

JULIANA LEITE FERREIRA CABRAL

**A RE-SIGNIFICAÇÃO DA POLÍTICA:
UM DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT E OS MOVIMENTOS SOCIAIS**

CURITIBA

2007

JULIANA LEITE FERREIRA CABRAL

**A RE-SIGNIFICAÇÃO DA POLÍTICA:
UM DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT E OS MOVIMENTOS SOCIAIS**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Direito, Programa de Pós-graduação em Direito, Setor Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Katya Kozicki.

CURITIBA

2007

TERMO DE APROVAÇÃO

JULIANA LEITE FERREIRA CABRAL

**A RE-SIGNIFICAÇÃO DA POLÍTICA:
UM DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT E OS MOVIMENTOS SOCIAIS**

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná pela Comissão formada pelos professores:

Orientador:

Profa. Dr.^a Katya Kozicki
Presidente, UFPR

Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Sousa Filho
Membro, PUCPR

Prof.^a Dr.^a Vera Karam de Chueiri
Membro, UFPR

Curitiba, de de 2007.

*Aos meus pais, que me deram a vida, me colocaram no mundo e me ensinaram a acreditar em milagres.
Ao Rodrigo, Rafael e Beatriz, minha primeira pluralidade.
Amo muito vocês.*

SUMÁRIO

RESUMO	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – A FORMAÇÃO DA CULTURA POLÍTICA MODERNA: O MONOPÓLIO POLÍTICO ESTATAL E A DESPOLITIZAÇÃO DA SOCIEDADE	10
1.1 INDIVIDUALISMO FILOSÓFICO: A FICÇÃO DO INDIVÍDUO LIVRE E INDEPENDENTE COMO PRINCÍPIO E VALOR SUPREMOS DA MODERNIDADE.....	12
1.2 A CONSAGRAÇÃO DO “ <i>MODUS VIVENDI</i> ” BURGUEÊS E O NASCIMENTO DO CAPITALISMO	21
1.3 UMA TEORIA POLÍTICA PARA A SOCIEDADE BURGUESA: O SOBERANO EM THOMAS HOBBS E EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU	30
CAPÍTULO II – REPENSANDO A POLÍTICA COM HANNAH ARENDT: UMA CRÍTICA À CULTURA POLÍTICA MODERNA E A ESPERANÇA NA RE-POLITIZAÇÃO DA SOCIEDADE	43
2.1 O PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT E SEUS POSTULADOS	44
2.2 A ALIENAÇÃO DO MUNDO MODERNO.....	54
2.3 CRÍTICA À POLÍTICA MODERNA.....	58
2.4 O QUE É A POLÍTICA? PROCURANDO UM SENTIDO PARA A POLÍTICA EM HANNAH ARENDT.....	67
CAPÍTULO III – DEMOCRACIA PARTICIPATIVA: O RETORNO DA POLÍTICA?	74
3.1 A FORMAÇÃO DAS NAÇÕES LATINO-AMERICANAS E A HOMOGENEIZAÇÃO DOS POVOS	77
3.2 A EMERGÊNCIA DOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS LATINO-AMERICANOS.....	86
3.3 OS PROJETO POLÍTICO DE DEMOCRACIA PARTICIPATIVA VEICULADOS PELOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104

RESUMO

A presente dissertação resulta da reflexão e investigação acerca do significado e sentido da política. Com o objetivo de compreender a importância e o sentido assumido pela política na sociedade moderna, remontou-se ao período histórico que prepara o nascimento da modernidade e da visão de mundo que lhe é inerente. Verificou-se que na modernidade a liberdade e a vontade individual despontam como valores supremos, que orientam o modo de organização social e a produção do conhecimento. Na esteira dos valores individualistas criou-se o mito do contrato social, do Estado moderno e da democracia. À luz do pensamento de Hannah Arendt realizou-se a crítica à cultura política estatal. Constatou-se que para Arendt, o Estado moderno, ao tomar para si o monopólio do poder político e da força física, impede o agir político entre os homens e os submete ao isolamento e à impotência política. Ela sustenta que a ação só se faz possível em meio à pluralidade e que o sentido da política é a liberdade de não governar e não ser governado. Somente por meio da ação política, o homem se distingue dos demais e passa a participar da construção dos rumos da sua história. Dialogando com o pensamento de Arendt analisou-se o projeto político de democracia participativa veiculado pelos novos movimentos sociais latino-americanos. A literatura que se dedica ao estudo destes movimentos afirma que eles surgem a partir da descrença no modelo de sociedade moderna e, que ao lutarem pelo reconhecimento da sua identidade e diferença, reivindicam um novo modelo de sociedade e, sobretudo, uma nova forma de fazer política. Autores como Boaventura de Souza Santos enxergam nestes movimentos sociais uma “re-significação” do político. Ao final, do diálogo promovido entre a teoria dos novos movimentos sociais e o pensamento político de Hannah Arendt, foi possível demonstrar alguns pontos de contato acerca do significado e do sentido da política.

Palavras-chave: Individualismo; Hannah Arendt; Democracia participativa e Movimentos sociais.

ABSTRACT

The presented dissertation is a result of the reflection and investigation about the meaning and the sense of politics. In order to understand the purpose and the importance assumed by politics through modern society, this topic is related to the historical period that prepares to the origin of Modernity and of the world perspective inherent in this. It has been verified that in modern world, freedom and individual will are perceived as supreme importance that lead the way that the societies are organized as well as the production of knowledge is created. In the mat of the individualist values, a myth of social contract was created, as well as the idea of Modern States and democracy. Through the lights of Hannah Arendt thoughts, a critic is presented to the Governmental culture of creating politics. It has been seen that to Arendt, the modern State not only makes its own monopoly of the political power and the physical struggle, but also avoids the political act by the humanity submitting the people to the isolation and to leaving them powerless to participate of politics. She sustains that the acting only becomes reality when it considers the cultural pluralism and she affirms that the sense of politics is the freedom of neither governing nor being governed. Only by the action that a human is distinguished of the others and starts to participate of the historical paths built. Dialoguing with Arendt thoughts, the political project of participative democracy related to the social movements in Latin America is analyzed. The literature that focuses its studies on these movements states that they emerge by the absence of believes on the modern society model. Struggling for the recognition of the cultural identity and differences they require another model of society and, overall, another way of making politics. Authors as Boaventura de Souza Santos see in these social movements a new meaning of the politics. At the end of this dialogue between the social movements theory and the Hanna Arendt political thoughts, it is possible to demonstrate some of the points that connects the sense and the purpose of politics.

Key words: Individualism; Hannah Arendt; Participative democracy; Social movements.

INTRODUÇÃO

Em uma noite de sexta-feira, do gelado inverno curitibano, uma das salas do terceiro andar do prédio da Faculdade de Direito da UFPR encontrava-se lotada. Eram estudantes da graduação e da pós-graduação de direito desejosos em conhecer a história de episódios ocorridos antes mesmo que a maioria deles, ali presentes, tivesse nascido: o governo de Salvador Allende e o golpe militar que ocorreu no Chile na década de 1970. Foram três sextas-feiras em que se exibiu o documentário “*La Batalla de Chile*”, do cineasta chileno Patricio Guzmán.

Neste filme os estudantes puderam assistir a um testemunho de mais um governo latino-americano que, democraticamente eleito pelo povo na década de 1970, foi derrubado por um golpe militar. Um cinegrafista conseguiu, a custo da própria vida, registrar os momentos mais tensos do fatídico dia 11 de setembro de 1973. Neste instante, militares de extrema direita, com apoio e financiamento dos Estados Unidos, invadiam o Palacio de la Moneda em Santiago para derrubar e matar o Presidente da República eleito em 1970. Esse dia marcou o início de uma das mais duras e sangrentas ditaduras da América Latina.

“*La Batalla de Chile*”, entretanto, não narra apenas momentos históricos. Não conta, apenas, a vida de personagens como Salvador Allende e Augusto Pinochet. Antes, mostra o sonho, a ação e a luta de um povo pela construção de uma sociedade mais igual, mais livre e solidária.

Algumas cenas trazem como os trabalhadores chilenos ***agiam e debatiam*** as questões políticas que afetavam o país. O povo, nas ruas, promovia passeatas em defesa do governo, manifestava-se a favor da educação e da saúde pública. Os trabalhadores, reunidos em assembléias, discutiam os rumos a serem dados às mineradoras chilenas. Arquitetavam planos para pôr em prática um novo projeto de sociedade.

Essas imagens, do *agir* e do *discursar* político, transmitiram aos estudantes sensações que lhes eram bastante raras, ou até mesmo desconhecidas. Fizeram com que eles, ao incorporarem os personagens em cena, pudessem entender qual é a sensação de ser um agente construtor e transformador da história. Perceberam como é possível que o povo participe, efetivamente, da construção do projeto político de um país, que é possível que a atividade política se faça também nas ruas e nos bairros, fora dos muros estatais.

Terminada a “*sessão de cinema*”, cada estudante retornou à sua respectiva casa, às suas preocupações com a empregabilidade, com a segurança e com o alto custo de vida. Voltaram às suas relações interpessoais frias e virtuais. Aos seus diálogos privados no MSN.

Porém, algumas sementes de inquietação foram plantadas nesse dia. A autora desta dissertação, por exemplo, que também se encontrava em meio àqueles estudantes, começou a se questionar a respeito do verdadeiro potencial democrático da cultura política hegemônica. Interrogou-se acerca dos motivos pelos quais a sociedade contemporânea se mostra tão apática e passiva diante dos assuntos políticos.

Movida por essas inquietações a autora iniciou a pesquisa que deu origem a esta dissertação. Iniciou o estudo com a teoria da democracia, queria compreender este paradoxo como as sociedades contemporâneas que vivem sob um regime democrático, em regra, não participam, não intervêm nas discussões sobre os rumos a serem dados a coisa pública.

Ao estudar a teoria democrática contemporânea, deparou-se com um diagnóstico unânime entre os autores: a democracia representativa enfrenta hoje a sua mais grave crise desde que despontou no imaginário moderno como modelo político ideal. Estes pensadores apontam inúmeros sinais de que as pessoas, em geral, desacreditam, cada vez mais, na eficácia dos mecanismos modernos de participação e representação. Destacam o baixo índice de afluência eleitoral¹; a

¹ Sobre os índices de abstenção eleitoral, conferir o Relatório do Desenvolvimento Humano de 2002 elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD (PNUD, Relatório do Desenvolvimento Humano de 2002. Mensagem, Lisboa).

apatia política; o desinteresse pelas questões coletivas²; a desmoralização da política e dos políticos³; a desconfiança em relação ao sistema partidário, a infidelidade partidária, a diminuição do número de filiações partidárias⁴ e os crescentes protestos contra a nova ordem globalizada.

A descrença nos mecanismos de representação política levou os estudiosos a falar em uma verdadeira “*crise de representatividade*”. Segundo esses estudiosos, há uma desconfiança da sociedade em relação aos atores políticos tradicionais⁵, pois estes não têm se mostrado eficazes na intermediação dos interesses sociais junto ao Estado. Esta crise acaba por afetar os partidos⁶; os métodos de escolha dos representantes políticos e até mesmo o próprio vínculo de

² SADER, Emir. *Para outras democracias*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002, p. 653. BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. (trad: Marcus Penchel) Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, p. 21.

³ SÁNCHEZ, Enrique Venegas. *Movimientos sociales y nuevas estrategias de poder civil en la era de la globalización*. In: GÓMEZ, Julio Alguacil (ed.). *Ciudadanía, ciudadanos y democracia participativa*. Fundación César, Manrique, Madrid, p.109.

⁴ PNUD, ob. cit., SÁNCHEZ, Enrique Venegas. ob. cit., p.109.

⁵ Os partidos políticos já desempenharam um importante papel na luta contra o autoritarismo político, sobretudo nos períodos de ditadura. Hoje, no entanto, encontram-se bastante desacreditados e até mesmo desmoralizados perante a opinião pública. Os diferentes segmentos da sociedade não mais reconhecem neles um porta-voz de seus interesses. Para manter sua competitividade eleitoral, os partidos foram, cada vez mais, se profissionalizando e ao se burocratizar acabaram por se distanciar dos interesses da sociedade. Discursos e programas pausterizados, campanhas eleitorais milionárias e conchavos políticos motivados, em regra, por interesses pessoais e particulares, demonstram a despreocupação dos partidos em interceder como interlocutor da sociedade. Neste sentido: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNDU). *La democracia en la América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, 2.ª ed. Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2004, p. 27) Na mesma linha: VILLEGAS, Mauricio García. *Los límites de la democracia participativa*. In LONDOÑO. Juan Fernando. Sociedad Civil, Control Social y Democracia Participativa. Bogotá, Fescol, 1997; p. 40. Segundo Evelina DAGNINO; Alberto J OLVERA e Aldo PANFICHI “*As regras do sistema político condicionam os partidos, mesmo os mais inovadores*”. DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J e PANFICHI, Aldo. ob. cit., p.7. Sobre a lógica mercantilista que permeia a competição eleitoral e as cifras milionárias das campanhas presidenciais nos Estados Unidos, conferir PNUD, Relatório do Desenvolvimento Humano de 2002, p. 5 e SADER, Emir ob. cit., p. 655.

⁶ Os partidos políticos aparecem na modernidade como a mola propulsora do sistema representativo. A partir deles os diferentes setores da sociedade buscam intermediar seus interesses junto ao Estado. Cada partido apresenta em seus programas o projeto político e o modelo de sociedade que pretende construir. No período de eleições a população é chamada a escolher, entre os distintos projetos, qual deles melhor representa os seus interesses. (DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J e PANFICHI, Aldo. ob. cit., p. 36).

representatividade entre governantes e governados não se mostram eficazes na intermediação dos interesses da sociedade junto ao Estado. Segundo Boaventura de Sousa Santos, os eleitores se sentem “*cada vez menos representados por aqueles que elegeram*”⁷.

Concomitantemente à crise de representatividade, ocorre uma crescente deslegitimação da autoridade do Estado. As pessoas cada vez menos identificam o poder estatal como um instrumento da vontade popular.⁸ A sociedade contemporânea percebe esta instituição como um espaço elitista⁹ em que se defendem interesses privados e econômicos.¹⁰

O quadro de insatisfação política vem se agravando¹¹ desde a década de 1980 em razão do recrudescimento do processo de globalização econômica.¹² Isto

⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Democratizar a democracia: os caminhos da Democracia Participativa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002. p. 42.

⁸ Segundo dados constantes do Inquérito realizado pela Gallup International em 1999, um em cada dez cidadãos acreditava que “*seu governo correspondia à vontade do povo*” PNUD, ob. cit., p. 7.

⁹ Contesta-se também a eficácia social da democracia representativa. No período de transição democrática, o maior argumento a favor deste regime era de que ele promoveria um maior desenvolvimento social e uma redução das desigualdades sociais. No entanto, após mais de vinte anos de democracia nos países latino-americanos não houve melhoras nestes setores e estes países mantêm suas profundas desigualdades e altos níveis de pobreza Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNDU). *La democracia en la América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, 2.^a ed. Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2004, p. 3.

¹⁰ Para a maior parte da população o Estado aparece em suas vidas apenas como instrumento de repressão penal. Segundo Jaime Pastor VERDÚ: “*Se produce así un retorno a la restricción de la democracia y de las libertades y derechos básicos, al servicio de una concepción de la “política” crecientemente schmittiana, basada en el antagonismo amigo-enemigo y en la difícil distinción entre “ guerra como estado” y guerra como acción”, tanto frente a los “enemigos” externos como a los internos (...) sentando así las bases para un peligroso transito de los Estados de derecho a los Estados penalistas*”. VERDÚ, Jaime Pastor, ob. cit., p. 93.

¹¹ VERDÚ, Jaime Pastor, ob. cit, p. 93 e HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multitud: Guerra y Democracia en la era del Imperio*. Debate, Buenos Aires, 2004, p. 274.

¹² Ressalte-se que, apesar de a internacionalização da economia ocorrer desde a década de 1960, o termo globalização se refere a um processo novo que se inicia na década de 1980 e se caracteriza pelo estreitamento das relações internacionais via a eliminação de obstáculos nacionais que impeçam o livre desenvolvimento da economia mundial. Nesse sentido LEVY, Brigitte Integración Hemisférica y Buen Gobierno Global de In: Philippe de Lombaerde (ed.), *Integración económica y convergencia económica en las Americas*, UNAL-GREI, 2002.

porque o fenômeno da globalização interfere diretamente na configuração política dos Estados. Seu principal efeito é a relativização da soberania nacional e o desmantelamento dos Estados sociais.

Hardt e Negri explicam que o projeto de globalização tem por objetivo a completa quebra das barreiras comerciais. No entanto, aduzem estes autores, este projeto só se faz viável se acompanhado de uma globalização do poder político¹³. A fim de implementar as medidas necessárias à globalização do capital, unem-se numa rede de poder, grandes potências nacionais, corporações multinacionais e transnacionais e instituições reguladoras supranacionais. Esta rede passa a gerenciar e a constituir¹⁴ a nova ordem global. Assim, muitas questões que antes eram consideradas de interesse nacional, hoje se encontram condicionadas à vontade política de entidades destituídas de qualquer representatividade popular¹⁵. Submetendo-se ao poder destas entidades, pouca margem de discricionariedade resta aos governos nacionais no tocante às políticas macroeconômicas e às de promoção de direitos sociais.

¹³ O processo de globalização, como bem ressaltam HARDT e NEGRI, não se restringe à simples internacionalização do capital. Para os autores, trata-se de fenômeno complexo, uma nova fase do capitalismo cuja pretensão é *"unir poder econômico e poder político, para materializar, em outras palavras, uma ordem convenientemente capitalista"* HARDT, Michael e NEGRI, Antônio. *Império*. Tradução Berilo Vargas, Rio de Janeiro, Record, 2001 ob. cit., p. 26.

¹⁴ Como bem explicam os autores de "Império", o poder constituinte dessa rede somente pode ser compreendido em termos biopolíticos. Segundo esses autores, as empresas transnacionais *"estruturam e articulam territórios e populações. Tendem a fazer dos Estados-nação meramente instrumentos de registro do fluxo de mercadorias, dinheiro e populações que põem em movimento. As corporações transnacionais distribuem diretamente a força de trabalho pelos mercados, alocam recursos funcionalmente e organizam hierarquicamente os diversos setores mundiais de produção. O complexo aparelho que seleciona investimentos e dirige manobras financeiras e monetárias determina uma nova geografia do mercado mundial, ou com efeito a nova estruturação biopolítica do mundo."* As instituições internacionais, por outro lado, acabam por moldar a atuação interna dos Estados ao impor políticas neoliberais, como condição para a concessão de empréstimos. As grandes potências, como os Estados Unidos, se colocam como instância política suprema deste processo. HARDT, Michael e NEGRI, Antônio. ob. cit., p. 50.

¹⁵ VERDÚ, Jaime Pastor, ob. cit., p. 92. Neste sentido Enrique Venegas Sanches: *"Uno de los efectos de la desregulación y la liberalización de los mercados, consustancial a la globalización, ha sido la pérdida de control social y político sobre un sistema de decisión globalizado que actúa en un mundo globalizado. Esto ha llevado a reforzar la percepción ciudadana de que la mayoría de las decisiones que afectan a su vida cotidiana se toman en marcos institucionales que están más allá de las fronteras del país en que viven."* SÁNCHEZ, Enrique Venegas. ob. cit., p. 108.

O quadro político esboçado é visto por muitos teóricos como sinal do esgotamento da cultura política moderna, fundada no monopólio político estatal. António Manuel Hespanha, por exemplo, sustenta o colapso deste modelo político estatal:

Para os que assistem à dissolução das formas estabelecidas do exercício do poder dito oficial, seja na ordem interna, seja na ordem internacional, falar de crise é seguramente um eufemismo. Debaixo dos nossos olhos, a instituição Estado, tal como tinha sido construída pela teoria liberal, dissolve-se e desaparece. E, com ela, uma série de modelos exemplares de viver a política ou de ter contacto com o poder (o sufrágio, os partidos, a lei, a justiça oficial).¹⁶

Partindo, portanto, da premissa de que a cultura política moderna encontra-se afundada em profunda crise, foram traçados dois objetivos centrais para esta dissertação. O primeiro deles é analisar de maneira crítica a cultura política moderna a fim de compreender como e por que ela impede uma verdadeira participação do povo na discussão sobre os assuntos coletivos e por que acaba por afastar a sociedade das atividades políticas. E o segundo consiste em examinar, especulando o advento de uma nova cultura política participativa e descentralizada, o fenômeno social dos novos movimentos sociais latino-americanos. Estes surgiram na América Latina na década de 1970 e, desde então, vêm se insurgindo quanto ao modo de se fazer política na modernidade, instaurando novas práticas políticas e dando novos significados ao que se entende como político.

A análise que se propõe nesta dissertação será alavancada pelo pensamento político da teórica Hannah Arendt. A escolha desta pensadora alemã se justifica pelo por dois motivos. Primeiramente, porque ela fornece importantes ferramentas para uma crítica contundente à cultura política moderna. Outra razão, ainda mais importante que a primeira, é que a sua análise corajosa e inovadora sobre a essência da política pode ser utilizada como fundamento filosófico para o apoderamento político de esferas públicas não-estatais.

¹⁶ HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Européia. Síntese de um milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 49.

A obra política de Arendt transcende às tradicionais linhas e escolas do pensamento político moderno.¹⁷ Ao examinar o fenômeno político, ela ultrapassa a tradição moderna que o identifica com a guerra e a violência praticadas pelo Estado. Em “*A Condição Humana*” ela abandona os conceitos de política criados na modernidade e conclui que a política exige a ação e o discurso realizados entre homens em relação aos interesses que lhes são comuns. Para Arendt, a política está ligada à condição humana da pluralidade.

Ela reconhece, no entanto, que na história da humanidade poucas e fugazes foram as experiências em que os homens procuraram resolver as questões da coletividade a partir da ação política. Verifica que nessas experiências o sentido da ação política era a liberdade.

Ao afirmar que o sentido da política é a liberdade, a autora não está se referindo à liberdade individualista imaginada pelos teóricos do liberalismo, mas sim à liberdade exercida no plano político “*entendida negativamente como o não ser dominado e o não dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais.*”¹⁸

Partindo dessa sua compreensão sobre a política, ela constata que na cultura política moderna não há espaço para o livre agir entre os homens, pois ao instituir o monopólio político do Estado, as atividades políticas extra-estatais foram deslegitimadas e os vínculos políticos entre os homens dissolvidos. Ela afirma que a política na modernidade perdeu a sua autonomia ao assumir o gerenciamento de uma sociedade voltada exclusivamente para o trabalho e para o desenvolvimento econômico. O Estado moderno, segundo esta autora, emerge com o fim exclusivo de garantir o livre desenvolvimento daquelas atividades. Para o bom cumprimento desta sua missão, arremata Arendt, lhe foram transferidos o monopólio do poder político e da força física.

¹⁷ “Pensadora controvertida, manteve-se sempre afastada das escolas acadêmicas, partidos políticos e linhas ideológicas. Daí decorre a relutância de alguns meios em aceitar sua obra, pois, como ela mesma dizia, de certa forma, eu não me enquado. (MOISÉS, Cláudia Perrone. Os cem anos de Hannah Arendt. Artigo publicado no jornal Valor Econômico, de 14 de outubro de 2006 <http://hannaharendt.incubadora.fapesp.br/portal/biografia/os-100-anos-de-hannah-arendt/> acesso 30.03.2007).

¹⁸ O que é política p. 48.

Portanto, para Arendt, o gérmen da dominação política moderna encontra-se no nascimento do Estado-Nação, pois sua emergência implica o fechamento dos espaços para o livre agir entre os homens. Ao homem moderno não é dado agir, mas sim comportar-se segundo normas técnicas que visam à maximização da produção e do trabalho. Instauram-se nas sociedades modernas massificadas o isolamento político entre os homens e a decorrente despolitização da sociedade.

