe interpreta o interesse geral na medida em que garante a satisfação do desejo que todos os indivíduos têm em comum de paz e harmonia. Chama-o com precisão: interesse público. No entanto, admite, o soberano é também uma pessoa, com interesses particulares. A melhor forma de evitar os dissabores resultantes desse fato - quais sejam, aqueles relacionados ao descaso do soberano pelo interesse público - está na adoção do absolutismo. O monarca absoluto, cuja riqueza, poder e honra "provém unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos", constitui o ente em que as duas ordens de interesses - pública e particular - mais se aproximam.

Daí a monarquia absoluta se revelar a forma adequada de realização da obrigação política, e, portanto, de governo. Adequa

(10) Hobbes, *op. cit.* cap. XXIV págs. 157 e 165

(11) Idem, *op. cit.* cap. XXVI pág. 171

da justamente porque sendo o monarca capaz de integrar o seu interesse particular no interesse público, vai implementá-lo sem hesitação. Por este motivo é seguro ceder-lhe todos os direitos naturais. Ou quase todos.

"Portanto a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu: como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor e coisas semelhantes". (12)

Os homens cedem ao soberano os direitos naturais que derivam das condições de igualdade em que se encontram no estado de natureza. Cedem, portanto, sua face pública, compartilhada (amistosamente ou não). Mas guardam a face privada (desde que regulada pelas leis da razão, as quais podem ser interpretadas, sempre que necessário, pelo Príncipe). O soberano vela para que essa privacidade seja exercida com tranquilidade, "... porque onde não há Estado, conforme já se mostrou, há uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, na qual portanto, cada coisa é de quem apanha e conserva pela força, o que não é propriedade nem comunidade, mas incerteza". (13)

Como aponta ainda Macpherson, para Hobbes não há necessidade de utilizar conceitos tradicionais de justiça, direito natural ou propósito divino para fundar a obrigação política. O modelo de "indivíduo possessivo", autônomo, e a concepção da sociedade como uma série de relações mercantis, constituem fonte suficiente de obrigação. O "interesse geral" consiste na garantia de que cada homem possa seguir atuando em busca da felicidade (um contínuo progresso do desejo), (14) sem incomodar o próximo e sem alterar as regras do jogo.

Arguto observador de seu tempo, Hobbes percebeu os requisitos da transição em curso para o capitalismo: a compulsoriedade do trabalho, a repressão ao consumo supérfluo, a imposição do fisco, etc. (15) Entendeu, também, a necessidade de fortalecer o Es-

(12) Hobbes, op.cit. cap. XXI pág. 135.

(13) Idem, cap. XXIV, pág. 154.

(14) Idem, cap. XI pag. 64.

(15) Idem, cap. XXX

tado para que tal processo se efetuassem. E, a despeito da fria acolhida que sua obra teve na época, foi extremamente lúcido ao definir teoricamente os laços de obrigação a este indispensável Leviatã como vínculos políticos, estabelecidos em função de um interesse público distinto dos apetites particulares.

4. A ALIENAÇÃO TOTAL DO CONTRATO EM ROUSSEAU

Como Hobbes, Rousseau se afasta do conceito tradicional de contrato - uma convenção estabelecida entre duas partes - como origem do Estado, segundo o qual ocorre uma troca entre o povo e o príncipe: aquele promete obediência enquanto este assegura o bem coletivo. O contrato de Hobbes, conforme visto acima, é um pacto dos homens com eles próprios, pelo qual cedem a uma terceira parte direitos que detinham no estado de natureza.

Diversamente do contrato hobbesiano, entretanto, o pacto de que cuida Rousseau não acontece numa sociedade que, por não suportar a guerra constante entre seus membros, institui o poder político para governá-la. O contrato de Rousseau funda a própria sociedade. "Antes, pois, de examinar o ato pelo qual um povo elegue um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é povo, pois esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade". (16) Trata-se de um contrato de natureza particular - "as cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a menor modificação as tornaria vãs e de nenhum efeito". E essas cláusulas se reduzem a uma só: "a alienação total de cada indivíduo, com todos os seus direitos, à comunidade toda". (17)

Rousseau define a alienação: "Alienar é dar ou vender. Ora, um homem que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, porque se venderia" (18). Ninguém se dá, e vender implica no recebimento de algo em troca. A tese do "contrato de escravidão" não pode ser estendida ao contrato de submissão política. Um povo não pode vender-se pois não receberia do rei sequer a própria subsistência.

(16) Rousseau, Do Contrato Social, Livro I, cap. V (Ed. Pensadores, abril, 1973).

(17) Idem, Livro I, cap. VI.

(18) Idem, Livro I, cap. IV (as citações que se seguem se encontram no mesmo capítulo).

"Dirão que o dés^ota assegura aos súditos a tranquilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do dés^ota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruinam mais do que as próprias dissensões? Que ganham com isso, se mesmo essa tranquilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranquilo também nas mas morras e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas?".

Mesmo acreditando que se vende por algo, o povo, na verdade, quando se aliena, está a dar-se por nada. A dar tudo de si, inclusive a liberdade. E não se pode renunciar à liberdade. "Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia" Portanto, a "alienação total" se revela absurda.

"Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível, tal ato é ilegítimo e nulo...".

Aparentemente, Rousseau está operando com um paradoxo: a cláusula primordial do Contrato Social reside na "alienação total"; no entanto, esta mesma "alienação total" é tida como um absurdo. Há que ver, de fato, quais são as partes que contratam no pacto rousseauiano. De um lado, os indivíduos, tomados um a um; de outro, a comunidade. Ora, a comunidade não passa da associação dos indivíduos e suas forças. Em todo contrato as partes existem anterior e exteriormente à realização do ato. No contrato de Rousseau, apenas a primeira parte existe antes; a segunda, a comunidade, consiste num produto do próprio contrato. (19)

"Vê-se, por essa fórmla, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao soberano ". (20)

(19) Althusser, "Acerca del Contrato Social".

(20) Rousseau, op. cit. Livro I, cap. VII, pág. 40.

Quando pressupõe uma convenção precedente a todas as de mais - o ato pelo qual um povo é um povo - Rousseau está certamente se referindo à constituição da sociedade. Há que lembrar que em sua teoria, o "estado de natureza" que antecede o contrato se desdobra em dois momentos (ou dois estados). No primeiro, o homem é um simples animal, feliz mas desprovido de intelecto, sem "outras forças" que não a sua própria força física. O processo de relacionamento entre estes homens "primitivos" faz com que passem a um segundo estágio, no qual já estão de posse de novas "forças": são inteligentes, adquirem interesses e posses, embora aí se instale, também, a mútua oposição.

A transformação que se opera no estado de natureza é inexorável (bem como a contradição que engendra). Ela cria o ponto crítico, a imperiosidade do contrato.

"Ora, como os homens não podem engendrar novas forças mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto". (21)

Como em Hobbes, novamente, não há solução transcendente. Os homens têm de resolver a questão a partir de si mesmos, apenas mudando sua "maneira de ser", substituindo a oposição pela agregação. O contrato aparece como a criação de uma força que seja capaz de superar a contradição em que os homens caíram, capaz de contrarrestar os obstáculos resultantes do próprio desenvolvimento: uma "soma de forças".

"Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais da sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve?"

A força que o indivíduo possui ao buscar associar-se aos demais com o objetivo de constituir a sociedade civil não é mais a simples força física do estado primitivo. No processo de transformação pelo qual foi levado a procurar "mudar a maneira de ser",

(21) Rousseau, op. cit. Livro I, cap. VI (as citações que se seguem se encontram no mesmo capítulo).

desenvolveu seu intelecto e adquiriu bens. Daí a necessidade de "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 obedeça contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes".