Hannah Arendt não enxerga, dentro desse modelo político centralizador, saídas para que as pessoas possam intervir no rumo da história¹⁹. Acredita que “*a salvação só poderá acontecer por meio de uma espécie de milagre*”²⁰, a partir do novo, do inusitado, que somente se faz possível no momento em que os homens passem a agir politicamente.

Acreditando-se no milagre da re-politização da sociedade, far-se-á uma análise dos efeitos que, segundo os teóricos que os estudam, os novos movimentos sociais vêm gerando na formação de uma nova cultura política. A literatura que estuda os novos movimentos sociais tem enxergado nestes sujeitos coletivos uma reivindicação por uma cultura política mais participativa.

Esses movimentos sociais, a fim de reivindicar seus direitos, reconstituem laços comunitários que antes se encontravam desfeitos, criando novos espaços públicos de discussão e ação política. Por esse motivo, autores como Boaventura de Souza Santos, Leonardo Avritzer²¹, Evelina Dagnino, Alberto J. Olvera, Aldo Panfichi²², vêm reconhecendo na prática desses movimentos uma verdadeira re-significação da política.

¹⁹ Se partirmos da lógica inerente a esses fatores e supusermos que nada mais do conhecido por nós determina e determinará o curso do mundo, então podemos dizer que uma mudança para a salvação só poderá acontecer por meio de uma espécie de milagre. O que é política p. 41.

²⁰ ARENDT, Hannah. *O que é política*. 5.ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004, p. 41.

²¹ SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. ob. cit., p. 50.

²² DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J e PANFICHI, Aldo. *Para uma outra leitura da disputa pela construção democrática na América Latina*. In: DAGNINO, Evelina et. al. (organizadores) *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra; Campinas, SP, Unicamp, 2006.

O caminho a ser percorrido nesta dissertação começa pela reconstrução histórica da cultura política moderna, passa pelo estudo da obra política de Hannah Arendt e termina com o estudo da teoria dos novos movimentos sociais e com a análise dos efeitos de suas ações sobre a cultura política hegemônica.

No primeiro capítulo realiza-se a reconstrução histórica da cultura política moderna. Este aporte histórico desvela a concepção de mundo e as correntes teóricas sobre as quais a democracia moderna se fundamenta. A revelação das idéias que acabam por moldar esta cultura política permite compreender que a atomização e a despolitização da sociedade moderna, decorrentes do monopólio político estatal, vêm a atender aos interesses da economia capitalista então emergente.

No segundo capítulo, é feita a exposição da obra política de Hannah Arendt. Analisam-se as premissas que acompanham o seu pensamento e a crítica que ela faz à política moderna para, ao final, explicar qual o significado que a política assume no seu pensamento e qual o sentido da política hoje.

O terceiro capítulo aprofunda a análise dos novos movimentos sociais latino-americanos como agentes que desafiam a cultura política centralizadora ao instaurar novas formas e espaços de fazer política. A análise destes movimentos revelará que, ao se mobilizarem, eles reinstauram o agir e o discursar entre seus pares e repolitizam a sociedade. Percebe-se que suas ações em muito se aproximam daquilo que Hannah Arendt denomina como essência da política.

CAPÍTULO I

A FORMAÇÃO DA CULTURA POLÍTICA MODERNA: O MONOPÓLIO POLÍTICO ESTATAL E A DESPOLITIZAÇÃO DA SOCIEDADE

A intenção deste primeiro capítulo é realizar a reconstrução histórica da cultura política moderna a fim de demonstrar como a sua formação se fez acompanhar de um processo de despolitização da sociedade e de quebra dos vínculos comunitários.

O método historiográfico²³ possibilita desnudar as concepções de mundo e construções teóricas sobre as quais se funda esta cultura política. Assim, será possível compreender os vínculos existentes entre a formação desta cultura e a estruturação de uma organização social capitalista, voltada ao desenvolvimento da economia.

A contextualização histórica do seu nascimento desmistifica sua universalidade e evidencia que ela: a) possui um caráter eminentemente histórico²⁴; b) surge numa sociedade que tem o indivíduo e a sua liberdade como princípio e valor; c) responde aos interesses e às necessidades históricas de desenvolvimento de uma ordem social capitalista.

²³ Segundo Paolo Grossi, ao historiador do direito incumbe investigar criticamente a história “revelando como complexo o que na sua visão unilinear poderia parecer simples, rompendo as suas convicções acríticas, relativizando certezas consideradas absolutas, insinuando dúvidas sobre lugares comuns recebidos sem uma adequada confirmação cultural.” (GROSSI, Paolo. ob. cit., p. 11).

²⁴ “Nos livros-textos de filosofia política, a democracia é costumeiramente apresentada como um tipo de regime político justaposto a outros tipos de regime. Vista por esse ângulo tipológico, a democracia surge como uma categoria universal ou idéia transtemporal, como uma modalidade particular do que Claude Lefort chama de mise-em scène (encenação) da política. O que essa visão negligencia é a dimensão experiencial da democracia, o fato de ser inerente a lutas e agonias concreto-temporais. Contrariamente ao que podem sugerir os livros textos, a democracia não é apenas uma opção de regime dentre outras igualmente disponíveis em todos só momentos e lugares, mas mais propriamente constitui uma resposta a desafios e aspirações históricos.” (DALLMARY, Fred. Para além da democracia fugidia In: SOUZA, Jessé de. Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea (org. Jessé de Souza). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 14).

A democracia liberal, que coroa e legitima o poder político do Estado, não guarda similitude, nem continuidade, com a concepção democrática dos gregos da antiguidade. Também não se aproxima de qualquer outra experiência política realizada antes do período moderno. Encontra-se delimitada no tempo e no espaço. Nasce e se desenvolve na Europa juntamente com o advento da Modernidade²⁵. Surge como o artefato político de uma sociedade de indivíduos auto-suficientes, independentes e desprendidos de qualquer elo com a coletividade. Por esse motivo não há como compreender o regime político moderno descolado dos valores que o constituem.²⁶

Portanto, constitui objetivo deste primeiro capítulo alavancar a reflexão crítica²⁷ sobre a cultura política dominante na modernidade por meio da contextualização temporal do seu nascimento e da revelação do conjunto de idéias e interesses que lhe subjaz. Entende-se que somente a partir deste exercício “*genealógico*”²⁸, podem-se visualizar as limitações e os paradoxos a ela inerentes.

²⁵ Sob influência do pensamento de Boaventura de Souza Santos, para os fins deste trabalho, entende-se a Modernidade como paradigma sociocultural que se desenvolve desde a crise do sistema feudal e que tem como eixo de rotação o indivíduo e por último escopo a plena realização da liberdade individual. (SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora, 2000).

²⁶ Visto do ângulo da modernidade, o desenvolvimento da democracia compreende mais que uma mera substituição de um tipo de governo por outro, da monarquia ou do absolutismo real pelo governo popular; a julgar, segundo as palavras de Foucault, na “decapitação do rei” e na entronização final do povo parece estar em jogo mais que uma transição linear como essa. O que parece é que o conto da democracia moderna está enredado em – e até mesmo faz parte de – uma história maior, a qual traz em si implicações filosófico-metafísicas ou mesmo existenciais. Para colocar de outra forma: a história da transferência de poder – do rei e da aristocracia para o povo – está inserida, na era moderna, em uma história de diversas visões de mundo, de épocas de auto-conhecimento humano (ou nos termos de Heidegger: épocas de “manifestação do ser”).

²⁷ Sobre a dificuldade de exercer de maneira crítica a reflexão sobre o direito moderno Michel Villey em sua obra “A formação do pensamento jurídico moderno” assim se pronuncia: “presentemente somos escravos de outro sistema de pensamento: estamos instalados no sistema do pensamento jurídico moderno. A formação que recebemos, as pressões de nosso meio, nossos hábitos, nele nos aprisionam e não é sem esforço que saímos dele. Teríamos primeiro que sacudir essa massa de preconceitos, reconhecer de imediato o adversário – ou sejam fazer a crítica do pensamento jurídico moderno, desarmar suas causas, fazer a história de sua formação.” (VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 426).

²⁸ Michel Foucault chama de genealogia “o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”. (FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 13).

Neste capítulo serão priorizados, portanto: a) o estudo do individualismo que permeia a democracia representativa; b) os acontecimentos históricos que antecedem o surgimento do pensamento político moderno, c) as teorias políticas de Thomas Hobbes e Jean Jacques Rousseau que tiveram influência sobre a formação da cultura política moderna.

1.1 INDIVIDUALISMO FILOSÓFICO: A FICÇÃO DO INDIVÍDUO LIVRE E INDEPENDENTE COMO PRINCÍPIO E VALOR SUPREMOS DA MODERNIDADE

Zigmunt Bauman, em sua obra *“Em busca da política”*, instiga o leitor a pensar sobre os motivos que levaram o homem moderno a uma profunda apatia e indiferença política. Para ele, é um paradoxo o fato de o homem moderno prezar tanto pela liberdade individual e ao mesmo tempo padecer de tamanha impotência política.

Buscando encontrar a razão desta *“ilogicidade”* o autor elabora um excelente diagnóstico acerca dos medos e das angústias que afligem a sociedade moderna. Para ele, *“o mais sinistro e doloroso dos problemas contemporâneos pode ser melhor entendido sob a rubrica *Unsicherheit*²⁹”*. Esta palavra alemã sintetiza, segundo Bauman, como nenhuma outra em outro idioma, o sentimento de incerteza, insegurança e de falta de garantia que assolam as sociedades de hoje.

No entanto, em que pese a insegurança ser coletiva, inexistem ações unificadas para o enfrentamento do problema. Poucos são os espaços públicos onde questões supra-individuais são discutidas. Em raros e fugazes momentos questões pessoais transformam-se em causas comuns³⁰.

²⁹ BAUMAN, Zygmunt. *“Em busca da política”*. (trad: Marcus Penchel) Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2000, p. 13.

³⁰ O autor cita como exemplo de reuniões coletivas “fugazes” as campanhas de caridade, a lutas contra “inimigos públicos recém descobertos” ou em reuniões de luta contra a gordura, promovidas pelos Vigilantes do Peso e algumas situações que envolvem grande comoção pública, como é o caso de uma vitória na Copa do Mundo. (BAUMAN, Zygmunt. ob. cit., p.17-54).

Sem estes espaços de discussão e participação coletiva, resta aos indivíduos amainar suas próprias inseguranças, pois não encontram mais respaldo nas figuras coletivas que antes lhe confortavam, como a família, a nação e o Estado.

Bauman tributa esse quadro de insegurança à ambição moderna de se buscar incessantemente a liberdade individual. Para ele, a repulsa do homem a qualquer limitação do seu livre arbítrio o afastou dos compromissos coletivos e esvaziou, por completo, a noção de solidariedade interpessoal. Em nome da tão almejada autonomia, afirma, o homem sacrificou a segurança que a vida em comunidade lhe proporcionava.

Ao reconhecer a relação direta entre o aumento da liberdade individual e o da impotência coletiva, sentencia: o individualismo que impera em nossa sociedade está *“fadado a produzir doenças iatrogênicas dos tipos mais sinistros e atrozés (destacando-se a pobreza em massa, a superficialidade social e o medo ambiente)”*³¹.

As reflexões filosóficas de Bauman revelam-se cruciais à compreensão do modelo político moderno. Com incomparável talento, ele consegue demonstrar, mediante análise da sociedade contemporânea, a inter-relação existente entre a maneira que uma sociedade concebe o mundo e a forma que ele se organiza politicamente.

A visão de mundo moderna caracteriza-se pela valorização do indivíduo livre e autônomo. E em que pese esta cosmovisão não passe de uma idealização, de uma elucubração intelectual acerca da relação entre o homem o mundo, esta visão tem o poder de interferir diretamente no modo em que são construídas as relações humanas com a natureza, com Deus, com os outros homens e consigo mesmo.

Assim, tendo em vista que a democracia moderna se constrói na esteira de um meta-relato individualista, mostra-se necessário compreender o que significa pensar

³¹ BAUMAN, Zygmunt. ob. cit., p.10.

o mundo pelo prisma do indivíduo, para que se possa, num segundo momento, verificar os reflexos desta visão sobre o modo de exercer a política na modernidade.

A respeito da influência da visão de mundo sobre a cultura política de uma sociedade, vale à pena trazer à colação as palavras de Michel Villey acerca do caráter constitutivo de um sistema filosófico:

(...) toda filosofia é tentacular (...) Quando se impõe uma certa linguagem, uma certa maneira de ver o mundo, de separá-lo em elementos e de raciocinar sobre esses elementos, o espírito de sistema obriga a ver todo o universo sob esta visão.³²

Mas o que se quer dizer quando se afirma que a visão de mundo moderna se encontra pautada no individualismo? Pierre Biernbaum e Jean Leca, organizadores do livro *Sur l'Individualisme*, ao apresentarem os artigos reunidos naquela obra, referem-se ao individualismo como um fantasma que periodicamente assombra os pensadores contemporâneos. Como todo fantasma, comparam os autores, o individualismo possui contornos indeterminados, goza de força evocativa e de múltiplos atributos. Não basta exorcizá-lo para que ele desapareça, *“il vaut donc peut être mieux “y aller voir” et de pres”*³³.

Primeiramente há que se dizer que se trata de expressão equívoca³⁴ que foi assumindo matizes diferenciados conforme dela foram se apropriando as diversas áreas do conhecimento. Seu significado poderá divergir no plano científico, bem como no ideológico-político. Logo para que se possa desmistificar este fantasma se faz oportuno, na trilha de Biernbaum e Leca, distinguir as três perspectivas em que a expressão individualismo pode ser utilizada: a) como

³² VILLEY, Michel. Filosofia do direito: definições e fins do direito, São Paulo, Atlas, 1977, p.115.

³³ “Talvez fosse melhor “ir vê-lo” e o ver de perto” BIRNBAUM, Pierre e LECA, Jean. *Sur l'Individualisme: Théories et Méthodes*. Paris. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p.15. **Todas as traduções de notas e comentários presentes neste trabalho são traduções livres, realizadas pela autora.**

³⁴ LAURENT, Alain. *Histoire de l'individualisme*. PUF, Paris 1993, p. 3 e 9.

elemento constituinte de instituições e sociedades; b) como doutrina de legitimação das instituições sociais; c) como processo metodológico³⁵.

Na primeira espécie, explicam os autores, o individualismo se reveste de caráter eminentemente descritivo. A expressão serve para caracterizar determinado objeto, sociedade ou organização que se encontra alicerçada sobre a figura do indivíduo. Nesse sentido se pode falar, por exemplo, em um individualismo sociológico para descrever determinada cultura que tem como princípio o indivíduo. E em individualismo jurídico para caracterizar determinado sistema de normas edificado na idéia de direitos individuais.

Já o individualismo ético ou filosófico, para esses autores, refere-se ao conjunto de idéias que justifica, mediante valores individualistas, a existência das instituições e normas.

Por último, o individualismo metodológico refere-se ao método utilizado para explicar determinada realidade social. Este se identifica pela pretensão de definir fenômenos coletivos e individuais a partir do individual. Aqui, como se extrai dos ensinamentos de Biernbaum e Leca, o individualismo está no sujeito e não no objeto *cognoscendi*.

Ressalvadas as premissas apresentadas por Biernbaum e Leca, de que o individualismo pode ser utilizado para significar diferentes idéias, alinha-se nesta dissertação ao pensamento de Louis Dumont que afirma a necessidade de se ultrapassar “*a distinção que separa uma especialidade da “ciência social”, a*

³⁵ Não obstante esses autores insistam em compartimentar o individualismo nessas três perspectivas, reconhecem, apoiados nos ensinamentos de Louis Dumont, a existência de uma interconexão entre eles: “L’on peut donc tenir comme règle de méthode une séparation logique entre les individualismes descriptifs, justificatifs et explicatifs. Cela n’empêche pas de triter ces deux ou trois problèmes de façon connexes. Mas ressalvam “mêler sans précaution caractérisation, légitimation et explication peut avoir d’encombrants effets”. “Pode-se, então, ter, como regra de método, uma separação lógica entre os individualismos descritivos, justificativos e explicativos. Tal separação não impede que se trate esses dois ou três problemas de forma conexa”. “misturar sem precaução, caracterização, legitimidade e explicação pode ter conseqüências desastrosas.” (BIRNBAUM, Pierre e LECA, Jean. ob. cit, p. 17).

*antropologia social, de um estudo que deriva da “história das idéias”, ou da história intelectual de nossa civilização moderna*³⁶

Para Alain Laurent, o individualismo se caracteriza por explicar a sociedade de maneira atomizada como se ela fosse composta apenas por seres individuais independentes de qualquer vínculo com grupos sociais:

“repose avant tout sur la conviction que l’humanité est composée non pas d’abord d’ensembles sociaux (nations, classes ...) mais d’individus: d’êtres vivants indivisibles et irréductibles les uns aux autres, seuls à ressentir, agir et penser réellement.”³⁷

O individualismo, portanto, para os fins deste trabalho, assume os contornos de uma filosofia geral que governa a Modernidade. Refere-se ao “conjunto de idéias e valores”³⁸ que caracteriza este período histórico e que, como tal, molda as relações interindividuais, a sociedade e as instituições políticas³⁹.

Nesse sentido reside a importância do individualismo para a compreensão e reflexão da democracia moderna, pois tendo nascido no berço do individualismo ela não teria como escapar deste elemento fundante que é o indivíduo.

O individualismo se caracteriza por, pela primeira vez na história da humanidade, lançar o indivíduo como “princípio e enquanto valor”⁴⁰. Trata-se da consagração de um “ser isolado e encerrado em si mesmo”⁴¹ apartado de qualquer entidade coletiva ou transcendental, de um indivíduo autônomo concebido como a

³⁶ DUMONT, Louis. O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 11.

³⁷ “Fundamenta-se, antes de tudo, na convicção de que a humanidade é composta não por grupos sociais (nações, classes...) mas por indivíduos: seres vivos indivisíveis, irredutíveis uns dos outros, sós a sentir, agir e pensar de verdade.” LAURENT, Alain. ob. cit., p 4.

³⁸ DUMONT, Louis. ob. cit, p. 11.

³⁹ No paradigma individualista “o indivíduo, abstracto e igual” desponta como “modelo intelectual que iria presidir a toda a reflexão social durante, pelo menos, os dois últimos séculos” HESPANHA, António Manuel. ob. cit., p. 117.

⁴⁰ RENAUT, Alain. O indivíduo. Reflexão acerca da filosofia do sujeito. Tradução: Elena Gaidano. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004, p. 5.

⁴¹ VILLEY, Michel. ob. cit., p. 106.

única realidade existente ao redor da qual os demais elementos da natureza e da sociedade encontram seu fundamento e explicação. Assim como na física, os objetos são explicados a partir da sua menor unidade: o átomo, no individualismo o indivíduo, passa a ser encarado como a partícula em torno da qual se estruturam o tecido social, a política e o conhecimento. Segundo Alain Renaut, apesar de a noção de indivíduo existir desde o mundo antigo, ela desponta na Modernidade imbricada a uma concepção de liberdade completamente nova, inventada pelos pensadores modernos e completamente ignorada pelos pré-modernos.

A liberdade para o homem moderno, afirma Luis Augusto Sarmiento Cavalcanti de Gusmão, se contrapõe de forma radical à concepção que tinham os antigos sobre este termo. Enquanto os filósofos gregos da antiguidade entendiam que a liberdade só se exerce no campo político, na modernidade a liberdade é concebida como capacidade para se fazer o que bem entender:

O que se preza (...) antes de tudo, o que se tornou um bem supremo é a possibilidade de uma esfera de atuação exclusiva da individualidade humana – uma esfera no âmbito da qual essa individualidade possa, sem impedimentos sociais e políticos de qualquer espécie, realizar o que lhe apetecer. Nesse sentido, a liberdade entre os modernos pode ser percebida como a reivindicação de um direito à privacidade ao recolhimento pessoal, à indiferença, sobretudo, ante aquilo que se passa no âmbito da vida social e política. (...) a liberdade constitui um fim em si mesma, não implicando qualquer referência a outros valores, tais como a fraternidade, a justiça ou a igualdade social⁴²

Ressalte-se, no entanto, que os valores e princípios inerentes à visão de mundo individualista “*não existiram sempre nem apareceram de um dia para o outro*”⁴³. Muito pelo contrário, o individualismo passou por um longo período de gestação antes de lançar-se como paradigma regente da vida moderna. Ela nasce e se desenvolve como o resultado da interação de diversas linhas do pensamento pré-moderno.⁴⁴

⁴² DE GUSMÃO, Luís Augusto Sarmiento Cavalcanti. ob. cit., p. 44.

⁴³ DUMONT, Louis. ob. cit., p. 20.

⁴⁴ Sua racionalização como paradigma filosófico, cultural e epistemológico só se dará a partir do século XIX (LAURENT, Alain. Ob. cit., p. 11).

Assim, a fim de compreender a ruptura causada pelo individualismo na antiga forma de ver e viver o mundo, é fundamental reavivar algumas das correntes filosóficas que contribuíram com o seu nascimento.

Os historiadores da filosofia não divergem ao reconhecer no nominalismo do século XVI⁴⁵ o grande precursor do individualismo⁴⁶. Ao conferir existência ontológica aos seres particulares e negar a idéia dos universais⁴⁷, esta vertente do pensamento escolástico “*assinala o nascimento do Indivíduo na filosofia e no direito*”.⁴⁸

Sobre a Grécia antiga do século V a.C., pairava a idéia de que o mundo encontrava-se “*finalisticamente organizado*”. Aristóteles, o maior intérprete desta cosmovisão, sustentava que uma lei natural regia todo o movimento do Universo. Esta lei determinava a natureza de cada ser e as funções⁴⁹ específicas a serem desenvolvidas por ele em prol da harmonia do todo. Nesta visão sistêmica da vida, cada ser, cada elemento depende⁵⁰ e se interconecta aos demais. Nenhum ser goza de superioridade, pois “*o valor se encontra na sociedade como um todo*”⁵¹.

⁴⁵ Alguns autores identificam os primeiros sinais do individualismo na filosofia cristã. O cristianismo, explicam esses autores, refuta a idéia de uma ordem natural auto-regulada e nele se observa, pela primeira vez, um real processo de valorização do homem como ser independente, apartado dos laços sociais mundanos. O homem aparece como um “indivíduo fora do mundo”. Para a doutrina cristã, assevera Michel Villey, o indivíduo não se submete ao poderio do Estado e não se envolve com questões políticas, pois deveria dedicar sua vida à espiritualidade. Conclui o historiador francês que a vida extra-mundana dos cristãos resultou numa “força de dissolução da sociedade civil” (VILLEY, Michel, ob. cit., p. 107). No entanto, o individualismo cristão não chegou a eclodir na sociedade como filosofia dominante. Manteve-se latente durante séculos, mas, como observa Alain Laurent, contaminou o desenvolvimento da concepção holista. (LAURENT, Alain, ob. cit., p. 9).

⁴⁶ Nesse sentido: Louis DUMONT (DUMONT, Louis. ob. Cit.) e António Manuel HESPANHA (HESPANHA, António Manuel. ob.cit., p. 116) Michel Villey (VILLEY, Michel. A formação do pensamento jurídico moderno. São Paulo, Martins Fontes, 2005.), LAURENT, (LAURENT, Alain, ob. cit., p. 9).

⁴⁷ Segundo Louis DUMONT, universitas constitui um “corpo social como um todo em que os homens vivos nada mais são do que as partes” (DUMONT, Louis. ob. cit., p. 76).

⁴⁸ DUMONT, ob. cit., p. 79.

⁴⁹ Nesta divisão de “ordem natural” mulheres e escravos deveriam exercer suas funções no espaço privado. A eles incumbiam as tarefas relativas à manutenção das condições materiais da vida. Neste espaço estavam “privados” de qualquer liberdade. Somente os cidadãos, o homem político, que agia na pólis, eram considerados livres. Aristóteles encara, assim, o homem livre como “animal político” que assume relevância como ser que desempenha papéis no interior da pólis.

⁵⁰ Segundo Louis DUMONT, a pólis gozava de auto-suficiência, os seres individuais não (DUMONT, Louis. ob. cit., p. 39).

⁵¹ DUMONT, Louis. ob. cit. p. 37.

Na esteira do pensamento aristotélico, São Tomás de Aquino construiu durante o século XIII as bases da filosofia que governou o mundo medieval. Para ele, o mundo seguia uma ordem objetiva criada e ordenada por Deus, na qual o indivíduo assumia um papel de importância enquanto membro de uma coletividade⁵². Assim, ao contrário do que sucede no individualismo, a existência dos indivíduos e elementos do universo só tinha importância como estes faziam parte de um gênero ou espécie que predeterminavam seus compromissos com o equilíbrio do todo.

Assim, somente nos séculos XIII e XIV, com o advento do nominalismo é que a noção do indivíduo como ser único e autônomo, independente das amarras sociais passa a ser teoricamente elaborada.

O nominalismo corrente da escolástica, que tem como seus maiores expoentes os nomes de Duns Escoto e Guilherme de Ockham, nasceu no século XIII no seio do pensamento franciscano. Caracteriza-se pelo fato de ter alçado ideologicamente o nascimento do indivíduo ao centro do pensamento moderno.

Duns Escoto, devido à sua formação franciscana, utiliza-se dos princípios e ensinamentos do Evangelho para rebater a doutrina da ordem objetiva defendida por São Tomás de Aquino. Para o franciscano, Deus transcende qualquer ordem preexistente, pois em sua vontade está o poder que cria e modifica as leis da natureza independentemente de qualquer racionalidade. Enquanto São Tomás concebe a realidade individual atrelada às universalidades e a uma ordem racional, Duns Escoto defende que os indivíduos existem por si sós. Apesar de admitir a existência dos universais, Escoto defende um mundo formado por indivíduos, iguais e independentes de qualquer vínculo com o corpo social. Neste ponto, segundo Michel Villey, reside a maior contribuição do pensamento de Duns Escoto, qual seja, a “*libertação do indivíduo*”.⁵³

⁵² Para São Tomás, no plano religioso o indivíduo era tido como um “todo vivo” em relação direta com Deus. No plano mundano o indivíduo encontrava existência como elemento (substância primeira) de um corpo social (substância segunda). (DUMONT, Louis. ob. cit., p.75)

⁵³ VILLEY, Michel. ob. cit., p. 208 .

A filosofia moderna, no entanto, se inaugura com nominalismo de Guilherme de Ockham. Este consegue afastar-se, definitivamente, da tradição filosófica clássica⁵⁴, na medida em que nega a existência de uma ordem natural e refuta a realidade dos universais. Para Ockham, Deus criou um mundo de indivíduos livres, independentes de qualquer agrupamento. Para ele, só os indivíduos são dotados de realidade. Contrariando a herança aristotélico-tomista, sustentava que o universal era mero signo ou “nome” remetendo a ele apenas o que existe, ou seja, os indivíduos⁵⁵.

Assim, a razão humana se volta para conhecer o indivíduo e, a partir dele, descrever e explicar o mundo tal qual como Deus o criou. Não se coaduna mais, portanto, com a noção de natureza das coisas, com a crença em um direito natural e nega até mesmo a existência de uma natureza do homem.

Segundo o professor Michel Villey, a principal herança deixada pelos nominalistas diz respeito aos valores individualistas que marcam a sociedade moderna:

A educação nominalista tem por consequência restringir o catálogo de valores modernos aos interesses dos indivíduos – ou aos grupos concebidos ficticiamente à maneira dos indivíduos, considerados “pessoas morais”. Somente os indivíduos existem para o nominalismo. Os únicos valores a que se possa servir serão, em definitivo, o bem estar econômico ou moral dos indivíduos ou de grupos de pessoas morais, valores estes que são os fins da moral ou da economia política (...) No pensamento contemporâneo o direito deixou de existir como atividade autônoma, perseguindo um fim específico.⁵⁶

Na esteira desse pensamento vai se alicerçando o conjunto de idéias que impulsionou a libertação do homem moderno.

⁵⁴ VILLEY, Michel. ob. cit. p. 427.

⁵⁵ RENAUT, Alain. ob.cit. p. 05.

⁵⁶ VILLEY, Michel. ob. cit. p. 295.

1.2 A CONSAGRAÇÃO DO “*MODUS VIVENDI*” BURGUEÊS E O NASCIMENTO DO CAPITALISMO

Muito embora o nominalismo tenha lançado, já no século XIV, as sementes do paradigma individualista, este só vai atingir a sua completude após as revoluções burguesas do século XVIII. Antes disto o homem permanece preso às hierarquias e tradições do medievo.

A sociedade medieval⁵⁷, influenciada pela filosofia aristotélico-tomista, era concebida de forma orgânica, como um corpo em que cada parte, cada órgão realiza uma tarefa vital. Acreditava-se que este todo era orientado por Deus e que este, com vistas ao equilíbrio universal, havia predeterminado o dever de cada um e estabelecido as regras de coordenação entre os órgãos. O homem medieval só possui relevância como integrante de uma dada ordem social. Seus direitos e deveres, as atividades econômicas que deveria exercer e o soberano a quem devia obediência eram estabelecidos segundo o estamento em que nascia.

Essa realidade social vai perdurar por toda a Idade Média e somente a partir do século XV e XVI, com o nascimento de uma economia de mercado, com o movimento Renascentista e a Reforma Religiosa, começa a sofrer algumas fissuras.

O caminho percorrido pelo homem para sair da situação de dependência em que se encontrava no período medieval e angariar a liberdade não se fez sem grandes batalhas. Tudo isso em busca da liberdade de não se guiar a não ser pelas normas criadas pela sua própria vontade e racionalidade. Mas em que contexto surge esta ânsia por liberdade e como se desatam estes nós que prendem o homem à coletividade?

⁵⁷ Referindo-se ao mundo medieval, assim se manifesta Paolo Grossi: “É um mundo de formações sociais que se delineia perante nossos olhos, inacreditavelmente articulado e rebuscado, certamente pleno devido ao incessante gerar-se, integrar-se, estratificar-se das mais diferentes dimensões comunitárias, onde o indivíduo é uma abstração, já que pode ser concebido somente no interior da consolidada rede de relações oferecidas por aquela dimensão”. (GROSSI, Paolo. ob. cit., p. 30).

A nova concepção de mundo é fruto de um efervescer de condições históricas, sociais, culturais e econômicas. Sua hegemonia se consolida a partir do momento em que ela se mostra essencial ao desenvolvimento dos interesses da sociedade que vai se formando.

Durante os séculos XV e XVI a Europa atravessou um período de profundas transformações sociais. Em razão do alto crescimento populacional e da crise agrícola que afetou a Europa, o regime de produção feudal que respaldava a concepção organicista entrou em decadência. O êxodo rural dos camponeses em busca de melhores condições de vida fortaleceu os pequenos centros urbanos, revigorou o comércio e fez com que uma nova classe social se destacasse naquela sociedade eminentemente feudal: a burguesia.

Ocorre que a racionalidade e o *modus vivendi* que surgem nos burgos não se compatibilizam com a clausura da sociedade feudal. A concepção de mundo organicista que prevalecia na Idade Média representava um entrave ao desenvolvimento e fortalecimento de uma economia de mercado. Os comerciantes e habitantes dos burgos, por não possuírem terras, não tinham nenhum acesso ao poder político. Não eram aceitos nos meios intelectuais nem mesmo possuíam uma autonomia espiritual. Visando romper com este modelo estamental de sociedade que excluía por completo a classe burguesa tem início um movimento de valorização do homem como ser racional, livre, autônomo e independente de qualquer grupo social e até mesmo da Igreja.

Nesse clima de questionamento dos valores e das concepções do medievo, irrompe no século XIV o movimento cultural Renascentista. Este movimento se caracterizou por celebrar a racionalidade humana e a sua superioridade em relação a qualquer tipo de ordem natural transcendental. Inspirado na cultura helenística⁵⁸ dos séculos IV e III a.C., que entendia que somente a razão

⁵⁸ Michel Villey ao pronunciar-se sobre o estoicismo cita uma frase de Cícero que a seu ver revela a idéia estoicista sobre o direito: (...) Existe uma lei verdadeira, que é a reta razão, conforme a natureza, difundida nas consciências de todos os seres humanos, imutável, eterna: seus mandamentos impõem cumprir com o dever, suas proibições afastam do mal etc. Desprezavam a vida na pólis e cultuavam a vida particular, a moral e as regras de conduta. (VILLEY, Michel. ob. cit p. 69).

rege e ordena o universo, o Renascimento promoveu a oxigenação do pensamento humano, das artes e das ciências.

Assim, rejeitando as doutrinas escolásticas, o monopólio religioso do conhecimento, a sociedade estamental e o modo de produção feudal, o humanismo do século XVI ressuscita a “*natureza do homem*” inventada pelos helenos.

Um novo modo de vida começa, portanto, a se instaurar a partir do Renascimento: o burguês. Nele a liberdade do homem, a livre iniciativa e a auto-suficiência assumem valor fundamental. O homem se lança, com a ajuda da bússola, da imprensa e da técnica, a novas aventuras empreendedoras e intelectuais. É o tempo da unificação dos territórios, do surgimento dos Estados-Nação, das grandes navegações, da “descoberta” da América, do burilamento intelectual e cultural do homem. Pregam os humanistas que a cultura é fruto da racionalidade humana e que dela devem ser afastados os dogmas e as superstições religiosas. A reforma religiosa⁵⁹, que teve início em meados do século XVI, veio a completar uma fase fundamental neste processo de individualização: a interiorização do homem num sujeito espiritualmente autônomo:

L’ influence majeure du protestantisme consiste dans le fait d’avoir fourni un fondement religieux et métaphysique aux idées modernes mais antérieurement apparues de conversion personnelle et de liberté individuelle. En privilégiant la capacité rationnelle d’autodétermination des croyants ainsi que le rôle de la volonté individuelle, l’individualisme religieux propre au protestantisme va en partie réaliser le “programme” du nominalisme d’Ockham.

Do retrospecto histórico⁶⁰ acima delineado se deduz um processo lento e descontínuo de libertação e consagração do indivíduo. Este, paulatinamente, sente

⁵⁹ “A grande influência do protestantismo reside no fato de ele ter fornecido às noções, preexistentes, de conversão pessoal e de liberdade individual um fundamento religioso e metafísico. Privilegiando a capacidade racional de autodeterminação dos fiéis e o papel da vontade individual, o individualismo religioso, característico ao protestantismo, vai realizar, em parte, o «programa» do nominalismo d’Ockham. (LAURENT, Alain, ob. cit., p. 26).

⁶⁰ “Aquilo que constituirá o essencial do pensamento jurídico moderno, já vimos e repetimos várias vezes sem fim, ao estudar os retornos do agostianismo nas doutrinas protestantes ou mesmo católicas do século XVI, o nominalismo de Ockham, a renascença do estoicismo ou do epicurismo. Mas o século XVII parece ser o das grandes sínteses, em que todas essas correntes de origem às vezes antiga vêm confluir, produzindo sistemas completos, que suplantarão a antiga filosofia do direito aristotélica tomista e se tornarão por sua vez clássicos. É a época de bacon, Descartes e Leibniz, e de Grócio, Hobbes, Pufendorf e Locke.” (VILLEY, Michel. ob. cit., p. 581).

que se rompem os antigos elos que o prendiam aos “corpos” medievais. Passa o homem de uma posição de submissão aos costumes e hierarquias a ocupar o centro do Universo. Deixa de ser uma célula com funções predeterminadas no todo orgânico. Passa a gozar de uma pretensa liberdade para pensar, agir e fundar o mundo conforme os ditames da sua racionalidade e vontade.

Segundo Alain Laurent, depois da eclosão do movimento Renascentista e da Reforma protestante, embora ainda não se tenha dado a verdadeira Revolução Copernicana⁶¹ já se encontram incrustados na sociedade medieval os “fermentos” internos e externos para o advento do paradigma individualista. Usando a terminologia de Laurent pode-se dizer que o “fermento interno” refere-se à ânsia por liberdade que começa a brotar ainda na Idade Média. Ou seja, refere-se ao sentimento de que por, ser racional, o homem não se encontra atrelado a nenhuma outra ordem que não seja a da sua própria racionalidade e vontade. Por outro lado, o “fermento” externo, para Laurent, diz respeito ao poder que emerge deste auto-reconhecimento de si, ou seja, a soberania do indivíduo para agir segundo o seu próprio entendimento e para fundar instituições e amalgamar a ordem, ou seja: a subjetividade humana.

Como bem afirma este filósofo francês, o indivíduo moderno veio a nascer filosoficamente, social e politicamente com o advento de

trois figures successives puis coexistantes, complementaires et concurrentes: le sujet à la conscience de soi séparée du rationalisme, le propriétaire de soi acteur du marché du libéralisme et le citoyen égalitaire de l' humanisme démocratique.⁶²

Veja-se o que Laurent afirma a propósito do momento a partir do qual o paradigma individualista desponta:

⁶¹ A substituição de Deus pelo homem "l'afrinchit de son traditionnel statut de membre dépendant du tut de la communauté pour l'installer au centre d'une société qui gravite aautour de lui, qui se reconpose à partir de son autonomie et de son indépendance." (LAURENT, Alain, ob. cit., p. 28) "o libertou de seu status tradicional de membro dependente do corpo da comunidade para o instalar no centro de uma sociedade que gravita à sua volta, que se recompõem a partir de sua autonomia e de sua independência".

⁶² "três figuras sucessivas, coexistentes, complementares e concorrentes: o sujeito com a consciência de si mesmo, separada do racionalismo, o proprietário de si mesmo, atuante no mercado liberal, e o cidadão igualitário do humanismo democrático." (LAURENT, Alain, ob. cit., p 29).

Le moment clé du déploiement de l'individualisme se tient dans cette conjonction de ***l'affirmation du droit de penser par soi*** (rationalisme critique) et ***de vivre pour soi*** (conscience des intérêts particuliers). Ce processus d'alchimie du pouvoir intérieur d'autodétermination et du désir de souveraineté extérieure conduit à la reconnaissance de l'individu a part entière comme pleine et seule expression de l'humanité.⁶³

Muito embora o século XVII se caracterize como sendo o século do nascimento do homem moderno como indivíduo livre, este ainda tinha um grande caminho a trilhar na busca incessante pela liberdade. Sem dúvida, as mudanças culturais, econômicas e sociais que agitaram a Europa dos séculos XVI e XVII tiveram o mérito de consagrar o indivíduo como ser independente no pensar e no agir. Porém, o indivíduo burguês dessa época ainda não possuía todas as rédeas de sua vida nas mãos. Permanecia subjugado pelos arbítrios e desmandos do poder político, que continuava se caracterizando pela sua eminente concepção medieval⁶⁴.

O poder político na baixa Idade Média, aproximadamente até o século XIII, possuía uma conotação bastante diferenciada da que conhecemos na modernidade. Não se conhecia nesse período uma figura política única, exclusiva com poderes concentrados. Conforme Fioravanti⁶⁵, não há como se falar em uma forma típica de poder durante esse período, pois o poder de *imperium*⁶⁶ no baixo

⁶³ “O momento chave do desenvolvimento do individualismo se conecta á conjunção da afirmação do direito de pensar por si mesmo (racionalismo crítico) e de viver por si mesmo (consciência dos interesses privados). Tal processo de alquimia, do poder interior da autodeterminação e do desejo de soberania exterior, conduz ao reconhecimento do indivíduo como expressão plena e única da humanidade.” (LAURENT, Alain, ob. cit., p.21).

⁶⁴ “El orden estatal siguió siendo feudal mientras la sociedad se hacía cada vez más burguesa” (ANDERSON, Perry. El Estado Absolutista (traducción de Santos Juliá de la edición de 1974. México: Siglo XXI, 2001, p. 17).

⁶⁵ Fioravanti enxerga em três formas de poder: a) universalista, como o da Igreja e o Imperial; com pouca concretude perante a sociedade medieval; b) poderes locais cujo poder de imperium encontra-se legitimado pela posse da terra; c) governo das cidades, sobretudo a partir do século XI. FIORAVANTI, Maurizio. Constitución: de la antigüedad a nuestros días (Trad. De M.Martínez Neira). Madrid: Trotta, 2001, p. 34.

⁶⁶ Juntamente com Maurício Fioravanti entende-se imperium neste trabalho como “o poder de impor-se nas controvérsias como terceiro neutro com autoridade para fazer cumprir a sentença, como poder de pedir o sacrifício da vida através das armas” (FIORAVANTI, Maurizio.ob. cit., p. 27).

medieval encontrava-se espraído e equilibrado entre diversos segmentos⁶⁷ da sociedade medieval.

Tinha-se uma concepção organicista⁶⁸ do poder político, tendo em vista que este era compartilhado e autolimitado entre os diversos atores políticos, conforme o que se extrai da leitura feita por Fioravanti:

[o poder na Idade Média era repartido entre] un gran número de sujetos a lo largo de la escala jerárquica, que va desde los señores feudales de más alto rango hasta cada uno de los caballeros armados y, luego, hasta zonas de aplicación del mismo imperium estrechamente limitadas y circunscritas⁶⁹

Muito embora não houvesse uma ordem jurídica sobredeterminando as funções atinentes a cada um destes sujeitos, seus poderes se faziam vinculantes na medida em que encontravam seu fundamento e legitimidade na tradição e nos costumes. Entre eles havia uma intrínseca limitação dos poderes. O poder político encontrava-se, portanto, intimamente vinculado às relações feudais⁷⁰ predominantes no campo e se exercia efetivamente dentro dos feudos pelos senhores e nobres proprietários de terra.

Nesse sentido, interessantes se fazem as observações de Perry Anderson:

El feudalismo como modo de producción se definía originariamente por una unidad orgánica de economía y política, paradójicamente distribuida en una cadena de soberanías fragmentadas a lo largo de toda la formación social. La institución la

⁶⁷ Todos estos sujetos están ligados por una relación de intercambio, que es fundamentalmente la relación de fidelidad y protección. En este contexto, la reconstrucción historicista subraya con fuerza la dimensión contractual de reciprocidad inherente a tal relación. Quien está obligado desde su nacimiento y desde su condición a ser fiel a un señor concreto sabe que éste está obligado a su vez a protegerle a él mismo, a sus bienes y a su familia. (FIORAVANTI, Maurizio. ob. cit., p. 29).

⁶⁸ Fioravanti referindo-se à concepção organicista da Idade Média traz à colação a visão que Tomás de Aquino traçou em sua obra *De regimine principum* acerca da concepção organicista: "En estas paginas, como en otras, se siente obrar con fuerza la gran metáfora organicista, según la cual todas las infinitas articulaciones de un cuerpo, natural o político, viven en armonía las unas con las otras, bajo la condición de que exista un corazón, uno solo, un único centro motor para todo el organismo". (FIORAVANTI, Maurizio. ob. cit., p. 42).

⁶⁹ FIORAVANTI, Maurizio. ob. cit., p. 27.

⁷⁰ ANDERSON, Perry. ob. cit., p. 11.

servidumbre como mecanismo de extracción del excedente fundía, en el nivel molecular de la aldea, la explotación económica y la coerción político-legal. El señor, a su vez, tenía que prestar homenaje principal y servicios de caballería a un señor supremo que reclamaba el dominio último de la tierra.⁷¹

Essa interdependência entre a economia feudal e o poder dos proprietários de terra explica a profunda transformação política que se sucedeu à crise do sistema de produção rural. Na medida em que o modo de produção feudal entra em crise e a atividade comercial se desenvolve, as relações de poder começam a sofrer também alterações. O esfacelamento gradual do regime de servidão representou para a nobreza proprietária uma ameaça ao seu poder político. Isto porque ao sair do regime de trabalho servil o campesinato acabava por escapar também das malhas do poder de *imperium* exercido pelo senhor feudal nos limites do seu feudo. Assim, a fim de manter o domínio político sobre esta camada social, paulatinamente, o poder político, antes difuso, passa a se centralizar e a se organizar em entidades de âmbito nacional. Este processo de concentração do poder político veio a acarretar na formação dos Estados Nacionais absolutistas⁷².

Nesse sentido Anderson conclui que o resultado da crise dos vínculos feudais foi a concentração de poderes nas mãos de uma nova figura política, os Estados nacionais:

un desplazamiento de la coerción política en un sentido ascendente hacia una cima centralizada y militarizada: el Estado Absolutista. La coerción, diluida en el plano de la aldea, se concentro en el plano "nacional". El resultado fue un aparato reforzado de poder real, cuya función política permanente era la represión de las masas campesinas y plebeyas en la base de la jerarquía social.

Com esse argumento, Anderson sustenta que, na verdade, ao contrário do que pretendia Hegel, o advento do Estado Absolutista implicou um rearranjo do poderio político da nobreza terratenente. Segundo este autor, a classe nobiliária jamais foi despojada do poder político:

⁷¹ ANDERSON, Perry. ob cit., p. 13.

⁷² ANDERSON, Perry. Ob cit, p.14.

Los señores que continuaron siendo propietarios de los medios de producción fundamentales en cualquier sociedad preindustrial fueron, desde luego, los nobles terratenientes. Durante toda la temprana edad moderna, la clase económica y políticamente dominante fue, pues, la misma que en la era medieval: la aristocracia feudal. Esta nobleza sufrió una profunda metamorfosis durante los siglos siguientes al fin de la Edad media, pero desde el comienzo hasta el final de la historia del absolutismo nunca fue desalojada de su dominio del poder político.⁷³

Na linha de raciocínio de Anderson, resta bastante evidente que, muito embora a burguesia tenha alcançado uma série de vitórias no tocante ao projeto de emancipação que pôs em prática nos séculos que antecederam a era moderna, ela permaneceu sem acesso à propriedade imobiliária e por isto impossibilitada de se imiscuir nos assuntos políticos.

Percebe-se, então, nesse período que antecede a modernidade, mais precisamente no século XVII, uma situação bastante paradoxal: ao mesmo tempo em que se fazia cada vez mais saliente uma economia de mercado e o *modus vivendi* burguês, o poder político permanecia feudal, monopolizado pela aristocracia rural.

Nessa luta pela conquista do poder político, mais uma vez, se faz patente a importância de grandes pensadores e das correntes doutrinárias por eles construídas. Como já se disse anteriormente, o movimento Renascentista caracterizou-se por uma forte oposição ao pensamento escolástico e religioso dando ensejo com isto ao desenvolvimento de um pensamento laico e com ele uma nova concepção de mundo. Esta nova intelectualidade vai brotar justamente na classe social então emergente: a burguesia. Por conta disto, grande parte das correntes de pensamento produzidas à época vai refletir a mentalidade e os anseios burgueses.

A filosofia humanista, do século XVII, construída por essa nova classe intelectual, vem a prestar um grande serviço ao projeto de derrocada do Antigo Regime⁷⁴. Ela ressuscita a idéia de que o homem partilha de uma natureza comum:

⁷³ ANDERSON, Perry. ob. cit., p.12.

⁷⁴ O círculo fecha-se e o grande projeto jusnaturalista revela a sua latente dimensão estratégica, ou seja, de sagaz estratégia da classe burguesa no momento de conquistar o poder político. (GROSSI, Paolo. ob. cit., p. 117).

os homens são dotados de uma racionalidade e uma vontade que os guia. Cria-se, com isso, a abstração da igualdade humana, que segundo Pietro Barcellona, servirá de pilar para a construção do pensamento político moderno:

Y aqui se capta realmente el profundo significado revolucionario de la idea de sujeto abstracto, del hecho de conseguir pensar la subjectividad como abstracción. Solo la abstracción puede fundar el orden. Sólo el sujeto abstracto puede mediar el individuo empírico y el orden general y convencional. Es precisamente mediante la categoría del hombre racional, de la racionalidad como cualidad formal, como se hace posible la abstracción constitutiva de la subjetividad abstracta.⁷⁵

À luz dos ensinamentos de Michel Villey podemos identificar duas vertentes do jusnaturalismo moderno, uma eminentemente racionalista⁷⁶, produzida nos países da Europa continental e outra bastante mais pragmática⁷⁷ de origem inglesa⁷⁸. No seio desta corrente inglesa, que se denomina contratualista, é que vão brotar e se desenvolver os princípios sobre os quais se fundam o Estado Moderno e a Democracia Liberal.