5. RUTURA E CONTINUIDADE

Dar-se inteiramente, numa "alienação total", configura-se agora possível e não mais um absurdo, na medida em que os homens se dão a eles mesmos. E nesse sentido, a alienação só pode ser realmente total; uma alienação parcial, como postulavam os teóricos liberais, na qual o indivíduo cede somente parte de seus direitos em troca de segurança, não se adequa aos objetivos de Rousseau. Pois que o contrato rousseauiano não tem as características de um contrato de troca. A alienação total não é paga, não pode ser objeto de negociação. Ela funciona como condição - ~~sime qua non~~ - para qualquer negociação ulterior, uma vez que resulta na constituição da comunidade mesma. O ato que estabelece a sociedade outorga a ela, ademais, o poder da soberania. Mediante o contrato que firma consigo mesmo (numa forma modificada), o homem se torna, na medida em que se dá inteiramente (a si mesmo), um ser coletivo.

Esta concepção da alienação total em Rousseau reaviva um problema teórico encontrado em Hobbes. Hobbes sugere que o contrato que funda a sociedade política não aparece como um contrato de troca entre duas partes, onde uma cede à outra benefícios recíprocos. À semelhança de Rousseau, o contrato hobbesiano repousa na alienação total, convencionada pelos indivíduos entre si em favor de um *tertius* que, não sendo parte do pacto, acaba por intervir, na medida em que recebe tudo (o poder absoluto), e, ao menos de imediato, nada devolve. Ainda como em Rousseau, essa "terceira parte" se constitui pelo contrato: como totalidade, os indivíduos contratam, uns com os outros, para dar ao Príncipe a autoridade suprema de governar. No entanto, a "alienação total" de Hobbes se realiza na exterioridade das partes contratantes, ou seja, dos indivíduos; a parte que se institui pelo contrato (e que recebe tudo) é externa.

A exterioridade da alienação total de Hobbes reitera uma leitura liberal de sua obra. Ainda que o modelo proposto não ofereça nenhuma garantia explícita contra o despotismo do príncipe, a garantia necessária - à conjuntura de consolidação do capitalismo a que Hobbes assiste, naturalmente - está dada pela separação entre o público e o privado. O Soberano (o público) se estabelece como algo exterior aos indivíduos (o privado). Em Hobbes, cabe insistir mais uma vez, o indivíduo cede apenas seu lado público, para que seja livre e seguro no privado.

Ao contrário, Rousseau postula uma alienação total que é intrínseca ao indivíduo. Público e privado se fundem no momento em que, constituindo-se a sociedade, constitui-se também o poder político que só pode ter um depositário: a própria sociedade. A liberdade no privado perde status, na medida em que fica condicionada pela alienação total. Dito de outro modo, o público limita o privado.

Evidentemente, há elementos de continuidade entre Hobbes e Rousseau. Em ambos, um estado de guerra é tomado como universal e perpétuo, a menos que os próprios homens interfiram, instaurando novas relações entre si. Ou seja, ambos também rejeitam qualquer solução transcendente para a crise oriunda da ausência de autoridade e de regras. Ambos, ainda, elaboram um conceito de alienação total gerador de um poder absoluto essencial a todo poder. A descontinuidade, porém, é igualmente clara: Rousseau transforma a alienação total de Hobbes, que era externa, numa alienação total interiorizada pelos indivíduos. Superando a marca da exterioridade, a alienação total de Rousseau se realiza mais profundamente que a de Hobbes, rompendo o suposto liberal subjacente à teoria deste pensador. O que se cristalizava numa "terceira parte", em Hobbes, se torna, com Rousseau, a própria parte contratante. O Príncipe se identifica com a comunidade, à qual indivíduos livres se alienam totalmente sem perder sua liberdade, pois, agora, o Soberano nado mais é que a união destes mesmos indivíduos. Transmutando os indivíduos em coletividade, Rousseau faz com que o "público" de Hobbes se transforme em "coletivo".

O corpo social, na qualidade de Soberano, possui, na teoria de Rousseau, todas as categorias do Leviatã hobbesiano. Trata-se de uma totalidade moral, uma *persona* constituída pela aliena

ção de todos os indivíduos; seu poder é absoluto, inalienável, indivisível, onisciente. Tudo isso, porém, convertido à nova dimensão que a interioridade da alienação confere aos poderes da soberania. A comunidade detém os atributos de um indivíduo natural transpostos à condição associativa. A alienação total de Hobbes resulta numa proposta liberal, a despeito de encaminhar uma solução autoritária, pois fundamenta a dissociação do par público/privado. Numa (intencional?) dubiedade de palavras afirma que tudo é poder. E poder é a política. Assim, a alienação que era total, se torna uma "alienação total" somente na política. Rousseau, opostamente, a pensa em todas as instâncias, exatamente porque quer suprimi-la.

A rutura de Rousseau com os liberais consiste nisso: estas partem da noção de contrato para fundar um poder externo aos indivíduos, daí arbitral. Rousseau utiliza o contrato para estabelecer um poder público que não esteja em oposição ao privado - daí não arbitral. Os contratantes não criam um poder por fora de si mesmos; eles são o poder. Em Hobbes, o Estado exerce o papel de árbitro mesmo nos possíveis conflitos entre ele, Estado, e o povo. O príncipe, com seu interesse público (igual ao seu interesse privado), sua consciência, seu dever, garante a fiel interpretação das leis da natureza, vale dizer, da razão. Os liberais pós-Hobbes de certo entenderam o ranço autoritário desta proposta e trataram de qualificá-la, introduzindo o desmembramento dos poderes governamentais. Rousseau, todavia, descarta a necessidade de árbitro na medida em que não apenas as partes contratantes são a mesma coisa, como também o Soberano - o poder resultante do contrato - é uma dessas partes (a união dos indivíduos que contratam).

6. AINDA ROUSSEAU

Acima sugeriu-se que tanto o contrato de Rousseau quanto o de Hobbes se distanciavam dos contratos jurídicos típicos das teorias contratualistas tradicionais, pois não preenchiam os requisitos de um contrato de troca. Ambos apareciam como condição para futuros contratos, um na função de mantenedor da necessária segurança para efeito de negociações, o outro, como fundante do interlocutor por excelência em tais situações. Não obstante, o contrato hobbesiano, uma vez entendido como um ato de alienação total

realizado ao nível da política, deixa margem à percepção dos elementos de troca ali contidos. Os indivíduos cedem todos os seus direitos de natureza pública e recebem um substancial reforço no que tange a seus interesses particulares, que se tornam, face à regulamentação da Lei, muito mais garantidos e viáveis quanto à implementação. O contrato de Rousseau também, se não consiste numa transação mercantil, produz, por sua vez, uma troca.

"O singular dessa alienação é que a comunidade, aceitando os bens dos particulares, longe de despojá-los, não faz senão assegurar a posse legítima, cambiando a usurpação por um direito verdadeiro, e o gozo, pela propriedade". (22)

No contrato de Rousseau os homens dão tudo, inclusive seus bens e sua liberdade, para recebê-los de volta sob nova forma. A propriedade substitui a simples apropriação, o direito substitui a usurpação. O homem perde, de fato, seu estatuto liberal, ilimitadamente apetitivo, e ganha em troca a liberdade pública, a cidadania.

"Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo". (23)

A troca se dá, e com vantagens para os homens individualmente. Dois aspectos do contrato asseguram que aconteça desse modo: a igualdade entre os contratantes e o interesse dos mesmos. (24)

(22) Rousseau, *op.cit.* Livro I, cap. IX, pág. 44.

(23) Idem, Livro I, cap. VIII pág. 42.

(24) Aqui também o raciocínio deve a Althusser algumas indicações preciosas, embora não se tenha seguido à risca sua argumentação.

Cada um cede tudo o que possui (qualquer coisa que possua) e todos se tornam iguais na alienação, pois ela é total para cada um. Mas esse aspecto consiste numa causa formal, dado que os homens, concretamente, são desiguais. Impõe-se que outro aspecto, uma causa ativa, interfira no processo: o interesse.

"Cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais". (25)

A igualdade desempenha papel regulador da alienação total. Essa igualdade formal, contudo, de nada valeria se a cada instante não se tornasse ativa pelo interesse de cada indivíduo. Os homens alienam igualmente tudo o que têm, mas estão igualmente interessados em que todos realmente alienem tudo. A reciprocidade do contrato sustenta a igualdade formal derivada da alienação total; o interesse mantém essa reciprocidade atuante.

"Os compromissos que nos ligam ao corpo social são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumprí-los, não se pode trabalhar por outrem sem trabalhar para si mesmo". (26)

Igualdade e interesse induzem a alienação total do contrato à troca, garantindo, ademais, que ela seja vantajosa. E a grande vantagem consiste precisamente na produção do interesse geral. Na medida em que o interesse individual na igualitária alienação total é ativo, cada indivíduo recebe o que dá e mais. Quererá para os outros o que quer para si mesmo (mas nada quererá para os outros se não quisesse para si mesmo). O interesse geral não aparece como resultado de uma conversão moral que destitui o indivíduo de seu interesse particular. É, antes, o interesse individual forçado à generalidade da igualdade e por ela limitado.

"Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquirira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e maior força para conservar o que se tem". (27)

(25) Rousseau, *op. cit.* Livro I cap. VI.

(26) *Idem*, Livro II cap. IV

(27) *Idem*, Livro I, cap. VI.

A noção de "interesse particular" tem extrema relevância na teoria liberal, como se sabe. Hobbes percebeu com clareza a necessidade de isolar a esfera pública do espaço vital de exercício dos interesses particulares, para, então, atribuir àquela ple nos poderes. Mas em Rousseau uma (outra) ambiguidade surge ao trabalhar com o conceito. Interesses particulares, "naturalmente" acabam por entrar em conflito, conduzindo ao "ponto crítico" que torna impositivo o estabelecimento da sociedade; interesses particulares, por outro lado, atuam sobre o contrato, substituindo seu caráter de alienação total por uma troca cuja vantagem é o interesse geral.

Para melhor situar a questão, urge penetrar um pouco mais a dinâmica da proposta de Rousseau. Duas instituições básicas de correm do Contrato Social: o Soberano (o Legislativo) e o Governo (o Executivo). Ao Soberano estão afetas as leis; ao governo - ele próprio subordinado ao Soberano - decretos. Este dispositivo aponta para distintas ordens da realidade. A primeira, fundamental, envolve o Contrato e o Soberano, que detêm o poder de legislar; sua essência é a generalidade. A segunda compõe-se do governo e seus decretos; sua essência é a particularidade, a missão concreta, a execução.

"Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular".

A Lei é sempre geral; aí está a sua essência. Geral na forma, dado resultar de decisão da vontade geral; e geral no conteúdo, pois refere-se a um objeto geral, o interesse geral.

"Mas quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de Lei". (28)

(28) Rousseau, *op. cit.* Livro I, cap. VI (a citação precedente está também neste texto).

7. A VONTADE GERAL

O contrato social de Rousseau condensa seu ideal democrático, cujo cerne reside justamente no binômio vontade geral/interesse geral. Ali a soberania é atribuída ao povo em assembleia, soberania esta que se expressa no exercício da legislação. Legislar consiste, porém, na permanente atividade do Contrato que, a cada instante, é retomado, reativado e mantido. O instante originário que "faz de um povo um povo" não se afigura, agora, um momento histórico da evolução da humanidade, e sim, o paradigma abstrato de um ato que se reatualiza em todos os atos do Soberano, em cada uma de suas decisões legislativas, como expressão da vontade geral, e tendo por meta o interesse geral.

Sempre presente, portanto, a vontade geral se mostra indestrutível e irrepreensível. No entanto... "quando (...) o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir (...) então a vontade geral emudece".⁽²⁹⁾ Volta-se à contradição apontada acima. A oposição dos interesses particulares torna necessário o estabelecimento das sociedades, mas o acordo entre estes mesmos interesses é o que o possibilita. O trecho, já citado, prossegue:

"O que existe de comum nestes vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir".⁽³⁰⁾

O interesse (individual) tem de existir - ele, aliás, é a referência do liame social, além de, conforme se viu, constituir o elemento ativo da formação do interesse geral. Como, então, esse liame social se desfaz em face do interesse particular? Como a vontade geral emudece, deixando de expressar o interesse geral, quando interesses particulares passam a se fazer sentir?

O problema se complica ainda mais com a introdução de novas interrogações. Se, em princípio, a vontade geral é a resultante das vontades particulares ("Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma

(29) Rousseau, op.cit. Livro IV cap. I.

(30) Idem, Livro II cap. I.

soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral", e é sempre certa, como se explica que as deliberações do povo possam deixar de ser corretas ("a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão"?⁽³¹⁾)

Generalidade e particularidade - dimensões da realidade que se distinguem e cuja especificidade devem ser respeitadas - fornecem as pistas para a resolução do enigma. A vontade geral pertence à dimensão da generalidade e só ali pode se manifestar. O fato de sempre existir não exclui a probabilidade de emudecer, o que ocorre quando se confundem as duas dimensões.

"A lei da ordem pública nas assembleias não está tanto em nelas manter a vontade geral, quanto em fazer com que sempre seja consultada e sempre responda".⁽³²⁾

Somente quando vê respeitada sua condição de generalidade é que a vontade geral se declara. É necessário, pois, que a consulta feita se refira a um objeto geral e seja dirigida à totalidade social. Isso pode não ocorrer, bloqueando a manifestação da vontade geral.

"Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada indivíduo só opine de acordo consigo mesmo".

O indivíduo "de acordo consigo mesmo", o indivíduo enquanto tal, súmula do entrosamento entre o público e o privado, é porta-voz legítimo da vontade geral. Mas o é na medida em que comprometeu-se com todos os demais indivíduos, fundando o corpo social e outorgando a este o poder absoluto. Se sua associação for parcial, ele abandona a dimensão da generalidade e deixa, portanto, de poder falar em nome de todos.

"Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais à expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e parti-

(31) Rousseau, op.cit. Livro II, cap. III.

(32) Idem Livro IV, cap. I.

cular em relação ao Estado; poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quanto são os homens, mas somente tantas quantas são as associações". (33)

Para que o povo delibere de acordo com a vontade geral⁽³⁴⁾ faz-se mister que tenha "luzes", que seja bem informado. A postura iluminista de Rousseau aponta os caminhos da educação política. Porém, não basta. É preciso também que não existam no Estado as associações parciais; especialmente que não haja uma associação dominante, caso em que se declara uma vontade parcial, a do grupo dominante, e não a vontade geral. E, quanto a isso, nada há que a razão iluminista possa fazer. Trata-se da própria sociedade de classes em ação - "os homens nascem livres mas por toda parte estão acorrentados". (35)

Fundamental para que a vontade geral se manifeste é que seja consultada onde está instalada, vale dizer, em cada indivíduo isolado e não no indivíduo agrupado parcialmente. Grupos, ordens, estamentos, classes, partidos, etc., devem ser suprimidos, pois são eles que, de fato, se fazem sentir, eventualmente, afrouxando os laços sociais e inibindo a expressão da vontade geral.

Interesses particulares individuais, portanto, existem sempre e, na verdade, contém, cada um, o próprio interesse geral. Daí que, existindo o indivíduo, existe a vontade geral. Interesses particulares grupais, contudo, constituem obstáculos à implementação do interesse geral. Rousseau, antecipando alguns traços de uma utopia democrático-coletivista, não conseguiu ultrapassar a barreira do individualismo utilitário, assim como Hobbes, vanguarda da teoria liberal, havia caído nas malhas do absolutismo.