⁷⁵ BARCELLONA, Pietro. El individualismo propietario. Madrid Editorial Trotta, S.A, 1996, p. 45.

⁷⁶ “L`individualisme rationaliste continental demeure quelque peu éthere et distant du procès d`emancipación concret des individus (bien qu` il reflète et alimente d`une certain manière l`evolution des mentalités) sans doute en raison des fortes pesanteurs culturelles émanant du catholicisme dominant, il n`en va pas de même pour la variante anglo-saxonne issue d`une précoce individualization sociale et imprégnée du nominalisme protestant.” “Em razão da forte pressão cultural exercida pelo catolicismo dominante, o individualismo racionalista continental continua um pouco etéreo e distante do processo de emancipação concreta dos indivíduos (se bem que ele reflete e alimenta, de certa maneira, a evolução da mentalidade em geral). Isso já não acontece com a variante do individualismo anglo-saxônica, impregnada de nominalismo protestante, e nascida em meio a uma precoce individualização social”. (LAURENT, Alain. ob. cit., p. 32).

⁷⁷ Segundo Laurent este desenvolvimento do individualismo na Inglaterra se deve ao reconhecimento da propriedade individual e da expansão da economia de livre mercado (LAURENT, Alain. ob. cit., p.32).

⁷⁸ Sobre a doutrina inglesa, assim manifesta-se Michel Villey: “Esses ingleses em geral servem, e com bom senso, a fins práticos adaptados às circunstâncias de seu tempo e aos interesses de sua classe: mas que filosofia social não serve a causas políticas? (VILLEY, Michel. ob.cit p. 675)

1.3 UMA TEORIA POLÍTICA PARA A SOCIEDADE BURGUESA: O SOBERANO EM THOMAS HOBBS E EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Para Nicola Matteucci, o contratualismo: “compreende todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (...) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos (...)”. Esta escola é regida pela visão de mundo individualista, já predominante nos meios acadêmicos da época, e tem como premissa a idéia de que todos os seres humanos são iguais e dotados de racionalidade e vontade. Muitos dos autores “identificam a liberdade e a auto-determinação (ou seja, o poder de vontade) como os traços mais característicos da natureza do homem”.⁷⁹ Esta escola, segundo Matteucci, “floresceu na Europa entre os começos do século XVII e os fins do XVIII (...)”⁸⁰

Assim, o conceito abstrato e idealista sobre a natureza humana serviu de instrumento teórico eficaz para fundamentar a necessidade de um novo ordenamento político pautado na vontade dos homens de proteger suas liberdades individuais.

Com base na abstração acerca da natureza do homem, a corrente contratualista procurou construir uma teoria política racional que justificasse e legitimasse a existência de um corpo político unitário e soberano. O principal artifício utilizado pelos contratualistas neste projeto político é o de criar um ente político que fosse fruto do consenso entre os indivíduos. A forma racional encontrada para materializar esta vontade coletiva foi a idéia metafísica de contrato social. Segundo Boaventura de Souza Santos:

“el contrato social es el meta-relato sobre el que se asienta la moderna obligación política. Una obligación compleja y contradictoria por cuanto establecida entre hombres libres y con el propósito, al menos en Rousseau, de maximizar, y no de minimizar, la libertad”.

⁷⁹ HESPANHA, António Manuel. ob. cit., p. 312.

⁸⁰ BOBBIO, Norberto. Dicionário de Política. 1. v., Trad. Carmen C. Varriale et. al., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 12. ed., 2004; p. 272.

Sem dúvida um dos maiores e mais controvertidos⁸¹ representantes da escola contratualista, Thomas Hobbes foi o primeiro teórico a elaborar uma doutrina de legitimação do poder estatal a partir da idéia do contrato social. Segundo a sua teoria, os homens em busca da sua autopreservação resolvem transferir seus poderes e liberdades a um ente soberano ao qual, em troca de segurança, se submetem por completo.

O estudo do pensamento político hobbesiano se faz oportuno ao desenvolvimento desta pesquisa, pois nele são encontradas as raízes da cultura política moderna. Thomas Hobbes foi um dos primeiros intelectuais da história ocidental a elaborar uma teoria política centrada na figura de um poder soberano e transcendental. Seu objetivo ao elaborar esta nova teoria consistia na superação e substituição da visão política organicista que prevaleceu durante toda a Idade Média. Em outras palavras, propunha que o poder de *imperium*, que antes se encontrava difuso na sociedade medieval, fosse reunido nas mãos de uma só pessoa ou grupo que passaria a gozar de soberania absoluta. Seu mérito, portanto, consiste em idealizar uma nova concepção política, fundada na natureza do homem, em substituição à idéia de política imanente às hierarquias e tradições medievais. Destaca-se, em suma, como o fundador do mito do Estado Moderno.

Aos fins deste trabalho serão analisadas algumas das premissas e desdobramentos extraídos do pensamento político de Hobbes: a) os postulados filosóficos sobre os quais ela se edifica; b) o raciocínio desenvolvido pelo autor para inferir a necessidade do Estado; c) os argumentos por ele utilizados para legitimar a submissão ao poder estatal; d) os desdobramentos teóricos da idéia de pacto social.

Primeiramente há que se ressaltar que à compreensão da obra de Thomas Hobbes ela deve ser contextualizada ante os acontecimentos históricos vivenciados pelo autor, bem como às duas concepções de mundo que se enfrentavam àquela

⁸¹ “Hobbes é ampla e justamente tido como o mais formidável dos teóricos políticos ingleses: formidável, não por ser difícil de entender, mas porque sua doutrina é tão clara tão arrebatadora e tão antipatizada.” (MACPHERSON, C.B. A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke. Tradução: Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 21).

época. A Europa do século XVII, como já se mencionou na seção anterior, encontrava-se imersa em uma realidade sociopolítica bastante paradoxal. Ao mesmo tempo em que florescia novas mentalidades e lutas pela liberdade humana, o poder político, ainda com muitos ranços feudais, tendia cada vez mais a concentrar-se nas mãos do monarca. Os reflexos desta crise paradigmática vivenciada por Hobbes podem ser claramente visualizados no conjunto das suas obras.

Toda sua teoria política encontra-se profundamente marcada pela filosofia jusnaturalista do século XVII. Pode-se até mesmo dizer que este autor, ao manifestar em seus escritos uma grande preocupação com a natureza do homem, revela-se como um de seus principais representantes. Hobbes enaltece a liberdade e igualdade entre os homens e eleva o indivíduo e sua vontade a elementos fundadores e legitimadores da sociedade política. Incontestável, portanto, o caráter individualista do modelo político por si desenhado. “*Os postulados de Hobbes foram sumamente individualistas*”, como bem assinala Macpherson⁸². Até mesmo o artifício do Leviatã tem “*seu fundamento último (...) no indivíduo*”⁸³.

Por outro lado, Hobbes se mostra um ferrenho defensor da monarquia absolutista. Diante da guerra civil inglesa e dos movimentos de contestação do poder da monarquia absolutista, Hobbes se posiciona a favor do monarca e de seus poderes ilimitados. Para ele, o *imperium* não poderia estar repartido entre diversos agentes, mas sim concentrado nas mãos de uma única pessoa ou grupo.

Muito embora pareçam contraditórios esses posicionamentos, eles demonstram o esforço intelectual deste pensador para suplantar a concepção política organicista. Ao exaltar a liberdade do indivíduo e legitimar o processo de concentração de poder, Hobbes está, na verdade, rechaçando o poder político imanente que se espalhava na sociedade medieval.

⁸² MACPHERSON, C. B. ob. cit., p. 13.

⁸³ KOZICKI, Katya. Conflito e estabilização: comprometendo a aplicação do Direito com a democracia nas sociedades contemporâneas. Tese de doutorado, mimeografado. Florianópolis, 2000, p. 42.

Thomas Hobbes em *Leviatã*, publicado em 1651, utiliza-se de uma lógica racionalista para deduzir da natureza do homem a necessidade de um Estado Soberano. Segundo C.B. Macpherson, o método por ele adotado se denomina “reduutivo-compositivo”⁸⁴ e consiste em “*reduzir a sociedade existente a seus elementos mais simples e então recompor esses elementos em um todo lógico*”.⁸⁵ Vale dizer, Hobbes ao edificar a sua teoria do contrato social seguiu os seguintes passos: isolou o indivíduo da sociedade, depois analisou a composição fisiológica e psicológica deste indivíduo. Após, descreveu como estes homens, abstratamente concebidos, se portariam em sociedade caso não houvesse nenhum poder externo que lhes causasse temor. Deduz que nesta hipótese, por ele denominada estado de natureza, os homens tenderiam a travar uma guerra permanente de todos contra todos. Conclui afirmando a necessidade de uma entidade política soberana que obrigue os homens a obedecer às leis e normas de convivência.

Hobbes concebe o homem como se ele fosse uma máquina⁸⁶. Descreve cada uma de suas “peças”⁸⁷ e afirma que elas interagem entre si com o fim de dar vazão às paixões e aversões individuais⁸⁸. Para ele, o homem é um “*sistema de matéria*”⁸⁹, uma

⁸⁴ “COM RESPEITO aos Pensamentos do homem quero considerá-los a princípio, Individualmente e, a seguir, no Conjunto, isto é em sua mútua dependência.” (HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou a matéria, a forma e o poder de um estado eclesiástico e civil*, tradução Rosina D’ Angina: Ícone, 2000, p. 19).

⁸⁵ MACPHERSON, C. B. ob. cit., p. 41.

⁸⁶ “A natureza (a Arte com a qual Deus fez e governa o Mundo) é imitada de tal maneira, como em outras muitas coisas, pela Arte do homem, que pode até criar um Animal Artificial. E, sendo a vida um movimento de Membros cujo início se verifica em alguma outra parte dos mesmos, por que não poderíamos dizer que todos os Autômatos (Artefatos que se movem por si mesmos por meio de molas e rodas como o faz um relógio) têm uma vida artificial? O que é, na realidade, um Coração senão uma Mola, e os Nervos, que nada mais são que diversas Fibras; e as Articulações, várias Rodas que dão movimento ao Corpo inteiro, da maneira que o Artífice o propôs? (HOBBS, Thomas. ob. cit., p. 11).

⁸⁷ Segundo Macpherson as peças seriam os sentidos, a imaginação ou memória; o encadeamento de pensamentos, a linguagem e a razão. (MACPHERSON, C.B. ob. cit., p. 42).

⁸⁸ Referindo-se aos impulsos que movem o homem HOBBS explica: “Esses tênues começos da Moção, dentro do corpo humano, antes de que surjam a marcha, a fala, a luta ou outras ações visíveis são chamados de ESFORÇOS.” (...) Esse esforço quando se dirige a algo que o causa é denominado APETITE e DESEJO, sendo este último o mais usado em sentido geral. Quando, o Esforço se traduz em afastamento de algo, é denominado AVERSÃO. As palavras *Apetite* e *Aversão* derivam do latim e significam moções de aproximação e de afastamento. (HOBBS, Thomas. ob. cit., p. 46).

“força atuante”⁹⁰ que tem por fim a continuidade dos seus movimentos. Trata-se, portanto, de um indivíduo livre que independe de qualquer ordem objetiva ou lei natural, que tem como seu único guia a própria vontade. Neste ponto se vê uma radical oposição com a filosofia prevalente durante toda a Idade Média, que deduzia da natureza a lei transcendental que determinava a vida do homem.

Ocorre que, ao recolocar este indivíduo ansioso por fazer valer suas vontades e liberdade no convívio com outros indivíduos iguais⁹¹, dotados das mesmas capacidades, os homens inevitavelmente entram em um estado de guerra. A explicação que Hobbes dá para esta disputa está no fato de que “*mesmo que se verifique uma distribuição eqüitativa, o homem não se contenta com a parte que lhe cabe*”. Assim, na luta pela autopreservação e auto-satisfação este homem busca conquistar cada vez mais poderes para se proteger perante seus semelhantes. É o que se deduz das suas próprias palavras:

Dessa igualdade de capacidade entre os homens resulta a igualdade de esperança quanto ao nosso Fim. Essa é a causa de que, se os homens desejam a mesma coisa e não possam desfrutá-la por igual, tornam-se inimigos e, no caminho que conduz ao Fim (que é principalmente, sua sobrevivência e, algumas vezes, apenas o seu prazer) tratam de eliminar e subjugar uns aos outros.⁹²

A única forma de acabar com este estado de guerra, seguindo o raciocínio de Hobbes, seria a associação entre os homens por meio de um pacto social. Ao aderir a este pacto, cada indivíduo despoja-se de seus poderes em prol de um ente político apartado, para que este lhes garanta tranqüilidade e segurança. Sobre este pacto social, oportuno se faz trazer à colação as palavras do próprio autor:

⁸⁹ MACPHERSON, C.B. ob. cit., p. 42.

⁹⁰ VILLEY, Michel. ob. Cit., p. 675.

⁹¹ “A natureza criou os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que se um homem, às vezes, é visivelmente mais forte de corpo ou mais sagaz que o outro, quando se considera em conjunto, a diferença entre um homem e outro não é tão importante que possa fazer um deles reclamar (...)” (HOBBS, Thomas. ob. cit., p. 94).

⁹² HOBBS, Thomas. ob. Cit., p. 95.

A única maneira de instituir um tal poder, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, **mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos**, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou assembléia de homens, que possa **reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade**. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como **representante** de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa suas pessoas, **considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos** que aquele que representa a sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disse respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto **é mais que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles**, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada dissesse a cada homem: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações”.

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.

Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos.” (capítulo XVII)⁹³

Quatro são os desdobramentos que podem ser extraídos da noção hobbesiana de pacto social e que ao presente estudo se mostram de fundamental importância: a) o Estado e a sociedade civil nascem ao mesmo tempo como figuras antagônicas; b) são delimitados o espaço público e o privado; c) cria-se o mito da sociedade civil unitária e da vontade geral; d) o poder constituído detém a soberania e não o poder que o constituiu.

O pacto social, unilateral, não negociável e irreversível, guarda em si intrínsecas duas cláusulas principais: uma de subordinação e outra de associação. Pela cláusula de subordinação, os indivíduos conferem poderes ao Estado, autorizando-o a agir como seu representante e submetendo-se ao cumprimento da

⁹³ HOBBS, Thomas. ob. cit., p. 90.

sua vontade. A cláusula de associação cria um sujeito metafísico e homogêneo denominado sociedade civil. De um lado, portanto, nasce uma sociedade civil impotente despojada de poderes e subjugada ao poder político estatal, de outro um Estado soberano e forte, detentor do monopólio político.

Considerando que o poder de *imperium* e o direito de governar-se a si mesmo são deslocados ao plano estatal, o Estado passa a ser o espaço público por excelência. Somente ele passa a ser autorizado a decidir sobre questões de interesse coletivo. Apartados do espaço público os indivíduos e a sociedade civil se encerram no âmbito das atividades privadas. Podem, por fim, dedicar exclusivamente seu tempo aos seus negócios privados e “*mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos*”⁹⁴ O pacto social, portanto, implica uma radical separação entre o espaço público e o privado.

Essa sociedade civil emergente aparece revestida de homogeneidade. Ao celebrarem o pacto social, criarem o Estado e se reunirem em sociedade, os indivíduos deixam de lutar entre si. Desaparecem os conflitos sociais antes existentes e os indivíduos passam a ter uma vontade comum, a qual se encontra perfeitamente espelhada na vontade emanada pelo Estado.

Nesse mesmo século desponta no cenário intelectual da Europa o genebrino Jean Jacques Rousseau, como um pensador polêmico que não se furta a escrever o que pensa, mesmo que na contracorrente do pensamento predominante da época. Participou do movimento enciclopedista ao lado de Diderot, escreveu sobre ciências, música, política e até mesmo peças de teatro e romances. Tendo publicado em 1755 o livro “*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*”, J. J. Rousseau só se faz conhecido nos meios acadêmicos quando da publicação da sua obra “*O Contrato Social*” em 1762.

Nesse tratado Rousseau discorre sobre as condições que entende necessárias para que um governo seja considerado legítimo e ao mesmo tempo

⁹⁴ HOBBS, Thomas. ob.cit., p. 92.

garanta a liberdade dos cidadãos. Suas idéias políticas alcançaram tamanha repercussão durante a Revolução Francesa que ele chegou a ser chamado pelos revolucionários de 1789 de o “*primeiro revolucionário*”⁹⁵.

Para que se possa compreender por que sua doutrina, à época, foi considerada radical, há que levar em conta o período histórico em que ela aparece no cenário europeu. Surge às vésperas das revoluções liberais do século XVII, quando se pregava o fim do autoritarismo político e se exigia o reconhecimento da igualdade e liberdade do homem. Em meio à ebulição social em que a França se encontrava – subjugada ao poder da monarquia absolutista, mergulhada em profunda crise econômica e estarecida diante dos privilégios nobiliários – a doutrina de Rousseau sobre a soberania popular recebeu entre os revolucionários daquela época.

Seguindo seus antecessores contratualistas, Rousseau também acredita que celebração de um contrato social entre os homens, no qual estes se associem politicamente e criem um corpo político autônomo que os proteja, é a única forma de acabar com os perigos e conflitos que caracterizam a convivência humana. Em que pese Jean-Jacques Rousseau utilizar termos e concepções típicos do contratualismo, o faz com matizes distintos e de forma mais comprometida com os valores da liberdade humana. Justamente neste diferencial é que se encontra a originalidade do seu pensamento.

Ressalte-se primeiramente que a teoria política desenvolvida por Rousseau não tem por objetivo descrever como os homens vinham se organizando politicamente. Para ele, a história das sociedades não exige o resgate dos fatos ocorridos. Ela pode ser construída e demonstrada por meio de argumentos racionais. O método por ele utilizado, portanto, consiste em descrever hipoteticamente a evolução da humanidade e os estágios sociais por ela atravessados para, a partir de então, construir um modelo político ideal que garanta a liberdade de todos.

⁹⁵ WEFFORT, Francisco (Org.). Os clássicos da política. 13. ed. São Paulo: Ática, 2005, p. 194.

A primeira das premissas sobre as quais o pensamento político de Rousseau se fundamenta diz respeito à noção de estado de natureza. Para ele, o homem em seu estado natural vive livre e de maneira autônoma, em perfeita harmonia com a natureza. O homem, neste estado, é um ser virtuoso e bom, muito diferente daquele descrito por Hobbes. Neste estado de natureza imaginado por Rousseau o homem, por ser auto-suficiente, vive isolado e afastado de qualquer laço social.

Com a evolução do homem, porém, criaram-se novas necessidades para a sua sobrevivência e é a partir desse momento que ele percebe as vantagens e utilidades de viver em comunidade. A convivência entre iguais e a luta pela sobrevivência propiciou o desenvolvimento das habilidades técnicas, o nascimento de uma indústria e o aumento da produtividade. Surge, nesse período, pela primeira vez na história da humanidade, uma espécie de propriedade⁹⁶ e, com ela, a sociedade civil: *“o primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastantes simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil.”*⁹⁷

A sociedade civil na doutrina de Rousseau caracteriza-se pela luta que se instaura entre os homens pela sobrevivência. Para ele, o convívio em sociedade e a consagração da propriedade privada trouxeram à tona os instintos humanos mais mesquinhos: as paixões, os impulsos, a competitividade, a vaidade e a inveja. Aduz que as guerras e trapaças que se instauram entre os homens acabaram com a paz que pairavam sobre os homens no estado de natureza:

A sociedade nascente foi praça do mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar atrás, nem renunciar às infelizes aquisições já obtidas, e não trabalhando senão para a sua vergonha pelo abuso das faculdades que o honram, se colocou também na véspera de sua ruína.

⁹⁶ ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso sobre a origem da desigualdade file:///C:/site/livros_gratis/origem_desigualdades.htm, p. 29.

⁹⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques. ob. cit., p. 29.

Sustenta que, a fim de garantir a sua sobrevivência, os homens deveriam, mediante a celebração de um contrato social, reunir suas forças em uma associação política que zelasse pelo interesse comum. Para ele, “(...) *não lhes resta outro meio, para se conservar, senão somando por agregação uma soma de forças que o possa levá-los à resistência, colocá-los em movimento por um único móvel e fazê-los agir de comum acordo.*”⁹⁸

Idealiza, assim, uma “*associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo e permaneça tão livre como anteriormente*”⁹⁹. A solução que ele encontra para a operacionalização desta associação é a celebração de um contrato social. Neste, explica Rousseau, cada associado “(...) *põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob o supremo comando da vontade geral e haverá de receber ainda cada membro como parte indivisível do todo*”¹⁰⁰. A partir dessa cláusula geral, segundo Rousseau, os associados fariam nascer duas figuras coletivas distintas: o povo e o Estado.

Ao renunciarem seus direitos em nome de uma vontade geral os associados se colocam numa posição de igualdade entre si, pois ninguém teria mais poder que o outro. Reconhecem-se, portanto, como uma associação homogênea que compartilha de interesses comuns¹⁰¹. Por outro lado, a renúncia de direitos se faz em nome de um terceiro: o corpo político que, ao mesmo tempo em que do povo se distingue, com ele se confunde, pois ambos são formados pelos mesmos membros:

⁹⁸ ROUSSEAU, Jean Jacques. O contrato social. Editora Escala. Coleção Grandes obras do pensamento, São Paulo. Tradução: Ciro Mioranza, p. 26.

⁹⁹ ROUSSEAU, Jean Jacques. ob. cit., p. 26.

¹⁰⁰ ROUSSEAU, Jean Jacques. ob. cit., p. 27.

¹⁰¹ “Um povo, diz Grotius, pode entregar-se a um rei. Segundo Grotius, um povo é, pois, um povo antes de se entregar a um rei. Essa própria entrega é um ato civil e a supõe como deliberação pública. Antes, portanto, de examinar o ato pelo qual o povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual o povo é povo porque este ato, sendo necessariamente anterior ao outro constitui o verdadeiro fundamento da sociedade.” (ROUSSEAU, Jean Jacques. ob. cit., p. 24).

Logo, em lugar da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembléia tem de votos, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, formada assim pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de cidade e hoje recebe o nome de **república** ou de **corpo político**, o qual é chamado por seus membros de Estado, quando é passivo, **soberano** quando é ativo, poder quando comparado a seus semelhantes. Com relação aos associados, adquirem coletivamente o nome de povo e se chamam particularmente cidadãos, **como partícipes da autoridade soberana** e súditos, quando sujeitos às leis do Estado. (grifou-se)¹⁰²

Desse vínculo existente entre estas duas figuras coletivas decorrem os principais desdobramentos da teoria política de Rousseau. O primeiro deles é a justificação do corpo político como algo necessário à preservação da vida, dos bens e da paz social. O segundo desdobramento de sua teoria diz respeito ao exercício do poder soberano. Para Rousseau, somente a vontade geral do povo goza de soberania. Às manifestações políticas do Estado só se reconhece legitimidade quando da sua elaboração participaram efetivamente os senhores desta vontade geral: os membros do povo. Para este autor, a soberania jamais pode ser representada, ela exige uma participação direta do povo:

A primeira e mais importante conseqüência dos princípios há pouco estabelecidos é que **somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado** segundo o fim de sua instituição, que é o bem comum, pois se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi a conciliação desses mesmos interesses que a tornou possível. Ora, é unicamente em vista desse interesse comum que a sociedade deve ser governada.