8. NORMATIVIDADE E INTERESSE

O núcleo "ideológico" do pensamento político clássico consiste na determinação dos critérios de julgamento da conduta política. Rejeitando a noção medieval de uma lei divina como padrão de avaliação (do certo/errado, justo/injusto, etc.), Hobbes buscou fundamentar um marco antropocêntrico, concebido em termos dos

(33) Rousseau, op.cit., Livro II, cap. III (a citação anterior está no mesmo texto).

(34) Novamente, indicações de Althusser

(35) Macpherson faz uma análise sugestiva de utopia rousseauiana como proposta de democracia de classe única. Cf. A Democracia Liberal, Zahar, Rio, 1978.

interesses individuais. A idéia de uma normatividade superior, extra-humana, capaz de assegurar a ordem na medida em que os homens a interiorizam, é substituída em sua teoria pela razão imanente aos próprios homens.

No entanto, a postura de Hobbes deixa margem a um incômodo do subjetivismo, cuja expressão máxima está no arbítrio do soberano. Locke, por exemplo, quando invoca uma suprema lei da razão (que é moral mas não é transcendental), reflete a necessidade de um guia para a ação política que não se reduza à mera visão humana ou a um mecânico movimento orientado por desejos e interesses.

A compatibilidade entre estes dois tipos de resposta à questão ideológica do critério, indispensável para fundamentar uma obrigação política legítima, vai ser tentada pela primeira vez (com algum sucesso) por Rousseau. A "vontade geral" aparece como a solução para integrar o universal com o particular, a justiça com a utilidade, o abstrato com o subjetivo.

O pensamento posterior a Rousseau se defronta, efetivamente, com a necessidade desta compatibilização. A estabilidade da ordem social, requer, para ser aceita, padrões de justificação que estejam acima do subjetivismo das motivações particulares e que, ao mesmo tempo, não se apresentem como regras transcendentais desvinculadas da vida humana.

Burke e Stuart Mill oferecem bons exemplos de tentativas nesse sentido - com a preocupação adicional de evitar os perigosos acenos de Rousseau em direção a utopias transformadoras. Cada um a seu modo, procuram estabelecer um tipo de critério (nem pessoal nem suprahumano) baseado na lógica da experiência e tendo na educação o mecanismo de universalização dos valores políticos.

O pacto que funda a obrigação política, na concepção burkeana, constitui apenas uma alegoria, reverência ao pensamento dominante em sua época. Os termos de tal pacto, vale dizer, os princípios que regem a legalidade de um Estado, estão inscritos nas tradições, contextualizados pela história. Para Burke, a ordem social espelha a natureza, criada por Deus, em sua racionalidade intrínseca. As coisas têm, cada qual, seu lugar no mundo; também as instituições, se moldadas à semelhança da harmonia natural, desempenham eficientemente o papel para o qual foram inventadas. O "teste da continuidade" no tempo aprova aquelas que são adequadas (ou reprova as inadequadas).

Burke descarta a possibilidade de leis gerais que tornem previsíveis as consequências dos atos políticos; a experiência passa a ser o instrumento de diagnóstico das situações e o parâmetro para a tomada de decisões. Pois as tradições, os costumes e as instituições que atravessam a história, evidenciam a contento os resultados da aplicação de fórmulas políticas.

A razão é prática e circunstancializada. Como, porém, avaliar a ação política quando as circunstâncias são desconhecidas? Em outras palavras, qual o critério válido no momento em que o povo se insinua e o agir político se decola das tradições?

"Apenas a virtude e a sabedoria, reais ou presumidas, qualificam para o exercício do Governo". Tais qualidades, indispensáveis ao dirigente, estão desigualmente distribuídas entre os homens. Encontram-se certamente, homens dignos e honrosos em qualquer parte da sociedade, e "onde quer que se encontrem, em qualquer estado, condição ou profissão, eles têm o direito a receber do Alto o passaporte que os conduzirá ao lugar e à honra humanas". No entanto⁽³⁶⁾, Burke não crê que tais figuras sejam de fato "produzidas" em todas as classes da sociedade. Educação e modo de vida constituem elementos fundamentais da formação de um verdadeiro dirigente - o aristocrata - e apenas uns poucos dispõem de recursos necessários para tal. A sociedade, ademais, requer uma divisão de funções e algumas devem ser mais valorizadas que outras.

"Quando se diz que algo é nobre, implica-se afirmar também que é digna de uma distinção qualquer. A ocupação de um cabeleireiro ou de um operário fabricante de velas - para não falar de muitas outras ocupações mais servil - não pode ser motivo de honra para pessoa alguma. Quem exerce profissões como essas não deve, sem dúvida, sofrer a opressão do Estado; o Estado, contudo, será oprimido se se permitir que aqueles de sua classe, individual ou coletivamente, cheguem a governá-lo". (37).

Uma nação que perde sua aristocracia corre o grave perigo de ser empurrada para a barbárie, ameaça que Burke concretamente visualizava se abatendo sobre a França revolucionária. Pois os aristocratas são os portadores dos valores morais, intelectuais e estéticos de uma cultura. Deles emana a civilização; conduzem e fortalecem a sociedade. É através dos aristocratas que as insti-

(36) Burke, Reflexões sobre a Revolução em França, Ed. Universidade de Brasília, pág. 82 (ambas as citações).

(37) Idem pág. 81 (também a citação que se segue)

tuições sociais se articulam e alcançam a sociedade como um todo. Constituem, enfim, o objeto de admiração por parte do povo.

"Acredite-me, senhor, aqueles que tentam nivelar nunca igualam. Em todas as sociedades compostas de diferentes classes de cidadãos, é necessário que algumas delas se sobreponham às outras. Os niveladores, portanto, apenas mudam e pervertem a ordem natural das coisas, sobrecarregando o edifício social ao colocar no ar o que a solidiez do edifício exige seja posto no chão".

A nobreza funciona como elemento de coesão social. Costura os elementos dispersos na sociedade na medida em que aparece como referência de comportamento, como ideal de virtude, etc. E sobretudo porque detém os valores universais de civilização, aqueles providos pela experiência da história, sobreviventes ao teste da tradição, os únicos que dão suporte digno ao Estado. Isto é fundamental, mas não basta para fundar uma obrigação política que vincule todos os indivíduos. Até porque o papel mediador da nobreza se faz imprescindível na medida em que as desigualdades sociais são reconhecidas como relevantes (e necessárias). Só a possibilidade de evidenciar a existência de um "interesse geral" garante a legitimidade da obediência, a subordinação consensual. A nobreza porta os valores da tradição; não porta, contudo, o interesse geral. Em política, o que vale é a razão prática, que calcula, que articula vantagens, recursos e utilidades. Classes sociais - a nobreza é uma classe - cuidam de seus interesses ("os interesses da classe social são confiados aos que a compõem"⁽³⁸⁾); quem cuidará do interesse geral?

A indagação supõe um dado anterior: a identificação do interesse geral. Num mundo sabidamente desigual, necessariamente desigual, que interesse pode unir todos os homens? Neste universo ordenado mecanicamente segundo um (remoto) princípio divino e conduzido pela (imediata) sabedoria prática, onde encontrar valores inclusivos o suficiente para fundamentar um "interesse geral"? O postulado rousseauiano da igualdade obviamente não se encaixa na teoria de Burke. Rousseau pensava a igualdade na política a partir da fusão, operada em cada indivíduo, do público com o privado. Burke afirma a necessidade de um poder independente dos indivíduos. Entretanto, se é conservador, Burke não chega a ser um autori-

(38) Burke, Reflexões sobre a Revolução em França, Ed. Universidade de Brasília, pág. 79.

tário. Em fins do século XVIII não pode (nem quer) aderir a uma postura hobbesiana, nem mesmo concordar com as correções que Locke fizera ao "liberalismo" de Hobbes. "Estou certo (...) que em uma democracia, a maioria dos cidadãos é capaz de exercer, sobre a minoria, a mais cruel das opressões". (39)

9. A NAÇÃO DE BURKE

Menos que em Hobbes, muito menos que em Rousseau, o conceito de interesse geral se faz preciso nas reflexões de Burke. Mais que em qualquer dos dois, está presente em Burke a percepção de que não existe um interesse que seja comum a todos os cidadãos. Contudo, segue necessária - e com maior urgência - a socialização de uma subjetividade coletiva. Coerente com seu circunstancialismo, leal ao status quo de sua época, Burke trabalha com a categoria de nação.

"Graças à nossa obstinada resistência à inovação, graças à lentidão fria de nosso caráter nacional, ainda carregamos a marca de nossos antepassados. (...) Não fomos convertidos por Rousseau; não somos discípulos de Voltaire" (40).

Nós: a nação inglesa. Que se expressa com sabedoria ("a sabedoria da nação se opôs a que se erigisse em regra de conduta aquilo que foi necessidade de um dia" (41) porque segue a tradição e funciona segundo os cânones da lei natural ("nós que procuramos seguir a natureza ao invés de nossas especulações e que preferimos confiar a conservação de nossos direitos e privilégios aos sentimentos de nossos corações ao invés de entregá-la à sutileza de nossas invenções" (42)).

O "Bem Público", o "Interesse Geral" são princípios abstratos que a razão prática despreza pois não têm como ser implementados. A nação é um ente concreto, em nome do qual se torna possível falar a todos os homens. Numa nação, a existência de diferentes classes, com diferentes interesses, pode se constituir como

(39) Burke, Reflexões sobre a Revolução em França, Ed. Universidade de Brasília, pág. 135.

(40) Idem pág. 107.

(41) Idem pág. 58.

(42) Idem pág. 126.

necessária. Os indivíduos receberão as distinções que concernem às suas posições, "a importância decorrente dos lugares que ocupam" (43) na medida em que as circunstâncias assim o determinam. O Parlamento traduzirá, ao nível da política, essa premissa.

No entanto, não deriva daí que a representação parlamentar deva ser estamentária e muito menos que assim delibere. Retomando uma concepção rousseauiana, Burke insiste em que aqueles que tomam parte na discussão dos problemas públicos não devem se colocar como representantes de qualquer interesse particular, e sim do interesse comum de toda a sociedade. O Parlamento tem que ser uma assembléia deliberativa de uma nação e não de grupos. E o que garante que seus membros assim se comportem, a despeito de seus (justos) interesses particulares é o fato de serem pessoas de origem aristocrática ou pelo menos educadas nos moldes civilizados que a nobreza exemplifica. Dos "de baixo" - "homens feitos para serem instrumentos e não para exercer um controle" - não se pode esperar inteligência ou cuidado "nos interesses de um grande Estado, nem consideração pela estabilidade de nenhuma instituição" (44).

Fecha-se o círculo: não é, em Burke, o valor inclusivo que permite fundar a submissão e justificar a preservação da ordem. Há que conservar, acima de tudo, a integridade da nação - y compris suas tradições, os legados ancestrais, as instituições consolidadas - e só uma elite bem dotada (não pelas luzes da reflexão, mas pela origem de classe) o faz adequada e eficazmente. A garantia suplementar de que assim ocorra está no Príncipe.

"A representação popular tomada individualmente não tem nem ação nem existência. O governo é o ponto de referência dos diversos membros e distritos da nossa representação. É o centro da nossa unidade. Esse governo é o curador do conjunto do país e não de algumas de suas partes. Isso se aplica ao outro ramo do nosso conselho público, ou seja, a Câmara dos Lordes. Aqui, o Rei e os Lordes são a segurança da igualdade de cada distrito, província e cidade". (45)

A monarquia constitucional, sujeita a "uma inspeção constante de uma representação popular" (46) constitui a única forma de

(43) Burke, Reflexões sobre a Revolução em França, Ed. Universidade de Brasília, pág. 178.

(44) Idem pág. 77 (também a citação anterior)

(45) Idem pág. 179, 180.

(46) Idem pág. 146.

governo compatível com a idéia burkeana de nação, idéia essa que substitui a preocupação com a igualdade enquanto fundamento da obrigação política. A Nação venera o Estado como seu guardião, "seu curador": "... os ingleses consagraram o Estado para que ninguém ouse examinar-lhe as insuficiências e os vícios sem a circunspeção necessária; para que nunca se imagine começar sua reforma pela sua subversão; enfim, para que se aproxime das faltas do Estado como se aproxima das feridas de um pai, com um temor respeitoso e uma solicitude inibida". (47)

"Nação" desempenha no pensamento do Burke o papel ambíguo que outras fontes de obrigação política desempenharam em teóricos como Hobbes e Rousseau. Ambíguo porque ao mesmo tempo que trata estritamente de aspectos circunstanciais - a nação inglesa é de tal modo, as demais podem não ser -, se insinua como um princípio ideológico de natureza geral. Seu uso, em Burke, tem tanto o sabor pragmático da descrição de uma realidade concreta quanto o tom normativo de uma prescrição valorativa. A nação inglesa - cuja fundação revela o pacto original que estabelece a obrigação política -, com todas as "circunstancialidades", acaba por representar o modelo ideal de sociedade. Burke a define:

"... uma Constituição livre, uma monarquia poderosa, um exército disciplinado, um clero reformado e venerado, uma nobreza menos orgulhosa mas mais digna, capaz de ensinar a virtude e não de abafá-la, uma burguesia liberal imitando essa nobreza e oferecendo-lhe recrutas, um povo, enfim, protegido, satisfeito, laborioso e obediente, habilitado a procurar e apreciar a felicidade que a virtude proporciona em todas as condições". (48)

10. STUART MILL: PROGRESSO E LIBERDADE

Bem diversa se mostra a percepção que Stuart Mill tem da sociedade inglesa. É verdade que vive um período, se não mais perturbado que aquele assistido por Burke, ao menos concretamente modificado. O povo não está de modo algum satisfeito e obediente, os interesses se diversificaram, os valores da tradição deixaram de atuar consensualmente. Stuart Mill percebe, já numa obra de juventude, que o mundo é outro.

(47) Burke, Reflexões sobre a Revolução em França, Ed. Universidade de Brasília, pág. 116.

(48) Idem, pág. 72.

"Quanto aos trabalhadores, pelo menos nos países mais avançados da Europa, pode-se considerar certo que o sistema patriarcal ou paternal de governo é do tipo a que não se submeterão de novo. Isso ficou claro quando se lhes ensinou a ler e se lhes permitiu acesso aos jornais e assuntos políticos; quando se consentiu a presença entre eles de pregadores dissidentes, e apelo a suas faculdades e sentimentos em oposição aos credos professados e apoiados por seus superiores; quando se reuniram em núcleos, para trabalhar socialmente sob um mesmo teto; quando as ferrovias permitiram-lhes deslocar-se de lugar a lugar, e mudar de patrões e empregadores tão facilmente quanto mudam de roupa; quando foram estimulados a procurar participação no governo, por meio de franquias eleitorais. As classes trabalhadoras assumiram seus interesses nas próprias mãos, e estão sempre mostrando pensar que os interesses de seus empregadores não são idênticos aos seus, mas antagônicos. Alguns entre as classes superiores gabam-se de que essas tendências podem ser contidas por educação moral e religiosa; mas deixaram passar o tempo para dar uma educação que possa atender a seus objetivos. Os princípios da Reforma atingiram as camadas mais baixas da sociedade como o ler e escrever, e os pobres não aceitarão por muito tempo a moral e religião como prescrita por outros... Os pobres escaparam dos cordeais e não mais podem ser governados ou tratados como crianças". (49).