Afirmo, portanto, que **a soberania**, não sendo senão o **exercício da vontade geral**, jamais pode alienar-se e que o soberano, que não é senão um ser coletivo, **não pode ser representado** a não ser por si mesmo; é perfeitamente possível transmitir o poder, não porém a vontade.¹⁰³

Outra questão importante diz respeito ao sentido que a participação política assume no conjunto de sua obra. A participação direta dos cidadãos na tomada de

¹⁰² ROUSSEAU, Jean Jacques. ob. cit., p. 27.

¹⁰³ ROUSSEAU, Jean Jacques. ob. cit., p. 37.

decisões políticas foi o método encontrado por Rousseau para garantir que o povo “*não obedeça (...) senão a si mesmo e permaneça tão livre como anteriormente*”¹⁰⁴. Explica Rousseau que a celebração do contrato social leva necessariamente à limitação da liberdade natural dos associados. Os interesses e desejos particulares, que antes não encontravam limites à sua satisfação, passam a se subordinar aos interesses da coletividade, à vontade geral do povo. Portanto, para Rousseau, os associados permaneceriam “tão livres como anteriormente” se a eles fosse garantido o direito de participar diretamente da elaboração das leis, pois assim estaria a garantir sua liberdade de agir apenas em conformidade com as leis por si criadas. De uma liberdade natural o homem no estado civil passa a usufruir de uma “*liberdade moral*”¹⁰⁵, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, uma vez que o impulso apenas do apetite é a escravidão e a obediência à lei, a si mesmo prescrita, é liberdade.”¹⁰⁶ Segundo Carole Pateman, “*Rousseau pode ser considerado o teórico por excelência da participação*”¹⁰⁷. Na sua teoria, explica Pateman, a participação tinha também uma função educativa¹⁰⁸ e psicológica¹⁰⁹:

Toda a teoria política de Rousseau apóia-se na participação individual de cada cidadão no processo político de tomada de decisões, e, em sua teoria, a participação é bem mais do que um complemento protetor de uma série de arranjos institucionais: ela também provoca

¹⁰⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques. ob. cit., p. 26.

¹⁰⁵ Conforme Carole Pateman, a teoria de ROUSSEAU está pautada em uma idéia de liberdade positiva PATEMAN. Carole. Participação e teoria democrática. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1992, p. 41.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, Jean Jacques. ob. cit., p. 33.

¹⁰⁷ PATEMAN. Carole. ob. cit., p. 35.

¹⁰⁸ “Como resultado de sua participação o indivíduo é ensinado a distinguir entre seus próprios impulsos e desejos, aprendendo a ser tanto um cidadão público como privado (...). Quanto mais o cidadão participa, mais ele se torna capacitado para fazê-lo. Os resultados humanos obtidos no processo de participação fornecem uma importante justificativa para um sistema participativo.” (PATEMAN. Carole. ob. cit., p.39).

¹⁰⁹ “Rousseau sugere ainda que a participação possui uma terceira função, a de integração – ela fornece a sensação de que cada indivíduo pertence a uma comunidade.” (PATEMAN. Carole. ob. cit., p.41).

um efeito psicológico sobre os que participam, assegurando uma inter-relação contínua entre o funcionamento das instituições e as qualidades e atitudes psicológicas dos indivíduos que interagem dentro delas.¹¹⁰

Em que pese os pontos de contato existentes entre a teoria do contrato social em Hobbes e em Rousseau, estes autores colidem quanto à titularidade do poder soberano. Na teoria de Hobbes a soberania absoluta é conferida a um particular que transcende a coletividade de indivíduos. Neste ponto a teoria de Hobbes é criticada por Rousseau. Para Rousseau, um povo que se dobra, um terceiro que só se faz respeitar pelo uso de sua força física, coloca-se numa posição semelhante a de um escravo. Sustenta que os homens devem agregar suas forças para que juntos constituam um corpo coletivo soberano, capaz de ditar as regras de convívio social e exigir, legitimamente, a sua obediência. Refuta, portanto, a soberania do Estado. Para ele, o único ente dotado de soberania é o próprio povo. Justamente nesta tese advogada por Rousseau, a da ilegitimidade do poder do déspota, é que os revolucionários franceses vão fundamentar a sua luta contra a monarquia absoluta.

A divergência existente entre estes autores quanto à titularidade do poder soberano decorre da diferença de conteúdo e da natureza do contrato social em cada um dos autores. Enquanto para Hobbes o poder soberano surge de um *pacto social* unilateral em que os indivíduos se despojam de seus direitos em favor de outrem não-partícipe, para Rousseau cada indivíduo renuncia seus poderes em favor do todo, do qual ele mesmo faz parte.

Ocorre que, no embate entre estas duas distintas teorias sobre a soberania política, prevaleceu a teoria de Thomas Hobbes e o exercício do poder político restou encerrado nos limites do edifício estatal. Na Revolução Francesa e na Americana, que estouraram no século XVIII, os revolucionários, animados, pelos discursos da democracia direta que alimentavam o imaginário da revolução, tentaram, de uma forma ou de outra, instaurar regimes de democracia direta, porém foram sufocados pela centralização e violência do poder estatal.

¹¹⁰ PATEMAN. Carole. ob. cit., p. 35.

CAPÍTULO II

REPENSANDO A POLÍTICA COM HANNAH ARENDT: UMA CRÍTICA À CULTURA POLÍTICA MODERNA E A ESPERANÇA NA RE- POLITIZAÇÃO DA SOCIEDADE

No primeiro capítulo desta dissertação procurou-se demonstrar a historicidade da cultura política moderna, bem como os efeitos que a concepção de mundo individualista e o nascimento do capitalismo exerceram em sua formação. Seus contornos e fundamentos foram traçados com a preocupação de se criar uma estrutura política que desse respaldo aos anseios modernos de liberdade individual e de prosperidade econômica.

Realizado aquele transcurso histórico, o presente capítulo tem por finalidade a análise crítica desta concepção política pautada no isolamento político entre os homens e no monopólio político estatal.

Para realizar a crítica da cultura política moderna, optou-se nesta dissertação por uma autora que consegue enxergar na origem da modernidade as raízes da atual dominação política do homem moderno. Para essa autora, a consagração do Estado moderno como único detentor do poder político se fez à custa da expropriação do poder da sociedade e o seu nascimento só foi possível graças à quebra dos vínculos comunitários proporcionada pela modernidade.

A cultura política estatal ao impedir o livre agir entre os homens nega a condição humana da pluralidade e tende a gerar diversos efeitos desastrosos, entre eles a escravidão política.

Com base na sua idéia a respeito das condições humanas, Hannah Arendt fornece uma importante descrição do que, para ela, vem a ser a essência da política. Sua concepção de política será retomada no terceiro capítulo para, em diálogo com a teoria dos novos movimentos sociais, fundamentar a legitimidade política dos espaços políticos criados por estes movimentos.

A escolha¹¹¹ de Hannah Arendt se justifica em razão da crítica por ela realizada à cultura política moderna, bem como pela concepção que ela tem de política que pode ser utilizada na luta por uma nova cultura política, pautada na ação e no discurso entre os homens.

2.1 O PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT E SEUS POSTULADOS

Nascida em 14 de outubro de 1906 em Hannover na Alemanha em uma família judia de classe média, Hannah Arendt vai carregar para o seu pensamento muitas das experiências e dos sentimentos por ela vivenciados no decorrer de sua interessante história de vida. Segundo Cláudia Perrone Moisés, conhecer a biografia de Hannah Arendt possibilita uma melhor compreensão do seu pensamento político, “*centrado que é nos acontecimentos que ela presenciou, na sua experiência de judia alemã refugiada do nazismo e nas observações que pôde fazer da sociedade norte americana, na qual viveu a maior parte de sua vida.*”¹¹²

Em 1924, a autora, aprovada para estudar na Universidade de Berlim inicia seus estudos de teologia e da língua grega e do latim. Posteriormente vai estudar filosofia na Universidade de Marburg onde conhece o filósofo Martin Heidegger, de quem recebe muita influencia em sua obra. Por recomendação de Heidegger, Hannah ARENDT “*parte para a cidade de Heildeberg para estudar com Karl Jaspers, de quem se tornaria amiga e discípula até o final da vida.*”¹¹³

¹¹¹ Tem-se, neste estudo, a plena consciência de que a teoria democrática contemporânea vem sendo confrontada por diversas linhas do pensamento crítico. Uma das correntes teóricas que se mostra mais contundente na crítica aos postulados da democracia moderna, denominada por Fred DALLMARY de pós-moderna, se caracteriza pelo “*ataque massivo (...) contra a metafísica moderna centrada no sujeito e, acima disso, contra o conceito de um “macrossujeito” que afirma englobar ou “totalizar” populações inteiras (violando os modos intrínsecos do “outro”).* (DALLMARY, Fred. ob. cit., p. 21) Dentro deste grupo DALLMARY inclui nomes como os de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe; Jacques Derrida; Jurgen Habermas e Michel Foucault. A principal preocupação desse grupo, conforme sintetiza DALLMARY, é a de desmitificar algumas das construções modernas que legitimam e justificam o poder estatal, sobretudo a de soberania única, de subjetividade, de identidade e vontade coletiva e da homogeneidade da sociedade. (DALLMARY, Fred. ob. cit., p. 20-35).

¹¹² MOISÉS, Cláudia Perrone. *Os cem anos de Hannah Arendt*. Artigo publicado no jornal Valor Econômico, de 14 de outubro de 2006 <http://hannaharendt.incubadora.fapesp.br/portal/biografia/os-100-anos-de-hannah-arendt/> acesso 30.03.2007.

¹¹³ MOISÉS, Cláudia Perrone. ob. cit.

Em 1933, com o advento do governo nazista, Arendt se vê obrigada a deixar a Alemanha, em razão da política anti-semita; parte assim para a França onde permanece até 1941. Em Paris continua desenvolvendo seus estudos, conhece Walter Benjamin e Sartre. Mas “*depois de ser presa num campo de concentração perto da fronteira espanhola (Gurs), por algumas semanas, decide fugir mais uma vez e parte para Nova Iorque, onde permanecera o resto de sua vida.*”¹¹⁴ Nos Estados Unidos lecionou Filosofia Política na New School for Social Research, em Nova Iorque. Morreu em 4 de dezembro de 1975 aos 69 anos de idade.

Tendo sofrido muito de perto os horrores do regime nazista, Hannah Arendt constrói seu pensamento político com o esforço intelectual por ela empreendido no sentido de compreender o advento desta anomalia política. Colocando-se na posição de um ser humano comum, que se espanta e sofre diante da degradação e artificialismo das condições de vida humana, Hannah Arendt passa a refletir e a interpretar os fenômenos políticos de sua época¹¹⁵.

Em sua pesquisa Hannah Arendt consegue libertar-se dos “feitiços” da ciência moderna. Ela examina a vida e a política a olhos nus. Sua crítica à modernidade prescinde dos aparatos tecnológicos que acabam por deformar o mundo com suas lentes metafísicas. Do exame e da reflexão sobre os fatos emerge a sua teoria. Como sintetiza Claude Lefort, para ela “*o pensamento nasce da experiência dos acontecimentos de nossa vida e deve permanecer a eles ligado (...)* compreender H. Arendt significa primordialmente apoiar-se numa compreensão pré-crítica, no senso comum”.¹¹⁶

¹¹⁴ MOISÉS, Cláudia Perrone. ob. cit.

¹¹⁵ “Como podemos ver, Arendt passaria a dedicar-se à política de forma integral. Em entrevista à televisão alemã, em 1964, afirmou: *Não sou filósofa. Minha profissão – se pode ser chamada assim – é a teoria política. Eu me despedi irreversivelmente da filosofia. Estudei filosofia, mas isso não quer dizer que permaneci nela. A razão, por si mesma, a faculdade de pensar que possuo, tem necessidade de atualizar-se.*” (MOISÉS, Cláudia Perrone. ob. cit.).

¹¹⁶ LEFORT, Claude. *Hannah Arendt e a questão do político*. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, p. 63-75, p. 66.

A originalidade e o fascínio de sua obra estão na posição que ela assume diante do fenômeno político. Ela procura “humanizar” este conceito, afastando-se da tendência existente no pensamento moderno de associar política à guerra, à violência. Segundo André Duarte, a obra de Hannah Arendt se destaca pela abordagem diferenciada que ela faz do fenômeno político. Enquanto a maioria dos analistas políticos se acostumou – pela influência de Marx, Weber e Schmitt – a pensar a política pelo primado da violência, Hannah Arendt desvinculou o fenômeno da política da idéia do uso da força física.¹¹⁷ Para ela, aduz Duarte, “*enquanto o poder é gerado espontaneamente por meio da ação conjunta e dialógica de uma pluralidade de cidadãos, a violência se exerce de maneira a dispersar e isolar os indivíduos (...)*”¹¹⁸

Como já se disse, o acontecimento que incitou Hannah Arendt a refletir sobre a forma de organização política adotada pela sociedade moderna foi o surgimento do regime nazista. Estarrecida diante das atrocidades promovidas pelo nazismo, Hannah Arendt começa a questionar-se a respeito dos motivos que possibilitaram que um governo como aquele, pautado no terror, pudesse se firmar. Indaga-se sobre as condições de vida humana que propiciam a consolidação de um regime totalitário¹¹⁹.

O resultado dessas suas elucubrações sobre o totalitarismo se fez publicar em 1951 em seu livro “*Origens do Totalitarismo*”. Nesta obra a autora sustenta que o totalitarismo, categoria na qual ela também inclui o stalinismo, aparece no século XX como uma forma de organização política nova, sem precedentes antes do período moderno. Este regime político, explica a autora, assemelha-se à tirania, na medida em que em ambos os regimes ocorrem o fechamento do espaço público e o bloqueio

¹¹⁷ DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente In: DUARTE, André et alli (org). A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 35-53, p. 36.

¹¹⁸ DUARTE, André. ob. cit., p. 36.

¹¹⁹ Para ela, “*a experiência básica em que ela se fundamenta deve ser humana e conhecida dos homens, uma vez que o corpo político absolutamente original foi planejado por homens e, de alguma forma, está respondendo à necessidades humanas*” (ARENDR, Hannah. *As origens do totalitarismo*. SP, Cia das Letras, 2001, p. 527).

da atividade política. No entanto, afirma Arendt, o totalitarismo se mostra original na medida em que a sua intervenção não se atém ao âmbito dos negócios públicos, mas avança também sobre as relações privadas.¹²⁰

O totalitarismo, conforme Hannah Arendt, acaba com os laços políticos e sociais e impede a livre manifestação do pensamento. Sob a sua égide, não há espaço para pensamentos contrários aos da ideologia dominante. Controlam-se a vida pública e privada dos cidadãos. A atividade humana passa a ser adestrada segundo os interesses estatais. O homem perde sua capacidade de agir, sendo obrigado a comportar-se. Equalizando-os, o regime totalitário aniquila a pluralidade existente entre os homens. Apenas em um mundo de homens normatizados e isolados o terror consegue se instaurar. Conclui a filósofa que o isolamento político é a condição necessária para a consagração do regime totalitário, pois *“o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros”*¹²¹.

E por que motivo os homens haveriam de se isolar, sendo que sempre mantiveram entre eles, de uma forma ou de outra, uma maneira de dialogar? Hannah ARENDT explica que o isolamento político é induzido e gerado pelos governos tirânicos, tratando-se, pois, de uma condição que preexiste ao totalitarismo. A promoção da impotência política de seus súditos, justifica ARENDT, constitui *“uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico”*¹²². A tirania

¹²⁰ Claude Lefort desenvolve essa linha de raciocínio seguida por Arendt: *“Nesse regime, parece ainda que a ação é o valor dominante, já que o povo deve ser mobilizado, e ser mantido em constante movimento, para as tarefas de interesse geral. Também é um regime no qual reina o discurso. Por fim, é um regime que se apresenta como revolucionário, um regime que faz tabula rasa do passado e que se devota à criação do “novo homem”. (...) Porém, por trás da aparência, devemos descobrir que não se trata absolutamente da política, da vida pública, da lei, da ação, da fala, nem, da revolução concebida como começo. Devemos, ao contrário, reconhecer que essas referências foram destruídas para que se pudesse realizar o projeto de dominação total. (...) Com efeito como se poderia deter-se na idéia de que a política invade tudo? Se não existe fronteira entre a política e a não política, a própria política desaparece, pois a política sempre implicou uma relação definida entre os homens, relação esta regida pela exigência de responder a questões que põem em jogo a sorte comum. (LEFORT, Claude. Ob.cit, p. 67).*

¹²¹ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 526.

¹²² *“Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto “agindo em concerto” (Burke); os homens isolados são impotentes por definição. (...) O isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das tiranias. Os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas. (...) (ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 526).*

se caracteriza por fechar à base da força os espaços públicos existentes entre os homens. Assim conseguem estancar qualquer possibilidade de ação política, de diálogo e de fala sobre questões que lhes sejam comuns. Hannah Arendt emite seu diagnóstico: no isolamento político, fomentado pelo “*governo de um só homem*”, encontram-se as raízes do totalitarismo.

O ingresso nessa questão sobre o isolamento político como condição do regime totalitário é, na verdade, um dos pontos culminantes da obra política de Hannah Arendt. Isto porque esta conclusão da autora abre-lhe as portas para o questionamento da condição política do homem moderno. Sim, pois ao iniciar a sua obra “*Origens do Totalitarismo*” a autora tinha em mente discutir um fenômeno político que lhe parecia anômalo e estarrecedor. No entanto, depois de dois anos da publicação original do livro, em 1953, a autora conclui em “*Ideologia e terror: uma nova forma de governo*” que, na verdade, a condição que propicia o aparecimento dos governos totalitários – o isolamento político – encontra seus germens no seio da sociedade moderna massificada:

O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o fato de que a **solidão**, que já foi uma experiência fronteira, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, **passou a ser em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores**. O impiedoso processo no qual o totalitarismo engolfa e organiza as massas parece uma fuga suicida dessa realidade. (...) Prende-o no cinturão de ferro do terror mesmo quando ele está sozinho, a não ser na situação extrema da prisão solitária.” (grifo nosso)

Segundo a filósofa, essas sociedades massificadas têm por característica fundamental a sua atomização e o primado do trabalho. Na questão política elas acabam por se aproximar dos governos tirânicos na medida em que, em nome do desenvolvimento da economia, promovem o isolamento dos indivíduos:

(...) o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhe é necessário. O homem, como homo faber, tende a isolar-se com o seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política. (...) Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem.

Como se percebe, em “*Ideologia e terror: uma nova forma de governo*”, que em 1958 veio a se transformar no último capítulo da segunda edição de “*Origens do Totalitarismo*”, Hannah Arendt já está a sinalizar o tema que seria objeto de estudo em suas próximas obras: o isolamento político do homem moderno.¹²³

Nesta perspectiva ela publica, em 1958, a obra “*A Condição Humana*”, como um “*desdobramento de inquietações suscitadas por The Origins of Totalitarianism*”. Veja-se o que Celso Lafer tem a dizer a respeito da ligação existente entre estas duas obras:

Pois bem: o que é que Hannah Arendt estava tentando compreender em *The Human Condition*, dos problemas por ela suscitados em *The Origins of totalitarianism*? As origens do isolamento e do desenraizamento, sem os quais não se instaura o totalitarismo, entendido como uma nova forma de governo e dominação, baseado na organização burocrática das massas, no terror e na ideologia.

(...)

Estas citações do capítulo final do livro sobre o totalitarismo mostram como a temática de *The Human Condition* já estava nele contida, explicando o rumo que tomou a trajetória de Hannah Arendt. Com efeito, o isolamento e o desenraizamento são uma consequência, como lembra Jacques Caroux, de um mundo cujos valores maiores são ditados pelo labor, e no qual o próprio homo faber viu-se degradado, na sociedade industrial, à condição de animal laborans. ***Compreender como a interpretação da realidade, baseada na tradição européia, ajudou a construir este mundo, que permitiu o totalitarismo, é, portanto, o ponto- de- partida de The Human Condition.***¹²⁴ (grifou-se)

Assim, visando desenrolar algumas das perplexidades¹²⁵ tratadas em “*Origens do Totalitarismo*”, Hannah Arendt se propõe em “*A condição Humana*” a

¹²³ Segundo Celso LAFER, após “A origem do totalitarismo” Hannah Arendt “*acabou deixando de lado a sua intenção original [que era escrever sobre os componentes totalitários do marxismo] e escreveu os ensaios de *Between Past and Future* e *The Human Condition*. (LAFER, Celso. *A Política e a Condição Humana*. pós-fácio de ARENDT, Hannah. *A condição humana*. tradução de Roberto Raposo, 10 edição – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004; p. 344.) Para LAFER *The Human Condition* é um (LAFER, Celso. Ob cit., p. 343).*

¹²⁴ LAFER, Celso. ob. cit., p. 347 e 348.

¹²⁵ Celso Lafer conta que quando aluno de Hannah Arendt na Universidade de Cornell ocorreu de perguntar-lhe sobre o vínculo existente entre as duas obras e que esta respondeu “*que *The Human Condition* era uma tentativa de lidar com perplexidades, para ela não adequadamente elaboradas, em *The Origins of Totalitarianism*”.*

 (LAFER, Celso. ob. cit., p. 346).

compreender o que nós, modernos, estamos fazendo diante da vida e do mundo.¹²⁶ Vale dizer, nesta obra a filósofa alemã se ocupa em perquirir, com o auxílio da expressão *vita activa*, os motivos pelos quais a vida do homem moderno restou reduzida às atividades estritamente vinculadas às suas necessidades vitais. Em outras palavras, Arendt se preocupa em entender como as demais atividades humanas de interação com mundo foram relegadas a um segundo plano ou até mesmo estancadas em razão da consagração do trabalho. À compreensão do raciocínio desenvolvido por ela em “*A condição Humana*”, há que se ter como ponto de partida a explicitação dos postulados por ela utilizados em nesta obra, quais sejam: o significado por ela conferido à expressão “condição humana” e às atividades humanas fundamentais.

Para a filósofa, três são as condições sobre as quais a vida foi dada ao homem na Terra: a) os processos biológicos inerentes à vida, b) a mundaneidade; c) a pluralidade. Estas condições, como a própria autora ressalva, não se confundem com o conceito de natureza do homem¹²⁷. Dizem respeito tão-somente às circunstâncias de vida por ele encontradas no planeta Terra. Não condicionam a natureza humana, não logram explicar a essência do homem. O ser humano, justifica, é um ser condicionado que se adapta às condições em que a vida lhe é dada¹²⁸. Ilustra a sua explicação com o exemplo hipotético do homem que fosse morar fora da Terra. Lá, acrescenta, ele “*teria que viver sob condições, feitas por ele mesmo, inteiramente diferentes daquela que a Terra lhe oferece. (...) Não obstante, até mesmo esses hipotéticos viajores terrenos ainda seriam seres humanos; mas a*

¹²⁶ “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo.” (ARENDT, Hannah. *A condição humana*. tradução de Roberto Raposo, pós-fácio de Celso Lafer – 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004; p. 13).

¹²⁷ Explica que a única qualidade que se pode afirmar acerca da natureza humana é de que o ser humano é um ser condicionado. Além disso, afirma, “*nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm*” (ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 18).

¹²⁸ “o que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana” (ARENDT, Hannah. op. cit., p.17).

*única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua natureza é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos.*¹²⁹ Vale dizer, conforme as circunstâncias em que a vida se apresenta ao homem, ele formula uma reação. Assim, levando em conta que o homem ainda não logrou viver em condições diferentes daquelas que lhe são oferecidas neste planeta, Arendt identifica as três atividades fundamentais exercidas pelo homem na sua interação com a vida biológica, com a mundaneidade e a pluralidade: *labor, trabalho e ação*¹³⁰.