Mill assume as desigualdades, embora se inquiete com elas. Não pode, assim, nem metaforicamente, fazer uso da categoria de contrato social. O contrato expressava uma idéia cara ao liberalismo de Hobbes (e de Locke) - a igualdade das partes contratantes -, tanto quanto ao democratismo de Rousseau. Em Hobbes (e Locke), essa igualdade se tornava virtualmente reconhecida na sociedade mercantil, onde a subordinação de todos às leis do mercado aparecia como mais importante do que as reais desigualdades. Como justificativa, à época, bastava. Rousseau, por sua vez, se redefiniu os termos da questão - a igualdade exigia condições não competitivas para se tornar efetiva - o fez às custas de sua viabilidade, projetando uma solução utópica.

Assumindo a desigualdade como algo não imanente, não desejável, mas ao mesmo tempo inevitável, Stuart Mill vai postular novas bases de legitimação para o sistema político liberal, fundando-o na equação progresso/liberdade, com o que tenta dar um colorido humanista à sua proposta.

(49) Stuart Mill, Princípios de Economia Política, citado em Macpherson, op.cit.

"Confesso que não estou encantado com o ideal de vida proclamado por aqueles que pensam ser o estado normal dos seres humanos a luta para progredir; que o atropelo, as colisões, acotovelamentos e correrias que constituem o tipo de vida social existente sejam o mais desejável quinhão da espécie humana ou qualquer outra coisa senão sintomas desagradáveis de uma das fases do progresso industrial. Pode ser necessário um estágio no progresso da civilização... Mas não é uma espécie de perfeição social que filantropos do futuro desejem ansiosamente ver realizada... Por enquanto, aqueles que não aceitam o atual estágio prematuro do aperfeiçoamento humano como o primeiro tipo, podem ser desculpados por serem relativamente indiferentes à espécie de progresso econômico que estimula as congratulações dos políticos comuns; o mero aumento da produção e acumulação" (50).

Mill não rejeita a sociedade em que vive; acha-se imperfeita, ainda num estágio desagradável, mas passível de substanciais melhorias, justamente por ser dotada de um movimento irreversível: o progresso. Os homens estão em constante busca de felicidade, de "vida nobre"; como "seres progressivos" têm interesses permanentes em obter estes valores. Progresso não é, pois, o mero aumento de produção e acumulação (embora isso também seja necessário); implica, sobretudo, numa referência a valores. E assim como a indústria passa por fases, igualmente se pode identificar uma periodização do desenvolvimento da sociedade, vale dizer, das metas que se propõe atingir e das práticas que as elas conduzem. Fim da violência, paz entre os homens, comportamento cooperativo, diminuição da compulsão, alto nível de bem-estar material, aumento da técnica, difusão do conhecimento... eis as metas supremas (que juntas contabilizam a felicidade) das quais algumas sociedades estão mais próximas que outras.

Um meio seguro de alcançar a felicidade consiste na prática da liberdade - a liberdade civil ou liberdade social. Contudo, tal prática exige, ela mesma, alguns requisitos. Só a partir de certo estágio do desenvolvimento humano pode a liberdade tornar-se condição necessária e suficiente do progresso.

"Se fosse entendido que o livre desenvolvimento da individualidade é essencial para o ser humano; que não é apenas um elemento coordenado com tudo aquilo que se designa pelos termos civilização, instrução, educação, cultura, mas é, em si mesmo, parte e condição necessária de todas aquelas coisas, não haveria perigo da liberdade ser

(50) Stuart Mill, Princípios de Economia Política, citado em Macpherson, op.cit.

subvalorizada, e o ajustamento dos limites entre ele (o desenvolvimento da individualidade) e o controle social não apresentaria nenhuma dificuldade extraordinária" (51).

Para chegar a este ponto, hábitos de obediência à autoridade e um certo espírito inventivo devem estar enraizados na população, o que significa que certas normas decorrentes da obrigação política precisam ser interiorizadas. A educação constitui o instrumento ideal para socializar as regras indispensáveis ao desenvolvimento; educação entendida tanto em seu sentido estrito, quanto, mais amplamente, como "ato de civilizar". Determinadas sociedades, por exemplo, têm que passar pelo despotismo para sair das trevas. Até a escravidão se torna justificável como forma de "civilizar" um povo. A criança, assim como o selvagem, não pode aspirar à liberdade; somente quando cresce (ou se civiliza), entende a liberdade como uma necessidade moral.

"O despotismo é uma forma de governo legítima para lidar com os bárbaros, dada sua finalidade ser o desenvolvimento dos mesmos, e os meios, justificados pela gradativa obtenção daquela finalidade. A liberdade, como um princípio, não tem aplicação em nenhum estágio anterior ao tempo em que a humanidade tenha se tornado capaz de se desenvolver através da discussão livre e igualitária" (52).

O adulto, o homem civilizado, capaz de usar a liberdade de modo responsável, este sim, precisa dela para desenvolver progressivamente seus específicos atributos humanos: "percepção, julgamento, atividade mental, preferência moral" - atributos que permitem exercer, de maneira confiável, o ato de escolher.

Escolher é fundamental. A sociedade requer - como meta a atingir - que seus membros sejam livres para escolher, pois disso depende o surgimento de novas idéias, novas modalidades de vida, etc. Sem opções (livres), a estagnação se impõe; a sociedade fica condenada à imperfeição.

A sociedade atual encontra-se ainda nesta fase de imperfeição; a liberdade se coloca, então, como urgência, como condição para o progresso. Contudo, sendo imperfeita, não pode gozar de total liberdade. Tortuosa via que conduz Mill à justificativa do controle político. A obrigação política se afigura como garan-

(51) Stuart Mill, On Liberty, (pg.69) The Bobbs-Merrill Company, Inc. NY, 1956.

(52) Idem pág. 14.

tia da continuidade do progresso.

"Embora a sociedade não seja fundada sobre um contrato (...) todo aquele que recebe a proteção da sociedade deve um retorno pelo benefício, e o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um observe certa linha de conduta em relação aos demais" (53).

Liberdade, como instrumento de progresso, implica em segurança institucional. A ordem democrática não pressupõe que todos tomem parte nas decisões, o que só seria viável em pequenas comunidades - e Mill, afinal, considera desnecessário restringir os limites da sociedade política, tal como sugeria Rousseau. Nos grandes Estados, o princípio democrático, para ser preservado, tem de converter-se em instituições representativas.

"Por todas estas considerações, é evidente que o único governo capaz de satisfazer inteiramente todas as exigências do estado social é aquele em que o povo todo participe; que é útil qualquer participação, mesmo nas funções públicas mais modestas; que a participação deverá ser por toda parte tão grande quanto o grau geral de melhoramento da comunidade o permita; e que é de desejar-se, como situação extrema, nada menos do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano do Estado. Todavia, desde que é impossível a todos, em uma comunidade que exceda a uma única cidade pequena, participarem igualmente tão-só de algumas porções muito pequenas dos negócios públicos, segue-se que o tipo ideal de governo perfeito tem que ser o representativo" (54).

"Tão grande quanto o grau geral de melhoramento da comunidade o permita". Para Mill, na verdade, uma série de restrições se fazem necessárias à generalização das práticas participativas, justificadas, todas elas, em função do insuficiente nível de progresso atingido. Não basta o governo representativo; além de representativo, deve o governo estar munido de pelo menos duas instituições adicionais: a representação proporcional e o voto plural.⁽⁵⁵⁾

O progresso legitima as exclusões. Há que se precaver das maiorias. Pois só poucas pessoas (nas atuais condições de imperfeição da humanidade, entenda-se) são capazes de um "prazer elevado"; só poucas pessoas elaboram idéias originais e interessantes; só poucas pessoas se aventuram a experimentar novos estilos de vida. "Mas essas poucas pessoas são o sal da terra: sem elas a vida

(53) Stuart Mill, On Liberty (pq. 91).

(54) Stuart Mill, Governo Representativo, Ibrasa, São Paulo, 1964, pág. 49.

(55) Idem, cap. VIII.

humana se tornaria uma lagoa estagnada"⁽⁵⁶⁾. É delas, sobretudo da liberdade que lhes é dado exercer, que o progresso social depende. Numa democracia majoritária correr-se-ia o risco de ver destruída esta intelligentsia. Os padrões de comportamento escolhidos pelos mediocres avassalariam a sociedade, obstaculizando a busca de uma "vida nobre".

11. MEDIOCRIDADE, MASSIFICAÇÃO E ELITES

A preocupação com a mediocridade das maiorias, que equivale, de fato, à intenção de resguardar a ordem social da inexorável massificação resultante do avanço da sociedade industrial, está muito presente no pensamento liberal da passagem do século. A democracia que então se instala, gradativamente, mediante conquistas populares, trás à cena segmentos sociais antes confinados aos porões da sociedade, e que de certo cristalizam uma ameaça à estabilidade da ordem. Mas, enquanto princípio, a democracia não pode ser simplesmente negada. Como Stuart Mill, Mosca é outro autor que se vê às voltas com o desafio de justificar limites à participação popular. Justificativas estas que têm de ser de molde a incluir ideologicamente os estratos excluídos da política; têm, pelo menos, de ser concebidas em nome dos mesmos.

"Em todas as sociedades - desde as parcamente desenvolvidas, que mal atingiram os primórdios de civilização, até as mais avançadas e poderosas - aparecem duas classes de pessoas: uma classe que dirige e outra que é dirigida"⁽⁵⁷⁾. Com esta premissa, Mosca afirma a universalidade da dominação política; impossível evitá-la. Contudo, inevitável não significa imutável e, muito menos necessariamente, imposição arbitrária.

"Toda a história da humanidade civilizada se resolve num conflito entre a tendência dos elementos dominantes a monopolizar o poder político e a transmitir sua posse por via hereditária e a tendência ao deslocamento das antigas forças e à emergência de outras: conflito que gera um interminável fermento de endosse e exosse entre as classes superiores e certa porção das inferiores. As classes governantes declinam de maneira inevitável quando já não encontram campo para desenvolver as capacidades

(56) On Liberty.

(57) Mosca, The Ruling Class, cap. II.

graças às quais alcançaram seu poder, quando já não prestam os serviços sociais que outrora prestavam, ou quando seus talentos e os serviços que prestam perdem importância dentro do meio social em que vivem" (58).

A classe dirigente não é a mesma em todas as sociedades, ou em todos os momentos históricos de uma mesma sociedade. Mais do que essa trivial obviedade, Mosca está a demonstrar que nenhum grupo se impõe eternamente aos demais; nem eterna e nem impunemente. A dominação política implica em consenso.

O consenso em Mosca se define com precisão através do conceito de "fórmula política": "em todos os países que atingem um nível de cultura ainda que medíocre, a classe dirigente justifica seu poder fundando-o sobre uma crença ou sentimento que seja aceito pela sociedade". (59) A fórmula política deve corresponder à concepção de mundo vigente na sociedade para cujo governo é adotada. Funciona como apelo aos indivíduos, vinculando-os a um sistema de obrigação determinado, no qual também a "classe política" é organizada e recrutada de uma forma própria. Quando uma fórmula política se torna em algum aspecto superada, vale dizer, quando os princípios que dão sustentação a uma classe política deixam de ter força ou se atenuam, o resultado será uma transformação no caráter e na composição dessa classe política. Que, por seu turno, acabará por adotar outra "fórmula política". A Revolução Francesa, exemplifica Mosca, se produziu no momento em que a grande maioria dos franceses deixou de acreditar no direito divino dos reis; inversamente, se a fórmula política coincide com os sentimentos do povo, sua utilidade é inegável. Dela resultam, de imediato, limites à ação dos governantes, ao mesmo tempo que impõe a obediência dos cidadãos às normas.

Forças e valores existentes ao nível da sociedade devem, portanto, expressar-se politicamente. Mosca estabelece uma relação determinística entre transformação social e fórmula política que o alinha quase como um precursor das modernas análises funcionalistas. O equilíbrio das instituições políticas depende do equilíbrio das forças sociais; a mudanças nestas últimas correspondem alterações nas primeiras.

(58) Mosca, The Ruling Class, cap. II, págs. 65, 66.

(59) Mosca, Histoire des Doctrines Politiques, cap. XI.

Ora, as modificações em curso percebidas por Mosca na sociedade são de molde a alargar o âmbito das forças sociais ali existentes, a ponto de ameaçar a própria unidade nacional. O Estado não poderia desempenhar eficientemente seu papel caso caísse prisioneiro da extrema diversidade. A lógica da política, porém, se incumbe de remediar o mal. A diferenciação social se faz acompanhar, invariavelmente, de massificação; e em cada segmento social somente poucos logram destacar-se do conjunto amorfo. São estes poucos que de algum modo podem almejar a postos governamentais.

Para afirmar sua condição de nação, o Estado deve expressar a diversidade social que o forma; mas, para constituir um Estado eficiente (isto é, estável) a nação tem que afunilar seus contingentes de maneira a forjar elites governantes. Mosca chega ao que julga ser a solução ideal: o pluralismo das elites. (60)

"De certo, o governo das maiorias e a igualdade política absoluta, dois dos lemas que o século gravou em suas insígnias, não lograram se impor, pois não o poderiam fazer, e o mesmo se pode dizer da fraternidade. Mas as fileiras das classes governantes permaneceram abertas. As barreiras que impediam aos membros das classes inferiores de ingressar nas superiores foram reduzidas ou eliminadas, e a evolução do antigo Estado absolutista para o moderno Estado representativo possibilitou a quase todas as forças políticas e a quase todos os valores sociais participar na condução política da sociedade". (61)

12. HEGEMONIA

O determinismo de certos processos sobre a vida humana - o progresso em Mill, o elitismo governamental, para Mosca, a oligarquização do poder (Michels), a massificação -, ponto comum às agendas de reflexão dos pensadores do final do século passado e inícios do atual, tem sido apontado como presente também na concepção marxista do poder e dos valores que o legitimam. A possível correção de tal suposto encontra-se elaborada em Gramsci.

Gramsci procura redimensionar o campo teórico do marxismo, partindo das premissas contidas no Capital. Seu intuito é pensar o mundo da política e da ideologia com os instrumentos for-

(60) Bachrach, Crítica de la Teoría Elitista de la Democracia, Amorrortu, Buenos Aires, 1967.

(61) Mosca The Ruling Class, pág. 474.

recidos por Marx na análise da estrutura produtiva. Assim como Marx inicia seu estudo do capitalismo pela noção de mercadoria, Gramsci coloca em discussão, desde logo, a face mais aparente das relações sociais, vale dizer, o cotidiano e o senso comum. A reiterabilidade dos comportamentos, a ordem e a previsão encontram fundamento no senso comum. É o senso comum que determina "para cada membro da sociedade, o sentimento de estar em seu lugar, de poder realizar a satisfação de suas necessidades e de suas aspirações no marco da ordem social existente". (62)

O senso comum, entretanto, consiste apenas na face aparente. Há que desvendar a "filosofia organizadora" que o tece. Expectativas de que a conduta humana seja tal ou qual devem-se a que, no interior de uma sociedade dada, o agir social se orienta conforme uma concepção do mundo precisa. Essa concepção de mundo corresponde à das classes dominantes; sua generalização, em termos do senso comum, exprime o momento de hegemonia daquelas. Noutras palavras, o senso comum revela que uma filosofia mostrou-se capaz. no terreno concreto da história, de plasmar a consciência de toda a coletividade, unificando e criando as expectativas de conduta prováveis para os diferentes setores da vida social. Tal movimento de disseminação da "ideologia dominante" se realiza "através de vários canais, que são os meios pelos quais a classe dominante constrói sua influência ideal, (...) sua própria hegemonia".