O trabalho e a fabricação referem-se às realizações humanas voltadas à garantia da sua sobrevivência, e a ação é a forma de agir que garante a relação livre entre os homens. Ao enfrentar as necessidades inerentes ao processo biológico da vida o homem trabalha e produz (*labor*). Em contato com o mundo exterior, ele fabrica e cria mecanismos que facilitem e protejam sua vida (*trabalho*). Ao se relacionar com os outros homens ele fala, discursa e argumenta (*ação*). Essas três atividades referem-se à postura do homem como ser ativo diante do mundo e, em contraposição à vida contemplativa, podem ser resumidas pela expressão *vita activa*.

Essa expressão, segundo ressalva Arendt, goza de certa tradição desde a antiguidade, e remontar às suas origens pode elucidar o caminho percorrido pelo homem em direção à sua alienação do mundo.

Para os gregos da antiguidade, dois eram os modos de viver: o *bioi* e *zoe*. O primeiro era o único modo de vida considerado livre e autenticamente humano. Compreendia as atividades ligadas aos prazeres da vida; aos assuntos da *polis* e à

¹²⁹ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 18.

¹³⁰ Muito embora, a tradução do livro *A Condição Humana* empregue as palavras *labor*, *trabalho* e *ação* na presente dissertação serão utilizadas as palavras *trabalho*, *fabricação* e *ação* tendo em vista que estas palavras expressam de melhor forma em nosso idioma o que pretende dizer Hannah Arendt. Conforme ressalta Tarso Cabral Violin “*João Maurício ADEODATO prefere traduzir labor como trabalho e work como “produção de objetos” apud MAIA. A dicotomia entre público e privado com o advento do Estado social: uma análise crítica a obra de Hannah Arendt., p. 4/14. Em sentido semelhante DUPAS, Gilberto. Tensões contemporâneas entre o público e o privado, p. 27. (VIOLIN, Tarso Cabral. Terceiro Setor e as parcerias com a Administração pública: uma análise crítica. Belo Horizonte, Fórum, 2006, p. 173).*

contemplação ou filosofia. Era considerada como vida voltada às coisas fúteis, não necessárias à sobrevivência do homem. Já, a segunda forma de vida, a *zoe*, girava em torno das atividades necessárias à satisfação das necessidades materiais da vida, do trabalho e da fabricação. Nesse período, entretanto, somente a vida dedicada à política, *bios politikos*, possuía o status de *vita activa*. A vida na *pólis* gozava de superioridade ante as demais, sendo considerada por Aristóteles como a única forma de vida boa.¹³¹

Devido à maior dignidade conferida a *bios politikos* esta era uma atividade que se realizava no espaço público, enquanto a *zoe* ficava resguardada ao espaço privado.

Havia, como se denota, uma clara distinção entre o espaço privado e o público. No privado, localizado no seio das famílias gregas, os homens se reuniam em torno da satisfação das suas necessidades materiais. Neste reinavam a opressão e o despotismo do chefe de família e nele eram conduzidos os negócios diários necessários à manutenção da vida. Vivia-se junto por força da necessidade, o que fazia com que os gregos comparassem esta vida em conjunto (*zoe*) à associação natural existente entre os animais. Permanecer neste espaço significava a “privação” da boa vida, implicava a exclusão da própria cidadania, das mais “*altas capacidades humanas*”. A liberdade e a realização humana eram exercidas apenas no espaço público. Na “*privatividade*” eram mantidos os escravos, os estrangeiros, as mulheres e as crianças, os quais não existiam para a coletividade grega. Veja-se o que Hannah Arendt diz a respeito deste espaço privado:

(...) o caráter privativo da privatividade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer

¹³¹ “A vida “boa”, como qualificava Aristóteles a vida do cidadão, era, portanto, não apenas a melhor, mas livre de cuidados ou mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era “boa” exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo-se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida.” (ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 46).

que vivesse unicamente uma vida privada – o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano.¹³²

Por outro lado, no espaço público, ou seja, na pólis, os cidadãos que nele eram admitidos gozavam de plena liberdade. Desse espaço participavam os homens adultos que tinham a possibilidade de afastar-se dos seus afazeres domésticos para participar das questões políticas da comunidade. Ou seja, os homens, não escravos e não estrangeiros, que possuíam propriedades¹³³ suficientes para manter-lhes a ponto que eles pudessem dedicar a sua vida exclusivamente às questões comuns. O cidadão livre tinha direito a ser ouvido, a discursar, deliberar e a agir a respeito das questões de interesse coletivo. Aquele que se negasse a contribuir com a administração pública tinha sua condição de cidadão negada.

Como se denota, para os gregos, a vida na *pólis* era o que distinguia a vida humana (*bios politikos*) da vida animal (*zoe*). A célebre frase de Aristóteles de que o homem é um animal político (*zoon politikon*), como se a política fizesse parte da sua essência não quer dizer, na verdade, que a política faz parte da natureza humana. Para eles, esta capacidade política era exclusiva do cidadão, dos homens livres, que se distinguiam dos outros animais pela fala, pela vida ativa na pólis, pela vida entre os homens. Acreditavam que somente com a atividade política o homem nascia. Para eles o nascimento biológico do ser humano se assemelhava ao de qualquer outro ser vivo e que ele só nascia perante os homens, perante o mundo ao revelar quem era mediante a ação política. Ao exercitar a política, o homem se distingue dos outros animais e também dos demais cidadãos. Pela política ele revela a sua identidade perante a pluralidade.

A partir de Platão e durante toda a Idade Média passa a haver uma inversão de valores quanto às atividades realizadas pelo homem. A filosofia assume

¹³² ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 48.

¹³³ “(...) sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse”. (ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 39).

papel central e passa a ser considerada como a única forma de vida livre das necessidades de sobrevivência. A *vita activa*, na filosofia medieval, passa a denotar “todo o tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo”. Na *vita activa* são enquadrados a vida política, o trabalho e a fabricação, que passam a ser encaradas como “necessidades da vida terrena”¹³⁴

Em que pese a tradição da expressão *vita activa*, ela assume no pensamento de Hannah Arendt um viés bastante distinto. A autora reformula o seu conceito e estrutura de maneira diferenciada o seu conteúdo, atribuindo o mesmo valor hierárquico a cada uma das atividades humanas. A locução *vita activa* é utilizada por Hannah Arendt de maneira a diferenciar as atividades praticadas pelo homem. A *vita activa* contempla todas as atividades em que o homem interage com o mundo e com outros seres humanos. Em contraposição, a *bios theoretikos* diz respeito à atividade, realizada em isolamento, de contemplar e refletir sobre o universo. A distinção feita por H. Arendt entre estes dois modos de vida não implica qualquer valoração hierárquica entre eles. Diferentemente do que se vê na filosofia medieval¹³⁵, em que a filosofia era vista como superior às demais atividades da *vita activa*, e ao contrário da filosofia aristotélica, em que somente a vida na pólis recebe o status de *vita activa*, em H. Arendt este termo engloba todas as manifestações ativas realizadas pelo homem as quais gozam da mesma dignidade da vida contemplativa. Em fim, em H. Arendt a *vita activa* compreende a “*vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo*”.

2.2 A ALIENAÇÃO DO MUNDO MODERNO

Partindo da concepção de *vita activa* e de suas considerações sobre a condição humana, Hannah Arendt tenta elucidar o fenômeno por ela denominado

¹³⁴ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 23.

¹³⁵ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 22.

“alienação no mundo moderno”. Segundo a autora, o período moderno¹³⁶ teve início com uma série de eventos que desencadearam o rompimento dos laços que prendiam o homem ao mundo. O “duplo vôo” do homem, “da Terra para o universo e do mundo para dentro”¹³⁷ de si, significa, na verdade, o seu afastamento das preocupações com o mundo e com as pessoas que o cercam. Opera-se, assim, uma redefinição na relação entre o homem e as condições de vida terrena, resultando, dessa forma, numa nova concepção de vida activa. Como se percebe, compreender a “alienação do mundo”, suas condições e principais conseqüências, esclarecerá o papel e a importância da ação política na modernidade.

Os eventos a que a autora se refere como símbolos do despontar da modernidade são: a descoberta da América; a reforma religiosa e a invenção do telescópio. Esses acontecimentos se revelam paradigmáticos, aos olhos de Arendt, devido a sua grande responsabilidade no desencadeamento do processo de distanciamento entre o homem e o mundo.

Com as grandes navegações, justifica a autora, dá-se curso ao “apequenamento do globo.”¹³⁸ Explica que, ao estudar, conhecer e medir cada detalhe do planeta, o homem reduz a imensidão que antes separava dois pontos da terra, avizinhandos. Com os modernos meios de transporte, aduz Arendt, “todo o espaço terrestre se tornou pequeno e próximo”. Aos olhos de Hannah Arendt a pretensão¹³⁹ de apreender o globo terrestre coloca o homem numa posição de distanciamento do planeta, pois “quanto maior a distância entre o homem e o seu

¹³⁶ Para ARENDT “o que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo” ARENDT, Hannah. ob. cit., p.265.

¹³⁷ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 14.

¹³⁸ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 262.

¹³⁹ “Na verdade, a descoberta do planeta, o mapeamento de suas terras e o levantamento cartográfico de seus mares levaram muitos anos e só agora estão chegando ao fim. Só agora o homem tomou plena posse de sua morada mortal e enfeixou os horizontes infinitos, tentadora e ameaçadoramente abertos a todas as erras anteriores, para formar um globo cujos contornos e detalhes geográficos ele conhece como as linhas da própria mão.” (ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 262).

*ambiente, o mundo ou a terra, mais ele pode observar e medir, e menos espaço mundano e terreno lhe restará.*¹⁴⁰

Nesse mesmo período histórico, que coincide também com o movimento renascentista do século XVI, a ruptura entre o poder político e a igreja católica veio a contribuir de maneira significativa para o afastamento do homem da realidade mundana.¹⁴¹ Conta Arendt que com a reforma religiosa houve uma grande desapropriação de terras pertencentes à Igreja. Estas, depois de expropriadas, foram transferidas e concentradas nas mãos da nobreza e da burguesia emergente. Com isto os pequenos possuidores que nelas viviam, trabalhavam e retiravam seu sustento e o de sua família, se viram afastados do elo que os prendiam ao mundo. Viram-se, assim, obrigados, para garantir sua sobrevivência e a de suas famílias, a vender sua força de trabalho aos novos proprietários das terras. Por outro lado, os novos proprietários de terras, ao transformar a propriedade em capital mediante a exploração do trabalho¹⁴², deram início a um processo de acumulação constante de riquezas, processo que até hoje continua ilimitado.

Essas duas conseqüências do processo de desapropriação de terras da Igreja, a liberação do trabalho e a acumulação de riquezas, foram os fatores determinantes para o surgimento e desenvolvimento de uma economia de mercado, cujo funcionamento demanda uma sociedade em constante produção (trabalho) de bens e um mercado consumidor em expansão.

¹⁴⁰ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 263.

¹⁴¹ “A reforma religiosa, conforme ressalta a autora, não implicou a perda da fé religiosa, mas o que ocasionou foi o afastamento de qualquer fundamentação transcendental do poder político. Ressalta que mesmo se admitindo que a modernidade teve início com o obscurecimento da transcendência, “isto não significaria absolutamente que esta perda houvesse lançado o homem de volta ao mundo. Ao contrário, a história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta ao mundo, mas para dentro de si mesmos” (ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 265).

¹⁴² Como ressalta ARENDT, o acúmulo de capital “deu início a um fluxo constantemente crescente de riquezas” (ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 267) “A expropriação, o fato de que certos grupos foram despojados de seu lugar no mundo e expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida, criou o original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho. Juntos estes dois últimos constituíram as condições para o surgimento de uma economia capitalista. (ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 267).

No entanto, o fator que mais contribuiu para a alienação do homem, conforme o ponto de vista de Hannah Arendt, foi o surgimento e desenvolvimento da ciência moderna¹⁴³. Durante toda a antiguidade e Idade Média, explica a autora, a construção do conhecimento era feita a partir da observação e interpretação das leis do Universo. Por meio dos sentidos os homens apreendiam a função e a finalidade de cada elemento da natureza para a harmonia do todo. Entretanto, esta forma de compreender o Universo veio a sofrer um grande abalo a partir da invenção do telescópio. Este evento, segundo a autora, consegue simbolizar todo o processo revolucionário que estava por se desencadear no campo do pensamento humano. O que possibilitou esta revolução científica *“não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem – o telescópio – que realmente mudou a concepção física do mundo; o que os levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a entrada em cena do homo faber, da atividade de fazer e fabricar”*¹⁴⁴.

O surgimento do telescópio representa a descoberta da capacidade humana de fabricar instrumentos que lhe possibilitem buscar a verdade para além do que seus sentidos revelam, para além das meras aparências reveladas pela natureza. Hannah Arendt compara a invenção do telescópio à descoberta do ponto arquimediano, ou seja, de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem poderia compreender e controlar o Universo. Com a invenção do telescópio *“o homem realizou sua recém conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições decorrentes de um ponto de vista universal e astrofísico, um ponto de vista cósmico localizado fora da própria natureza”* Afastando-se, portanto, da terra e do universo

¹⁴³ *“(…) o primeiro passo experimental do homem na direção da descoberta do universo – vem adquirindo impulso e força cada vez maiores, chegando hoje a eclipsar não só a expansão da terra habitada, contida unicamente pelos limites do próprio globo, mas também o processo de acúmulo econômico, que aparentemente continua ilimitado”.* (ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 262).

¹⁴⁴ ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 286.

para enunciar suas verdades, o homem moderno passa a duvidar¹⁴⁵ de todo o conhecimento obtido pelas sensações captadas da natureza¹⁴⁶.

Ao perceber que a sua capacidade de engenho lhe permitiria manipular e controlar as leis da natureza, o homem moderno engendra uma “*rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada*”.¹⁴⁷ Hannah Arendt percebe neste homem uma incessante vontade de substituir a vida “*por algo produzido por ele mesmo*”¹⁴⁸, ou seja, de criar um mundo artificial. Relembrando as tentativas levadas a efeito pelo homem nas décadas de 1950 e 1960, de se lançar no espaço para se libertar das amarras que o prendem ao planeta Terra, ela afirma: “*recentemente, a ciência vem-se esforçando por tornar “artificial” a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza*”. Pretende assim ocupar o papel que antes era exercido por Deus: a de criador soberano e imortal¹⁴⁹.

2.3 CRÍTICA À POLÍTICA MODERNA

Para Hannah Arendt, portanto, a era moderna desponta a partir deste duplo movimento de alienação do homem. Por um lado, ocorre um deslocamento do mundo quando o homem livre, racional e proprietário é alçado ao posto de criador do

¹⁴⁵ “A filosofia moderna começou com o de *omnibus dubitandum* es de Descartes, ou seja com a dúvida (...) A dúvida cartesiana (...) ocupa a mesma posição central que, em todos os séculos anteriores, cabia ao *thaumazein* dos gregos, o assombro diante de tudo o que é como é. Descartes foi o primeiro a conceitualizar essa forma moderna de duvidar, que depois dele passou a ser o motor evidente e inaudível que vem movendo todo o pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo o pensamento tem girado. (ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 286).

¹⁴⁶ “Sem termos de fato o ponto de apoio que Arquimedes buscava, presos ainda à Terra pela condição da natureza humana, descobrimos um meio de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena como se pudéssemos tratá-la de fora, do ponto de vista arquimediano. E mesmo a risco de ameaçar o processo vital natural, expomos a Terra a forças universais e cósmicas alheias ao reino da natureza. (ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 275).

¹⁴⁷ ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 10.

¹⁴⁸ ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 10.

¹⁴⁹ ARENDR interpreta este desejo como “*talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite de cem anos*” ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 10.

universo (*homo faber*). Por outro, ao se “*alienar do mundo certas camadas da população*”, elas são jogadas a um mundo que não lhes pertence onde são obrigados a uma luta diária pela manutenção de suas necessidades vitais¹⁵⁰. Esses fenômenos concorreram para a reestruturação do antigo conceito de *vita activa*. Como resultado deste processo, ocorreram as seguintes reformulações na vida moderna: a) a atividade ligada à construção do pensamento é avocada pelo *homo faber*; b) a *vita contemplativa* perde a supremacia de que gozava desde o final da antiguidade, c) o trabalho se eleva a sustentáculo da vida moderna; d) a política resta completamente desprestigiada.

A glorificação do método científico acaba por gerar o rebaixamento¹⁵¹ da atividade de compreender e explicar o mundo a partir da observação das leis da natureza. Essa tarefa, que antes era exercida de forma passiva pelos filósofos, na modernidade assume um papel ativo ao ser absorvida inteiramente pelo *homo faber*. Este arroga o monopólio do conhecimento, ao sustentar que somente a partir dos objetos fabricados pelo homem a realidade pode ser explicada.¹⁵²

O advento da ciência no limiar da modernidade fez com que o homem voltasse todas suas atenções ao desafio de criar e fabricar um mundo artificial. Porém, na última fase da modernidade, ocorre uma inversão de valores. A fabricação é desbancada pela preocupação do homem com a satisfação de suas necessidades vitais. A atividade da fabricação passa, então, a ocupar o topo na escala das atividades humanas.

¹⁵⁰ A propriedade, ou a posse, “*em contraposição à riqueza e à apropriação, refere-se a uma parte do mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundaneidade do homem.*” (ARENDDT, Hannah. ob. cit., p. 265).

¹⁵¹ Com o predomínio do método científico, a *vita contemplativa* é relegada ao status de atividade subserviente. Esta inversão hierárquica, conforme ressalta a autora, não implica a valorização das atividades ativas, pois o que ocorre, na verdade, é apenas o desprestígio da *vita contemplativa* diante das demais atividades.

¹⁵² “*emprego da experimentação para fins de conhecimento já era conseqüência da convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fabrica, pois esta convicção significava que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não fez se calculasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passaram a existir.*” (ARENDDT, Hannah. ob. cit., p. 308).

O surgimento do capitalismo desencadeou um processo de valorização da produção e do trabalho. Como já foi visto, até o advento da modernidade, o labor era realizado no espaço privado, no interior da casa, junto ao núcleo familiar. Porém, a desapropriação dos meios de produção pertencentes aos antigos servos da Idade Média implicou a sua completa alienação do mundo. Segundo afirma Hannah Arendt, este despojo não significou apenas o afastamento destes camponeses da propriedade privada. Ao serem retirados de suas terras estes foram afastados da parcela de mundo que lhes garantia o sustento e privacidade:

O primeiro estágio desta alienação foi caracterizado por sua crueldade, pela miséria e pela pobreza material que significou para um número cada vez maior de “trabalhadores pobres” que haviam sido despojados, através da expropriação, da dupla proteção da família e da propriedade, isto é, de um pedaço do mundo pertencente a eles e à sua família e que, até o advento da era moderna, abrigara em seu interior o processo vital individual e a atividade do labor sujeitas às necessidades deste processo.¹⁵³

Despojados de seu mundo não sobrou outra alternativa a esta camada da população a não ser a de buscar o sustento junto à esfera da sociedade. As atividades de manutenção da vida vêm, então, a lume e passam a ser exercidas no seio desta nova grande família que é a sociedade:

(...) a sociedade se tornou o sujeito deste novo processo vital, como antes a família o fora sujeito. A participação em uma classe social substituiu a proteção que antes era oferecida pela participação numa família, e a solidariedade social passou a ser substituída muito eficaz da solidariedade que antes reinava na unidade familiar.¹⁵⁴

A sociedade, destarte, emerge no período moderno como o espaço em que as famílias se reúnem para suprir as necessidades materiais da vida. Com isto a sociedade se projeta como uma grande família cuja única preocupação é com a sobrevivência da espécie humana. Ao se borrarem as fronteiras entre as diferentes famílias e grupos sociais, presumindo-se a existência de um interesse comum entre seus integrantes, se está a criar uma das mais perversas ficções da modernidade: a de que todos os homens são iguais.

¹⁵³ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 268.

¹⁵⁴ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 268.

Ao se reduzir o homem à qualidade de *animal laborans* se está a negar suas demais capacidades, sobretudo a da fala e do discurso. Pior, se está a negar a condição humana da pluralidade. Afasta-se a possibilidade de que cada ser humano seja reconhecido pelas qualidades que o distinguem no meio da multidão. Se não há conflitos nem diferenças sociais, impertinentes se fazem as intermediações entre os homens. Supérfluo se torna o diálogo entre os homens sobre o mundo comum:

A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto à natureza e a essência de qualquer outra coisa.¹⁵⁵

Em uma sociedade em que os homens se preocupam exclusivamente com os processos biológicos da vida e a atividade primordial é o labor, basta que os homens ajam segundo as regras de maximização da produção. O comportamento normalizado substitui a espontaneidade e a originalidade da ação. Não sobra espaço nem tempo para preocupar-se com as coisas mundanas, muito menos as instáveis e imprevisíveis atividades políticas:

Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a normalizar os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada.¹⁵⁶

Com Hannah Arendt, portanto, se pode concluir que a ascensão da sociedade representou a anulação do espaço privado e o achatamento da esfera política, pois “*o processo de acúmulo de riqueza, tal qual o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados.*”¹⁵⁷

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah. ob. cit., p.16.

¹⁵⁶ ARENDT, Hannah. ob. cit., p.51.

¹⁵⁷ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 268.

Ao se elevar à esfera pública¹⁵⁸ a preocupação com a sobrevivência¹⁵⁹, a esfera política sofre um verdadeiro achatamento. Agora, ao invés de servir de instrumento para a resolução das questões que se interpõem entre os homens, à política moderna incumbe o gerenciamento da economia doméstica¹⁶⁰ da “grande família”.

Acoplada à esfera social, a política perde a sua autonomia; passa a ser vista não como um fim em si mesmo, mas como um meio para se alcançar a liberdade social. Submete-se, agora, aos interesses do labor. Sua nova função é a de administrar a preservação da vida. Para tanto, absorve a mesma racionalidade técnica que permeia a sociedade: a da maximização da produção. As atividades de gerenciamento agora seguem as regras da economia, da técnica e da normalização. Prima-se pela estabilidade das relações entre os homens. Não há mais espaço para a novidade, para a natalidade e para o milagre inerentes ao discurso e à ação política.

Como se percebe, a lógica cientificista moderna atingiu, inclusive, a esfera política. O *homo faber*, na sua contínua pretensão de recriar o mundo, de uma forma estável e apreensível, não poderia deixar de artificializar a mais imprevisível de todas as atividades humanas: a política. Refutando a imanência das relações humanas, os cientistas políticos do século XVII fabricaram, à imagem e semelhança do homem, um ente político transcendente e fictício:

Anteriores à moderna descoberta da história, mas intimamente relacionadas com esta última em seus motivos, foram as tentativas feitas no século XVII no sentido de formular

¹⁵⁸ “A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las uma às outras e de separá-las”. (ARENDDT, Hannah. ob. cit., p. 62).

¹⁵⁹ “A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública.” (ARENDDT, Hannah. ob. cit., p. 56).

¹⁶⁰ Como ressalta Hannah ARENDDT, “com a ascendência da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse coletivo. (ARENDDT, Hannah. ob. cit., p. 42).

novas filosofias políticas, ou melhor, de ***inventar meios e instrumentos*** para ***“fabricação de um animal artificial ... o Commonwealth ou Estado”*** (...) Novamente aqui, as regras e critérios para a construção e o julgamento dessa mais humana de todas as “obras de arte” humanas não se encontram fora do homem, não é algo que os homens tenham em comum numa realidade mundana percebida pelos sentidos ou pela mente. São, antes, engastados no interior do homem, abertos somente à introspecção, de sorte que sua própria validade baseia-se na premissa de que *“não os objetos das paixões”*, mas as próprias paixões são as mesmas em todos os espécimes do gênero humano. Vemos aqui também a imagem do relógio, desta vez aplicada ao corpo humano e em seguida empregada aos movimentos das paixões. O Estabelecimento do Commonwealth - a criação humana de “um homem artificial” – equivale à construção de um autômato (uma máquina) que (se) move por meio de cordas e rodas como um relógio”
 (...)

Em outras palavras, o processo que, como vimos, invadira as ciências naturais através da experimentação, da tentativa de imitar, em condições artificiais, **o processo de “fabricação” mediante o qual as coisas naturais passaram a existir, serve também e é ainda adequado como princípio da ação na esfera dos negócios humanos.**¹⁶¹
 (grifou-se)

A esta nova figura atribui-se a função de regular a instabilidade social e de preservar a vida a espécie. Cria-se, assim, a figura do Estado-Nação como espelho político da sociedade moderna:

O surgimento da era moderna torna difícil a compreensão da divisão entre as esferas públicas e privadas, entre as atividades pertinentes ao mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida. Em nosso entendimento esta linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca. O pensamento científico que corresponde a essa nova concepção já não é a ciência política, e sim a economia nacional ou a economia social as quais indicam uma administração doméstica coletiva; o que chamamos de sociedade é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e a sua forma política de organização é denominada nação.¹⁶²

Pode-se assim se dizer que a partir do pensamento de Hannah ARENDT, o Estado nacional surge como o administrador da grande família nacional enraizada no território sobre o qual ele tem soberania. Seu surgimento significa a

¹⁶¹ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 312.

¹⁶² ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 37.

artificialização da política na medida em que o poder de fala e discurso é extraído do povo e concentrado em suas mãos. Ao se retirar o poder de discutir sobre os assuntos da coletividade, acaba-se por negar a condição humana da pluralidade. Cria-se uma ficção de que todos os homens são iguais e que, portanto, a atividade política entre os homens seria algo prescindível, tendo em vista seu interesse comum. Partindo-se do pressuposto de que todos são iguais, impede-se que as pessoas manifestem suas singularidades, suas identidades e interesses distintos. Ao invés de tornar-se um espaço em que se exerce a liberdade de não governar e de não ser governado, o espaço político moderno passa a ser o espaço em que se administra e promove a liberdade na esfera social de livre autonomia individual.

Esse sistema interligado de economia e Estado, pautado no conhecimento técnico, propicia, cada vez mais, a equalização dos homens, promovendo a massificação¹⁶³ da sociedade. Nesta sociedade massificada, segundo Arendt, o governo cada vez mais se burocratiza, vindo a tornar-se o que ela chama de “*governo de ninguém*”, cuja característica é a profunda burocratização e despersonalização administrativa:

O governo de um só homem transforma-se na sociedade massificada em uma espécie de governo de ninguém. Mas esse ninguém (suposto interesse único da sociedade) não deixa de governar por ter perdido a personalidade. Como verificamos pela burocracia o governo de ninguém não significa necessariamente a ausência de governo; pode, de fato, em certas circunstâncias vir a ser uma das mais cruéis e tirânicas versões.¹⁶⁴

Ao se chegar neste último estágio da modernidade a sociedade encontra-se integralmente atomizada e a política burocratizada. A sociedade massificada mostra-se, neste período, como uma sociedade de operários, cujas vidas encontram-se completamente controladas e dependentes deste aparato social e político. O controle que se exerce sobre a vida dos indivíduos é completo, pois “(...)

¹⁶³ “O surgimento da sociedade de massas, pelo contrário, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares haviam antes sido absorvidas por grupos sociais (...)” (ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 51).

¹⁶⁴ ARENDR, Hannah. ob. cit., p. 51.

com o surgimento da sociedade de massas a esfera social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que **abranga e controla**, igualmente e com igual **força, todos os membros** de determinada comunidade.” Por um lado, o homem se vê submetido às necessidades de sobrevivência, por outro ao poder político e ao uso da força política.

Acabam por revelar-se neste estágio duas das maiores perversidades de nossa era. A primeira diz respeito a uma falácia contida no próprio discurso da modernidade: a denominada liberdade social. Na verdade, esta liberdade não passa de uma ficção, pois, como ressalta Hannah Arendt, na verdade, “*a vida da sociedade é dominada não pela liberdade, mas sim pela necessidade*”¹⁶⁵. Na sociedade massificada se faz patente a falsidade deste discurso da liberdade individual, de que todos os homens modernos possuem livre arbítrio para decidir os rumos de sua vida. O trabalhador que se submete a uma jornada de trabalho extenuante não o faz no exercício da sua autonomia da vontade. O faz pela necessidade de sobrevivência à qual foi submetido ao ser expropriado dos meios de produção.

Outra degeneração que ocorre na modernidade é a perda de controle sobre o uso da força estatal. Emergindo os Estados como instrumento de manutenção da liberdade social e da vida a eles se atribuí o monopólio da violência e do uso da força. Essa força que antes se difundia pela sociedade, nos lares domésticos, na modernidade passa a ser concentrada exclusivamente na figura do Estado, na esfera política:

O que não se calculou foi a combinação específica de força e poder que só poderia se realizar na esfera estatal-pública, porque nela é que os homens agem em conjunto e geram poder e esse poder deve tornar-se uma calamidade se concentrado quase que exclusivamente em torno da força, como é o caso dos tempos modernos, porque esta força desloca-se da esfera privada do indivíduo para a esfera pública.

(...) Por mais funesto que o exercício da força do dono da casa fosse para os oprimidos, os próprios meios de força não poderiam prosperar nestas circunstâncias; não poderiam tornar-se um perigo para todos porque não havia um monopólio da força.¹⁶⁶

¹⁶⁵ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 81.

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah. *O que é política*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004, p. 82.

(...)

O notável é que esse novo papel funesto de uma força que se desenvolve de maneira automática e aumenta sem cessar, de parte de todos os participantes, pegou os povos, os estadistas, e a opinião pública de forma tão despreparada e de surpresa.¹⁶⁷

Ao chegar neste ponto, em que a sociedade massificada e a política burocratizada controlam completamente a vida dos indivíduos, se está, na verdade, retornando ao ponto do qual Hannah Arendt deu início ao seu pensamento político. Sim, pois nessa situação, em que os vínculos e o mundo comum entre os homens encontram-se completamente dilacerados, encontrava-se a sociedade alemã antes do advento do sistema nazista. Nessa condição de isolamento político entre os homens é que se faz possível o governo totalitário:

O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o fato e que a **solidão**, que já foi uma experiência fronteiriça, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, **passou a ser em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores.** (...)

(...) o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas **deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem**, mas lhe é necessário. O homem, como homo faber, tende a isolar-se com o seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política. (...) Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. (grifou-se)

Não há dúvidas de que a conseqüência mais extrema do isolamento político é o advento dos governos totalitaristas. No entanto, o isolamento entre os homens, o individualismo, lembrando a citação de Bauman, está *“fadado a produzir doenças iatrogênicas dos tipos mais sinistros e atrozes (destacando-se a pobreza em massa, a superficialidade social e o medo ambiente)”*.

Essas são as conseqüências da pretensão de recriar-se o mundo. Ao recriar a vida e o mundo, o homem moderno buscou enquadrá-los em regras gerais e universais que mantivessem a sua estabilidade e que diminuíssem os riscos e as

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 79.

incertezas inerentes à vida. No entanto, obstou, com isto, a espontaneidade da pluralidade humana. A vida humana se tornou normatizada e artificial. Fecharam-se os espaços para os saberes “sujeitados”¹⁶⁸, para o senso comum¹⁶⁹ e para os pluralismos jurídico e político. O preço que se pagou por isto, conclui Hannah Arendt, foi a escravidão. O homem se tornou um cego escravo da ciência e da produção em série, perdeu com isto a sua capacidade de pensar, falar e de agir.

2.4 O QUE É A POLÍTICA? PROCURANDO UM SENTIDO PARA A POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Verificou-se na última seção o quão pessimista a autora se mostra diante do significado assumido pela política no período moderno. Ela se assusta com a magnitude que a força física alcançou no âmbito das instituições estatais. Preocupa-se com a apatia e a alienação que tomaram conta dos homens modernos. Atribui a este modelo político a responsabilidade pelas maiores desgraças acontecidas no século XX¹⁷⁰. Prevê a possibilidade de que outros horrores ainda venham a ser cometidos em nome deste modelo político. Ela reconhece que, embora pareça paradoxal, a política moderna hoje representa um perigo à existência da humanidade, graças aos poderosos meios de destruição de que detém. Desacreditada, pergunta se a política moderna ainda tem algum sentido. Responde que não, pois, para ela, no momento em que a política se colocou como uma ameaça à própria vida, ela se afastou do sentido para o qual foi criada e se tornou

¹⁶⁸ Ao se utilizar essa palavra está-se a referir ao uso que dela faz Michel Foucault. Ele define saberes sujeitos como “*conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais*”. (FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 11.).

¹⁶⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

¹⁷⁰ Em “*O que é a política*” Ursula Ludz realizou a compilação póstuma de textos inéditos elaborados por Hannah ARENDT. Essas obras, como ressalta, Kurt Sontheimer em seu prefácio, não têm o condão de alterar o entendimento que se tinha até então a respeito do pensamento político desta teórica, mas “*representam uma elucidação e aprofundamento com respeito à discussão de algumas posições fundamentais de sua filosofia política*” ARENDT, Hannah. *O que é política*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004, p. 7.

completamente destituída de sentido. Conclui que, dentro desta lógica política, não há como o homem retomar o controle sobre o destino da humanidade, a menos que milagres aconteçam:

Se partirmos da lógica inerente a esses fatores e supusermos que nada mais do conhecido por nós determina e determinará o curso do mundo, então só podemos dizer que uma **mudança para a salvação só poderá acontecer por meio de uma espécie de milagre.**¹⁷¹ (grifou-se)

A autora, portanto, revela-se bastante cética quanto a uma possível “salvação” a partir da política vinculada à violência. Porém, mostra-se esperançosa quanto à possibilidade de que uma nova forma de organização política seja instaurada. Ela não se conforma com a política que se herdou da modernidade, crê que enquanto os homens forem capazes de agir politicamente uma nova forma de organizar-se politicamente pode surgir a qualquer momento, de maneira espontânea e inesperada:

Quando ela relata (...) qual é o verdadeiro sentido da política, quer chamar nossa atenção hoje, em meio às calamidades cotidianas e insuficiências da política prática, para o fato de que não devemos contentar-nos com isso.

Apesar de todas as experiências contrárias, ela jamais perdeu a confiança básica na possibilidade de o homem atuante começar de novo, de fazer a coisa diferente.

Mas e quais seriam o sentido e a verdadeira essência da política para Hannah Arendt? Antes de aprofundar esta questão, há que se ressaltar, como bem frisou o professor André Duarte, que esta teoria nunca teve a pretensão de ditar receitas para a criação de um modelo político ideal. Segundo Duarte, esta filósofa não se preocupa em construir uma doutrina normativa e tampouco em analisar a realidade dos fatos políticos. Ao contrário, o que ela faz é buscar na história resquícios e experiências de uma organização social participativa¹⁷²:

¹⁷¹ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 41.

¹⁷² No mesmo sentido Claude Lefort: [Hannah Arendt] *concebe a política graças a uma reviravolta da imagem do totalitarismo, movimento que a induz a procurar não um modelo – empregar este termo seria trair sua intenção –, mas sim a referência da política em alguns momentos privilegiados onde seus traços são melhores decifrados: o momento da cidade grega na Antiguidade, e, nos tempos modernos, o momento da Revolução americana e da Revolução Francesa. Talvez fosse possível acrescentar o momento dos conselhos operários na Rússia, em 1917, e dos conselhos operários na Hungria, em 1956*”. LEFORT, Claude. *Hannah Arendt e a questão do político*. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, p. 69.

Para entender o pensamento político-filosófico de Arendt é fundamental reconhecer que suas distinções políticas entre poder e violência, entre autoridade e autoritarismo, entre liberdade positiva e negativa, entre público, privado e social etc. – não são puros constructos normativos de pensamento, não são postulados ideais ou utópicos, nem, por outro lado, pretendem descrever empiricamente a dinâmica normal e convencional da vida política cotidiana. Antes, suas distinções estão enraizadas na análise conceitual de certos fenômenos políticos minoritários, e mesmo excepcionais, ao longo da história ocidental, os quais, entretanto, constituem instâncias privilegiadas da experiência política democrática, tais como a formação da *polis* grega, a república romana, as revoluções da época moderna e as diversas instâncias de resistência coletiva contra o autoritarismo e a violência. Estes instantes raros são aqueles nos quais se revela com maior intensidade as determinações essenciais do político, isto é, a capacidade humana de agir de forma concertada e discutir publicamente assuntos de interesse comum.¹⁷³

Portanto, não há que se falar na construção de um significado para a política, pois Hannah o apreende das experiências históricas. Partindo da sua concepção sobre as condições da vida humana na terra ela analisa em que períodos os homens enfrentaram a pluralidade por meio da ação política. Isto é, ela busca na história experiências em que os homens se organizaram coletivamente por meio do discurso e da ação. O que ela percebe é que raros e excepcionais foram estes momentos. Encontra referências do agir político na experiência da democracia grega, nas mobilizações políticas que antecederam a revolução americana do século XVII, nos conselhos comunitários e sociedades criadas pelo povo após o movimento revolucionário francês, nos conselhos de trabalhadores criados na Rússia após 1917 e nos conselhos húngaros da revolução de 1954. Dessas experiências a autora extrai os traços e princípios que para ela expressam a verdadeira essência da política.

Da experiência democrática grega, que “*tem sido considerado o mais loquaz dos corpos políticos*”¹⁷⁴ a autora denota que a política era considerada a

¹⁷³ DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente In: DUARTE, André et alii (org). A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 35-53, p. 36.

¹⁷⁴ ARENDT, Hannah, A condição humana tradução de Roberto Raposo, pós-fácio de Celso Lafer – 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p.35.

mais digna das atividades humanas. Naquele período, o homem só atingia o seu mais alto grau de perfeição quando admitido a participar, junto a seus pares, dos debates realizados em praça pública. A política se desvinculava de qualquer finalidade ou necessidade e o seu único sentido era a liberdade de não comandar e não ser comandado.

Ela percebe que o ideal grego de participação política voltou a repetir-se em raros momentos durante o período moderno, de forma inesperada e fugaz. Constata que todas essas experiências históricas foram vencidas pelo ideal político totalizante, pelo predomínio da força física estatal ou pela desqualificação da legitimidade desses espaços políticos extra-estatais; no entanto, percebe que em todos esses momentos havia uma preocupação com que povo ocupasse os espaços de debate e decisão política.

Assim, do conjunto de sua obra, sobretudo quando ela faz remissão a essas experiências históricas, é possível extrair e compreender o que para ela vem a ser a ação política: é a atividade pela qual os homens, apesar das suas diferenças, se comunicam, procuram se entender e se organizar *“para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto ou a partir do caos absoluto das diferenças”*¹⁷⁵.

A primeira premissa do pensamento político de Hannah Arendt é de que a política só pode ser exercida em meio à pluralidade. Entre pessoas idênticas, ou robôs, ela se mostra sem sentido e, até mesmo, supérflua. Porém, a vida na terra é dada ao homem em meio à pluralidade e cada homem que nasce traz consigo algo de novo para o mundo. Apesar de todos os homens pertencerem à mesma espécie, nenhum homem nasce igual a qualquer outro que já existiu ou que venha a existir. Assim, a ação política pressupõe a fala, o discurso e a persuasão como forma de lidar com as diferenças existentes entre os homens:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever

¹⁷⁵ ARENDT, Hannah, ob. cit., p. 21.

as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada humano não diferísse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender.¹⁷⁶

Reconhecer a pluralidade, explica Arendt, não significa admitir a alteridade entre os elementos do universo, mas sim reconhecer a verdadeira singularidade de cada ser humano, a qual pode ser expressa tão-somente por meio da ação política:

Em sua forma mais abstrata, **a alteridade está presente somente na multiplicação de objetos inorgânicos**, ao passo que toda a vida orgânica já exhibe variações e diferenças, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. **Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se, só ele é capaz de comunicar a si próprio** e não apenas comunicar algumas coisas, como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo.

No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares. (grifou-se)

Hannah Arendt entende que ao agir politicamente os homens revelam ao mundo a sua verdadeira identidade e singularidade. Somente ao distinguir-se em meio a pluralidade é que o homem nasce para o mundo dos homens:

É com palavras e atos é que nos inserimos **no mundo humano**; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular de nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada

Nas sociedades em que o falar, o agir e o comunicar-se aos outros não encontram espaço, os homens são moldados como seres fabricados em série que vivem em meio à massificação social e ao isolamento político. A partir da revelação das identidades, proporcionada pela ação política, se forma um mundo entre os homens. É por isto que o espaço da política é o espaço público¹⁷⁷, como espaço que se interpõem entre os homens na medida em que entre eles há um interesse que os une:

¹⁷⁶ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 188.

¹⁷⁷ Hannah Arendt dá duas definições acerca do que para ela, e também para os gregos, constitui o espaço público. A primeira diz respeito a “*tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade*” ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 59.

(...) o termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza. Tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados, entre os que juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, pois como todo intermediário o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens.¹⁷⁸

Arendt explica que a própria palavra agir no idioma grego contém esta conotação política, pois *archein* significa tomar iniciativa, iniciar algo novo, imprevisto e espontâneo. Por isso, pode-se dizer que a noção política desta pensadora está ancorada na idéia de natalidade, no nascimento de algo novo, no inesperado e no imprevisível: o novo ser que se está a revelar na ação política. Nesta condição humana da natalidade, Hannah Arendt encontra a capacidade do homem para realizar milagres.

A autora, ao clamar por milagres para a salvação da humanidade, Hannah Arendt está a se referir a esta capacidade humana de, ao agir entre homens, gerar algo inusitado e completamente imprevisível. Ao agir o homem desencadeia processos jamais antes existentes. Cada ação contém um novo nascimento e por isso ela acredita que o homem é capaz de milagres:

(...) o próprio homem é dotado, de um modo extremamente maravilhoso e misterioso de fazer milagre. No uso idiomático habitual e comum, nós chamamos essa aptidão de agir. É característico do agir a capacidade de desencadear processo, cujo automatismo depois parece muito semelhante aos dos processos naturais; é-lhe característico, inclusive, o poder de impor um **novo começo, começar algo novo, tomar iniciativa**, ou, adotando-se o estilo de Kant, começar uma cadeia espontaneamente. O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele. (grifou-se)

Apenas por meio da ação política se faz possível ultrapassar a massificação e a dominação política. Ao se permitir que os homens ajam politicamente se está a garantir que eles decidam, por meio da persuasão, como

¹⁷⁸ ARENDT, Hannah. ob. cit., p. 62.

devem conduzir os interesses que entre eles se interpõem. No espaço político os homens são capazes de milagres, pois não estão adstritos a uma racionalidade imposta, podem criar, falar e agir, enfim pela política alcançam a liberdade, seu único sentido:

Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fossemos crentes em milagres, mas sim porque ***os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo.*** A pergunta se a política ainda tem algum sentido nos remete, justamente quando ela termina na crença em milagres – e onde mais deveria terminar senão aí – de volta forçosamente à pergunta sobre o sentido da política.¹⁷⁹

Ressalte-se que a liberdade a que se refere Hannah Arendt não é a liberdade individualista imaginada pelos teóricos do liberalismo, mas sim a liberdade exercida no plano político, que ela chama de liberdade de não governar e não ser governado. Para ela, a liberdade se exerce no plano político, e o povo que não goza de uma liberdade política é um povo destinado à escravidão. Rechaça, portanto, a idéia de que a liberdade política se exerce pelo voto. Para ela, a “*liberdade política ou significa “participar do governo” ou não significa nada.*”¹⁸⁰ Vale dizer, todo o pensamento político de Arendt se fundamenta na idéia de uma participação política efetiva no governo dos interesses coletivos.

Pode-se dizer, portanto, que as idéias principais que perpassam o entendimento de Hannah Arendt sobre a política são as seguintes: a) a política se exerce em meio à pluralidade; b) os homens realizam política entre seus pares, ou seja, entre as pessoas com as quais compartilham interesses comuns; c) o espaço da política é o espaço público; d) a política implica ação e discurso com vistas à persuasão; e) a política possibilita o advento do novo; f) o sentido da política é a liberdade.

¹⁷⁹ ARENDT, Hannah O que é política. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004, p. 44/45

¹⁸⁰ ARENDT, Hannah. Da revolução. Editora Ática e Editora UnB, Brasília. 1988, p. 175

CAPÍTULO III

DEMOCRACIA PARTICIPATIVA: O RETORNO DA POLÍTICA?

No segundo capítulo desta dissertação, ao estudar a obra política de Hannah Arendt, se pode verificar o caráter excludente e regulador da atual cultura política. Constatou-se que a democracia moderna impede o agir político entre os homens, o que faz com que grande parcela da população seja submetida a um estado de total impotência e isolamento político. Nas sociedades modernas, caracterizadas pela preocupação exclusiva com a manutenção da vida, o Estado toma para si a tarefa de gerenciamento da sociedade e dos seus interesses econômicos. Para tanto, absorve os poderes de autogestão e se torna o único detentor da soberania política. Arendt, contrapondo-se a aos significados imbricados a esta cultura política, sustenta que a ação política só pode ser entendida como atividade fundamental à condição humana da pluralidade. Ela entende que o sentido da política é a liberdade e que somente o agir político propicia que os homens sejam realmente livres.

Com base na concepção política de Hannah Arendt, e nas premissas que permeiam o seu pensamento, faz-se possível pensar uma organização social que se pautem no princípio da participação. Como já se mencionou, Arendt não se preocupa em elaborar uma teoria democrática, nem mesmo em receitar soluções para que a participação do povo se concretize. Porém, não há dúvidas de que o seu pensamento pode ser utilizado para fundamentar a construção de uma democracia participativa¹⁸¹. O que se pretende, portanto, neste terceiro capítulo é, a partir das premissas teóricas contidas no seu pensamento, analisar o projeto político alternativo denominado pela literatura de democracia participativa.

¹⁸¹ Hannah ARENDT sempre fugiu dos rótulos e das tendências homogeneizadoras do pensamento, ela não se preocupava em construir e adotar uma linha de pensamento político, mas em iluminar a artificialidade da política moderna e propiciar um resgate do significado político.

Nomes como Boaventura de Souza Santos, Leonardo Avritzer¹⁸², Evelina Dagnino, Alberto J. Olvera e Aldo Panfichi¹⁸³ enxergam nos novos movimentos sociais latino-americanos¹⁸⁴ uma luta pela ressignificação¹⁸⁵ do político. Segundo estes autores, os movimentos sociais ao lutar pelo reconhecimento da sua identidade e de seus direitos, reivindicam também o direito à efetiva participação na tomada de decisões que lhes digam respeito. Estes movimentos colocam em discussão um novo projeto político mais inclusivo e menos regulador. Sua luta tende a gerar uma ampliação do espaço político e a permitir que setores antes marginalizados venham a agir e a discutir politicamente. Eles exigem um compartilhamento do poder político e da soberania.

Notam-se algumas convergências entre esse projeto político veiculado pelos movimentos sociais latino-americanos e o pensamento político de Hannah ARENDT. Logo, o que se propõe neste terceiro capítulo é um diálogo entre essas duas compreensões políticas, que, inobstante o seu distanciamento temporal e

¹⁸² SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). Democratizar a democracia: os caminhos da Democracia Participativa. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002.

¹⁸³ DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J e PANFICHI, Aldo. Para uma outra leitura da disputa pela construção democrática na América Latina. In: DAGNINO, Evelina et alii (organizadores) A disputa pela construção democrática na América Latina. São Paulo, Paz e Terra; Campinas, SP, Unicamp, 2006.

¹⁸⁴ É certo que o projeto político da democracia participativa não é veiculado exclusivamente pelos movimentos sociais da América Latina. No livro Reinventar a Democracia, organizado por Boaventura de Sousa Santos, se examinam experiências políticas alternativas realizadas também em países de outros continentes, como na Índia, na África do Sul, em Moçambique e Portugal. Porém, para os fins desta pesquisa, a atenção será voltada apenas para a realidade e as transformações políticas ocorridas neste continente. A delimitação espacial se justifica com os seguintes argumentos: a) impossibilidade de tratar de movimentos sociais tão distintos como os que existem ao redor do mundo; b) a literatura reconhece nos movimentos latino-americanos certa identidade de caminhos de tradição revolucionária e também uma organicidade entre eles; c) o reconhecimento na literatura do potencial emancipatório dos projetos políticos veiculados por esses movimentos. (SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). Democratizar a democracia: os caminhos da Democracia Participativa. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002).