A filosofia unificadora tem clivagens que facilitam sua adequação às necessidades instrumentais de preparação dos diversos estratos da sociedade. Assim, a escola técnica adentra os homens da produção, enquanto o liceu humanístico forma as classes dirigentes; a Igreja elabora um catecismo para as classes populares, reservando a teologia para os estratos cultivados; o manual do cabo e o treinamento dos oficiais desempenham idêntico papel. O sistema de educação diferencial - como outros encarregados da geração e transmissão da ideologia - mantém, contudo, o mesmo núcleo referencial de valores.

O senso comum representa, para Gramsci, a expressão factual de uma filosofia em estado bruto. Assinala que, nas formações

62) Gramsci, Materialismo Histórico e Materialismo Dialético, Civilização Brasileira, 1967 (as citações que se seguem estão no mesmo texto).

sociais do modo de produção capitalista, as contradições reais que lhe são próprias implicam, também, num movimento espontâneo das classes subalternas. O efeito desse movimento é o de descolar seu agir do seu pensar social. As classes subalternas persistem orientadas positivamente para o padrão organizado em torno do núcleo central de valores enquanto em sua prática social passam a desaprová-lo.

A ruptura entre o conceber e o agir implica, de um lado, a possibilidade - mas não a necessidade - de que uma nova "filosofia" unifique o agir discrepante; de outro, a postulação (também inscrita no âmbito do possível, mas já agora com avançado grau de intencionalidade) de que esse agir discrepante, uma vez unificado se constitua em alternativa eficaz à ordem existente.

Sob o capitalismo, a organização das classes subalternas em torno da "filosofia da práxis" se apresenta como alternativa historicamente viável. Não obstante, a insistência com que Gramsci procede ao isolamento do "momento supraestrutural" - a unificação "filosófica" das classes subalternas - distingue sua percepção acerca das transformações revolucionárias. A movimentação crítica das classes subalternas se converte em comportamento crítico a partir de dois elementos: a articulação de uma concepção de mundo que seja, ao mesmo tempo, "apaixonada" e rigorosamente científica e a explicitação de uma vontade organizada que eduque, unifique e dirija politicamente essas classes. (63)

A superação da ruptura entre o agir e o pensar, por parte das classes subalternas, estabelece um núcleo hegemônico antagônico ao das classes dominantes. Quanto mais extensa e profunda essa superação, mais passam a reconhecer o caráter de classe do senso comum em curso, bem como o apurado sistema de dominação que expressa. E na medida em que escapam do universo hegemônico dominante, na tentativa de implementar uma pauta própria de ação, mais a reprodução da ordem social perde previsibilidade, pois o cotidiano se esvazia da lógica que o estabiliza.

O futuro - o devir histórico - se inscreve na estrutura social apenas como possibilidade, donde a ação política torna-se decisiva, mormente num processo de transformação em que uma concepção do mundo pretende ser alternativa à prevalecente. A força

(63) Gramsci, Maquiavel, a Política e o Estado Moderno, GE, 1968.

de uma filosofia que se traduziu em senso comum funda a regularidade social, revelando o sentido impresso pela dominação de classe. Os valores realizam poder, na medida em que instalam a universalidade dos interesses particulares das classes dominantes. Por si só, as classes subalternas debater-se-iam entre o radicalismo e a passividade, se não recebessem "de fora" o instrumental crítico e o fundamento de uma nova ordem. O intelectual, um especialista na formulação de "valores" é o mediador desse processo, através do qual as classes subalternas rompem o consenso estabelecido pelas classes dominantes, apresentando-se diante delas como interlocutor "agressivo" e organizado.

É pois com o conceito de hegemonia que Gramsci introduz no marxismo a especificidades da problemática ideológico-política. Por hegemonia, entende a capacidade diretiva de uma classe social sobre o conjunto da vida social. (64) Na Questão Meridional sistematiza seu enfoque no tema do poder, a partir dos elementos de direção e domínio. Nos Cadernos, sua noção de hegemonia ultrapassa, porém, as repercussões estritamente relacionadas com a prática política, abrindo perspectiva para uma teoria da ideologia. Uma classe se torna hegemônica, monopolizando os meios de domínio e de direção da sociedade, quando mantém unidas forças sociais heterogêneas, mediante sua ação política, ideológica e cultural.

"A supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como direção intelectual e moral. Um grupo social domina os grupos adversários, tendendo a liquidá-los ou a submetê-los inclusive com a força armada, ao passo que dirige os grupos afins ou isolados. Um grupo social pode e deve ser dirigente antes de conquistar o poder governativo" (65).

O bloco histórico entra em crise quando, mantido o domínio, perde ou tem diminuída sua capacidade dirigente, ou seja, quando a classe dominante não sabe ou não pode mais apresentar como sendo da coletividade seus interesses particulares. Se, no Prefácio à Contribuição à Economia Política, Marx distinguiu a precisão com que poderiam ser tratadas as transformações do mundo material da fluidez da instância supraestrutural, Gramsci proporá os cânones da ciência para a análise dos valores, das instituições, das ideologias, bem como da incidência destes na política. Assim,

(64) Buzzi, La teoria politica de Antonio Gramsci, Fontanella, Barcelona, 1969.

(65) Gramsci, Il Risorgimento, Ed. Riuniti, Roma 1971.

resgatará, ademais, o tema da ordem para uma abordagem que se coloca em oposição aos supostos liberais. Consenso, legitimação, institucionalidade, termos cujo sentido se mantinha preso a idéia de conservação do status quo, passam a integrar um projeto de inversão das regras do jogo.

A lição transcende o(s) mestre(s). O postulado da obrigação política, quaisquer que sejam as justificativas ideológicas imaginadas para fundamentá-lo (e as práticas empregadas para implementá-lo), é recorrente, universal e indispensável. Vale, pois, o empenho em estudá-lo.

	Nº de páginas
183. TAUILÉ, José Ricardo. <u>Novos Padrões Tecnológicos, Competitividade Industrial e Bem Estar Social: Perspectivas Brasileiras.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 183).	47
184. LIMA, Fernando Carlos G.de Cerqueira; GOMES, Maria Célia. <u>Sistema Financeiro da Habitação: Limites de Expansão de um Sistema Especializado.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 184)	65
185. FERRAZ, João Carlos. <u>A Heterogeneidade Tecnológica da Indústria Brasileira: Perspectivas e Implicações para Política.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 185).	34
186. TIGRE, Paulo Bastos. <u>How Does Latin America Fit Into High Technology?.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 186)	16
187. RUSH, Howard J. <u>Manufacturing Strategies and Government Policies.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 187)	19
188. MAGALHÃES, Paulo; SILVEIRA, Caio Márcio L.P. da; MAGALHÃES, Maria Alice E. <u>Programas Governamentais de Autoconstrução no Brasil: Um Estudo Comparativo.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 188)	43
189. PENA, Maria Valéria Junho. <u>O Estado das Informações Sobre a Mulher no Brasil - uma avaliação.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 189)	49
190. TAVARES, Maria da Conceição. <u>A Política Econômica do Autoritarismo.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 190)	15
191. AZEREDO, Beatriz; OLIVEIRA, Pedro Jorge de. <u>Fontes de Recursos para o Orçamento da Seguridade Social.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão 191)	48
192. VIANNA, Maria Lúcia Teixeira Werneck. <u>O Postulado da Obrigação Política e Suas Justificativas Ideológicas na Teoria Clássica.</u> IEI/UFRJ, Rio de Janeiro, 1989. (Discussão, 192)	43