¹⁸⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. ob. cit., p. 53.

espacial, partilham de uma mesma compreensão sobre a política: ela só se faz possível em meio à pluralidade.

É certo que o projeto político da democracia participativa não é veiculado exclusivamente pelos movimentos sociais da América Latina.¹⁸⁶ Porém, para os fins desta pesquisa, a atenção será voltada apenas para a realidade e transformações políticas ocorridas neste continente. A delimitação espacial se justifica com os seguintes argumentos: a) impossibilidade de tratar de movimentos sociais tão distintos como os que existem ao redor do mundo; b) a literatura reconhece nos movimentos latino-americanos certa identidade de caminhos de tradição revolucionária e também uma organicidade entre eles; c) o reconhecimento na literatura do potencial emancipatório dos projetos políticos veiculados por estes movimentos.

O professor Boaventura de Sousa Santos¹⁸⁷ diagnostica a impossibilidade de transformação social sob os paradigmas epistemológico, social e político da modernidade. Nessa linha de raciocínio, o autor defende que somente a partir de novas formas de sociabilidade e de subjetividade se faz possível a construção de uma política transnacional que se oponha aos efeitos excludentes da globalização

¹⁸⁶ No livro *Reinventar a democracia*, organizado por Boaventura de Sousa Santos, se examinam experiências políticas alternativas realizadas também em países de outros continentes, como na Índia, na África do Sul, em Moçambique e Portugal. (SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Democratizar a democracia: os caminhos da Democracia Participativa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002.).

¹⁸⁷ Conforme o professor português Boaventura de Sousa SANTOS vem salientando, vivencia-se um momento histórico de muita complexidade e dotado de caráter transicional. Segundo este autor, o paradigma da modernidade encontra-se exaurido, pois tem se mostrado incapaz de promover a tão prometida transformação social. Fracassou no cumprimento de suas promessas ao deixar de promover a liberdade, igualdade e solidariedade. Seus paradigmas epistemológico, social e político não se mostram aptos a solucionar os atuais conflitos sociais e políticos gerados pela globalização do capital. SANTOS atribui o fenômeno à crise paradigmática se deve ao fato de que na Modernidade a lógica do mercado se expandiu aos demais setores da vida social, gerando, assim, um risco iminente de um fascismo social. BOAVENTURA vislumbra que “o regime de dominação global actual, à medida que perde coerência, mostra-se cada vez mais violento e imprevisível, aumentando desse modo a vulnerabilidade das regiões, das nações e dos grupos sociais subordinados e oprimidos. Designa por fascismo social” o conjunto de processo sociais mediante os quais grande sectores da população são irreversivelmente mantidos no exterior ou expulsos de qualquer tipo de contrato social. São Rejeitados, excluídos ou lançados para uma espécie de estado de natureza hobbesiano (...) SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 192.

econômica e evite o risco de fascismo social. Este autor enxerga nos movimentos sociais latino-americanos o despontar de alternativas teóricas e práticas ao sistema capitalista globalizado¹⁸⁸. Segundo Boaventura de Sousa Santos, “*a multiplicação dessas experiências no continente tem atraído a atenção de muitos analistas e há uma crescente literatura que expressa o reconhecimento de sua importância, mesmo no contexto adverso de hegemonia neoliberal.*”¹⁸⁹

Assim, por haver um grande interesse nas transformações e movimentações políticas latino-americanas a análise deste capítulo está centrada tão-somente nas experiências políticas que despontam como uma alternativa ao modelo político hegemônico.

3.1 A FORMAÇÃO DAS NAÇÕES LATINO-AMERICANAS E A HOMOGENEIZAÇÃO DOS POVOS

A fim de compreender a relação existente entre os povos latino-americanos e ao modelo político do Estado liberal examinaram-se nesta seção o contexto político em que surgem os movimentos latino-americanos e a realidade social e política por eles enfrentada.

Em que pesem as diferentes trajetórias políticas seguidas por cada país da América Latina, autores como Sonia Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar, Maria da Glória Gohn, Oscar Mejía Quintana e Arlene Tickner reconhecem a existência de algumas linhas gerais que marcaram a história política deste

¹⁸⁸ Como ressalva Boaventura em seu livro *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, apesar de ter consciência da sua inadequação, até poucos anos atrás utilizava-se para designar esta necessidade de uma teoria crítica da modernidade a expressão pós-modernidade de oposição, mas que nos últimos anos vem preferindo “pós-colonialismo”. Pós-colonialismo, conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que tem em comum darem primazia teórica e política às relações de desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. (SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006).

¹⁸⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. ob. cit., p. 49.

continente e que permitem que se fale em uma verdadeira cultura política latino-americana. Segundo Maria da Glória Gohn, a cultura política na América Latina se identifica pelo “*o passado colonial-imperial, a subsequente república dos coronéis e depois os líderes populistas*”.¹⁹⁰ Portanto, pode-se dizer que a principal característica desta cultura política está na mistura entre os princípios e ideais políticos do liberalismo e uma prática de violência e autoritarismo efetivada primeiramente pelos colonizadores e depois pelas elites latino-americanas:

As culturas políticas da América Latina são muito influenciadas por aquelas que prevaleceram na Europa e na América do Norte e, contudo, se diferenciam delas. Essa influência está claramente expressa nas referências recorrentes a princípios tais como racionalismo, universalismo e individualismo. Porém, na América Latina, esses princípios combinaram-se historicamente de maneira contraditória com outros princípios destinados a garantir a exclusão social e política até a controlar a definição do que conta como político em sociedades extremamente hierarquizadas e injustas. Essa hibridação contraditória alimentou a análise sobre a adoção peculiar do liberalismo como “idéias fora do lugar” (Schwarz, 1988) e, com respeito a tempos mais modernos, a análise das democracias de “fachada”.¹⁹¹

Ressalte-se que, embora o reconhecimento de uma identidade cultural latino-americana tenha por efeito a generalização de realidades distintas, para os fins desta pesquisa a referência a uma cultura política única se mostra de grande valia, na medida em que revela que, apesar de compartilharmos conceitos políticos europeus, a realidade que se formou neste continente difere de qualquer outra.

Desde a invasão dos europeus ao território que hoje constitui a América Latina, no final do século XV e começo do século XVI, os povos originários, juntamente com suas culturas, vêm sendo violentamente explorados e aniquilados. Em nome do desenvolvimento do capitalismo e da cosmovisão européia, cometeu-se um dos maiores genocídios de toda a história da humanidade.

¹⁹⁰ GOHN, Maria da Glória. Teoria dos Movimentos sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1997, p. 226.

¹⁹¹ ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (org.). Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

Embora não existam dados precisos a respeito dos povos¹⁹² e do tamanho da população pré-colombiana, a literatura especializada revela que nestas terras habitavam milhares de povos indígenas, cada qual com sua cultura própria, com sua língua, religião, costume, com um Direito e organização política própria.¹⁹³ A arrogância dos invasores onde havia uma imensa diversidade e riqueza cultural tentou forjar a sangue uma única identidade, uma única cultura e uma mesma racionalidade.

À época das grandes navegações, durante o século XV e XVI – como já se viu Capítulo I – a Europa passava por profundas transformações culturais e econômicas. O enriquecimento da burguesia e o surgimento de novas tecnologias propiciaram a expansão do mercantilismo-capitalista ao mundo não-europeu. O homem burguês, interessado em desenvolver uma economia de mercado, lançou-se ao mar em busca de riquezas. O projeto de colonização das Américas, portanto, deve ser compreendido dentro da lógica do nascimento¹⁹⁴ e desenvolvimento do capitalismo europeu. E no caso específico de Portugal e Espanha, Estadosos mais arcaicos da Europa,¹⁹⁵ como medida de urgência na sua recuperação econômica.

¹⁹² “É praticamente impossível avaliar quantos habitantes teria a América por volta de 1500 porque muitas populações foram dizimadas totalmente; outras, apesar de sobreviveram, diminuíram drasticamente. Também é muito difícil, a partir de exemplos isolados, chegar ao número total de habitantes porque cada povo indígena, e não são poucos, reagiu de forma e em momentos diferentes à conquista. Os próprios conquistadores foram muito díspares em seus métodos e interesses imediatos. A semelhança está apenas na violência, desprezo pelos direitos e agressividade (...)” SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. O renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba, Juruá, 2005, p. 35.

¹⁹³ A organização social e o Direito de cada um dos povos indígenas que habitavam este imenso território da América difere muito entre si, porque diferentes são suas cosmovisões. (...) É verdade que hoje não há mais dúvida que as sociedades indígenas pré-colombianas ou atuais, têm uma organização social e são regidas por normas jurídicas próprias. SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. O renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba, Juruá, 2005, p. 30.

¹⁹⁴ O surgimento da supremacia européia foi determinado, em grande parte, pelo desenvolvimento e pela difusão do capitalismo, que alimentou a aparentemente insaciável fome de riqueza da Europa. A expansão global do capitalismo, entretanto, não constituiu um processo uniforme nem unívoco. Em várias regiões e entre diferentes populações o capitalismo desenvolveu-se de modo desigual: deu guinadas para a frente, hesitou e se retirou segundo a variedade de caminhos diversos. Em desses caminhos tortuosos é traçado pela história da produção escrava colonial de larga escala na América, entre o fim do século XVII e meados do século XIX, uma história que não é pré-capitalista, mas, ao contrário, ocorre dentro dos desenvolvimentos complexos e contraditórios do capital. (HARDT, Michael e NEGRI, Antônio. Império. Tradução Berilo Vargas, Rio de Janeiro, Record, 2001, p. 138).

¹⁹⁵ DONGHI. Tulio Halperin. História da América Latina. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, p. 11.

Dentre os vários motivos que levaram os europeus a se aventurarem por estas terras, para o historiador Tulio Donghi, o maior de todos foi a esperança de encontrar grandes quantidades de metais preciosos.¹⁹⁶ Porém, ao chegarem a este continente não encontraram somente ouro e prata, mas também povos bastante desenvolvidos e organizados¹⁹⁷ que lhes serviram de mão-de-obra para a extração dessas riquezas. A realidade com que os europeus se depararam fez com que eles pudessem levar adiante uma política eminentemente expropriatória¹⁹⁸ fundada na relação de violência e desrespeito com os povos originários deste continente.

Os professores colombianos Rodrigo Uprim e Andrés Abel Rodríguez, ao explicar o nascimento do constitucionalismo norte-americano, comparam a colonização promovida pela Inglaterra durante o século XVI e XVII com a que se levou a cabo na América Latina no século XVI. Afirmam que, ao contrário do que aconteceu na América do Norte, os portugueses e espanhóis não tinham nenhum interesse em povoar e se fixar na América, mas tão-somente o de explorar ao máximo suas riquezas e a sua gente. Dirigidos por essas finalidades, ambas as metrópoles trataram de reproduzir e impor às colônias o modelo econômico e político prevalente em suas Nações.

Espanha e Portugal viviam ao final do século XV sob o modo de vida feudal. O poder político encontrava-se concentrado na mão de um monarca absolutista e a economia era marcadamente mercantilista. Ao chegarem à América trataram de transformar os indígenas em seus súditos e a eles impor um regime de escravidão e servidão feudal.

A maioria destes povos pré-colombinos levava uma vida comunitária pautada na autogestão econômica e política e no convívio harmônico com a

¹⁹⁶ DONGHI. Tulio Halperin. ob.cit., p. 11.

¹⁹⁷ (...) o butim da conquista não consistia tão-só em metais preciosos, mas também em homens e em territórios. O que fez dos altiplanos e das montanhas, do México a Potosí, o núcleo fundamental das índias espanholas não foi apenas a sua riqueza mineral, mas também a presença de populações indígenas, cuja organização anterior à conquista tornava-as úteis à economia colonial que surgiria depois dessa. Úteis, antes de mais nada, para as indústrias de mineração, mas também para as atividades artesanais e agrícolas. (DONGHI. Tulio Halperin. ob. cit., p. 11).

¹⁹⁸ UPRIMNY, Rodrigo, RODRIGUEZ, Andres. *Aportes del constitucionalismo estadounidense al constitucionalismo*. Bogota, documento de clase Universidad Nacional, 2004.

natureza. Com a chegada dos europeus, eles foram arrancados de suas comunidades para trabalhar como escravos da Coroa na extração de minérios. Tal fato representou uma agressão sem precedentes a estes povos. Não se fazia compreensível à luz da sua cosmovisão o fato de eles terem sido integrados a um império que lhes era completamente estranho. Nem mesmo lhes fazia sentido o trabalho árduo ao qual foram submetidos na extração desmedida dos recursos naturais.¹⁹⁹ Outros elementos se somaram à exploração do trabalho, tais como a imposição da religião cristã e as doenças trazidas pelos europeus, para as quais os indígenas não possuíam imunidade.

A subjugação dos povos indígenas, no entanto, não se deu sem luta. As insurgências dos indígenas contra este propósito de acumulação de riquezas e contra a imposição de uma racionalidade que não era a sua, foram violentamente reprimidas. Povos foram dizimados, organizações sociais aniquiladas, culturas e conhecimentos tradicionais destruídos pelo poderio militar dos europeus:

O colonialismo mercantilista inaugurado pela descoberta das Américas e do caminho marítimo para as Índias teve com os povos locais um relacionamento de profunda exploração, chegando com facilidade ao desrespeito e ao genocídio. As guerras que Portugal e Espanha travaram contra a resistência dos povos da América foram marcadas pela desigualdade de condições e pela crueldade; os europeus conheciam a pólvora e não hesitaram usá-la abusivamente. Os chamados índios eram caçados nas selvas, montanhas e pradarias, empurrados para o interior e vendidos ou treinados em cativeiro para servir de escravos, cristianizados e transformados em força de trabalho para os capitais mercantilistas (...)²⁰⁰

¹⁹⁹ Como relata Eduardo Galeano, “*muitos indígenas da Ilha Dominicana ao serem forçados ao terrível trabalho de extração de ouro se antecipavam ao destino imposto por seus novos opressores brancos: matavam seus filhos e se suicidavam em massa. O historiador Fernandez de Oviedo interpretava assim, em meados do século XVI, o holocausto dos antilhanos: “Muitos deles, por passatempo, mataram-se com veneno para não trabalhar, e outros se enforcaram com as próprias mãos.”* (GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Galeno de Freitas, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2005, p. 31).

²⁰⁰ SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003, p. 71-109.

A exploração destes povos foi tão violenta e cruel que em menos de um século se produziu um verdadeiro colapso populacional nas Antilhas. O historiador Túlio Donghi estima que 80% da população autóctone foi dizimada.²⁰¹

No campo econômico a primeira fase do colonialismo espanhol se caracterizou pela supremacia conferida à atividade mineradora. As demais atividades se desenvolviam segundo as necessidades da indústria mineradora. A atividade agrícola, exercida aos moldes feudais, pelos descendentes dos conquistadores que foram se fixando no território, tinha como função *“fornecer gêneros alimentícios, tecidos e animais de carga a preço módico para as cidades e as regiões mineradoras (...)”*^{202 203} Instaurou-se, portanto, uma situação econômica bastante peculiar nas colônias. Por um lado, se movimentava uma economia bastante lucrativa de extração de ouro e prata destinados à metrópole. Por outro, uma economia agrícola, eminentemente feudal e completamente desmonetarizada.²⁰⁴

²⁰¹ Finalmente, a população das ilhas do Caribe deixou de pagar tributos porque desapareceu: os indígenas foram completamente exterminados nas lavagens de ouro, na terrível tarefa de revolver nas areias auríferas com metade do corpo mergulhada na água, ou lavrando os campos até a extenuação, com as costas dobradas sobre os pesados instrumentos de aragem trazidos da Espanha. GALEANO, Eduardo. ob. cit., p. 31.

²⁰² DONGHI, Tulio Halperin. História da América Latina. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, p. 14.

²⁰³ “Os europeus, especialmente os portugueses e espanhóis, chegaram na América como se estivessem praticando a expansão de suas fronteiras agrícolas. Foram chegando extraindo as riquezas, devastando o solo e substituindo a natureza existente por outra, mais conhecida e dominada por eles. O pau-brasil e o ouro são levados sem cerimônia, mas também a prata, o tomate, o milho, a batata, o guano e o cobre.” SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba, Juruá, 2005, p 33.

²⁰⁴ Ambos os modelos econômicos eram sustentados pela mão-de-obra indígena: escrava na mineração e servil na agricultura. Embora o setor agrícola se encontrasse subordinado aos interesses da mineração, a elite agrícola, que foi se formando na América, dominava amplos setores da sociedade colonial. Organizava o trabalho servil nas comunidades indígenas, arrecadava-lhes os impostos devidos à Coroa e cobrava-lhes uma renda pelo uso da terra, uma espécie de corvéia. No entanto, ressalta DONGHI, apesar de dominarem concretamente *“amplos esferas da sociedade colonial”* estes setores agrícolas tinham um poder político e econômico muito limitado em razão das políticas adotada pela Coroa frente a eles. Mesmo com o surgimento do modelo de propriedade agrícola voltado para o mercado, que procurou substituir a comunidade agrária indígena pelo método de produção capitalista, a atividade agrícola não conseguiu, nesse período, se desvincular dos laços feudais. “Os salários, expressos pelo menos parcialmente em meios monetários, são pagos na realidade, principalmente em espécie; e, por outro lado, o endividamento dos trabalhadores torna ilusória a liberdade de romper os vínculos com o patrão.”

Essa situação econômica das colônias só veio a se modificar no século XVIII quando a Espanha, diante do declínio da extração de minérios, resolveu mudar sua postura perante suas colônias e liberou o mercado entre elas e a metrópole. Essa relação, no entanto, tornou-se bastante desequilibrada. Isto porque a Coroa se utilizou de medidas fortemente protecionistas para estimular a indústria e o comércio espanhol. No entanto, o que ocorreu na prática é que com este “novo pacto colonial” a metrópole se transforma em uma “pesada intermediária” entre as metrópoles mais desenvolvidas e as colônias americanas.²⁰⁵

O inverso ocorreu no Brasil. Por não haverem encontrado, de imediato, metais preciosos, os portugueses começaram explorar estas terras com a ocupação do solo e da extração de suas riquezas. Tal sistema consistiu na repartição do território brasileiro em 15 grandes lotes, os quais foram conferidos a uma nobreza muito próxima do rei português. Os portugueses, com a doação de terras a quem quisesse ocupá-las, foram expandindo o seu império. Aos donatários eram atribuídos também o direito de jurisdição e administração do território, bem como a faculdade de outorgá-las a terceiros. Deu-se com isto a formação de uma economia eminentemente agrária fundada no latifúndio e no trabalho escravo, cujo principal produto era o açúcar.²⁰⁶

Como se vê, este modelo colonial exploratório trouxe evidentes vantagens e lucros para a economia da metrópole; porém, gerou uma cruel exploração e mal-trato das populações originárias e um profundo descontentamento por parte dos setores que iam se fazendo dominantes.

Verifica-se uma dependência colonial ante a metrópole e a exploração econômica das atividades que iam sendo desenvolvidas pela população que aqui ia

²⁰⁵ Os efeitos destas medidas pode ser sentido diretamente pela economia americana. Houve uma exploração do mercado consumidor que teve que pagar preços bastante altos pelos produtos que adquiria. Instaurou-se uma concorrência desleal entre os comerciantes espanhóis subsidiados e os comerciantes nativos. Outra consequência foi o surgimento de uma agricultura fundada no latifúndio e na monocultura com vistas ao mercado externo. Com isso vão desalojando os índios grandes de suas propriedades.

²⁰⁶ Essa situação só veio a ser modificada com a descoberta em 1698 das minas de ouro na região central do país. A partir desta data a economia se volta principalmente à exploração dos minérios a população migra para a região sudeste do país em busca de riquezas. Os portugueses vêm para o país para explorar a riqueza encontrada.

se formando. Os produtores rurais podiam somente comercializar com a metrópole e no interesse desta. Politicamente, como afirmam Uprimny e Abel Rodríguez, não se permitia até mesmo aos filhos dos espanhóis, os crioulos, o exercício do poder político. Os que não se submetessem²⁰⁷ a este propósito de enriquecimento da colônia eram dizimados.

Assim a exploração econômica das colônias se fazia insustentável perante as elites locais. Para o desenvolvimento de alguma atividade comercial tinham que pagar alta carga de impostos e concorrer com as companhias espanholas à quem a Coroa conferia uma série de privilégios econômicos:

No que se refere à América espanhola, onde o problema se apresenta com maior agudeza, foram destacadas, em várias oportunidades, as conseqüências da reforma (apenas parcialmente exitosa) do pacto colonial. Precisamente porque essa reforma dera uma maior margem de autonomia à economia das Índias, fizera com que as colônias sentissem, com maior dureza, o peso de uma metrópole decidida a reservar para si imensos lucros, tão-somente por desempenhar a função de intermediária com a nova Europa industrial. A luta pela independência, desse modo, seria um momento da luta por um novo pacto colonial, o qual, garantindo o contato direto entre os produtores da América espanhola e aquela que se torna cada vez mais a nova metrópole econômica, permitia um mais amplo acesso ao mercado ultramar e conceda uma cota menos reduzida do preço pago pelos seus produtos.²⁰⁸

Nesse ambiente de dupla exploração, do trabalho e da economia colonial, foram sendo muito bem recepcionadas as idéias liberais que chegavam da Europa. Assim a elite local passou a fomentar movimentos nacionalistas independentistas que exigiam a libertação da Coroa e a necessidade de construção de um Estado-nação independente.

²⁰⁷ En relación con el orto del capitalismo es necesario destacar varios hechos. En primer lugar, que la invasión de América por europeos que siguió a 1492; la conquista y el genocidio monstruosamente sangrientos, como los han sido siempre; la destrucción de admirables culturas en todos los continentes; la brutal servidumbre impuesta a los aborígenes para hacerlos producir a favor de los conquistadores; los millones arrancados de África (y luego de otros sitios), esclavizados y llevados a trabajar como bestias en regiones donde los aborígenes habían sido exterminados o estaban a punto de serlo; las muy diversas formas ulteriores, directas o indirectas, de explotación, unidas desde luego a la opresión de vastos sectores de sus propios pueblos, desempeñaron (desempeñan) un papel decisivo en el crecimiento del capitalismo (occidental, valga la redundancia), cuyas raíces difícilmente hubieran podido ser más crueles. Fernández Retamar, Roberto. Caliban quinientos años más tarde. En publicación: Todo Caliban CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2004. pp 141 ISBN: 987-1183-05-4 Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/caliban/caliban4.pdf>.

²⁰⁸ DONGHI. Tulio Halperin. ob. cit., p. 47.

Esses movimentos tiveram a adesão das populações indígenas e negras que acreditavam que a independência poderia ser também a sua libertação:

Con la independencia americana del dominio español y la instauración de los estados nacionales, el problema cultural no sufre ninguna mejora, más bien se agudiza. Los nuevos gobernantes *nacionales* adoptan, sin mayores reajustes, el capitalismo como modelo de organización económica y el liberalismo, desde sus aristas más conservadoras, como principio filosófico; y declaran a los nuevos estados como Pueblos indígenas, estado y democracia *independientes* y a todos sus habitantes *ciudadanos libres*, cerrando así toda diferenciación política, cultural, propia de un continente plural. En lo que respecta a lo político-ideológico, oficialmente, el Estado nace como la expresión de una sola Nación, la mestiza, sobre bases *históricas indígenas y coloniales hispanas*; en consecuencia, se ha establecido oficialmente que en el Ecuador hay una sola identidad ecuatoriana y un solo Estado nacional que se debía consolidar (...) ²⁰⁹

No entanto, a construção do estado Nação na América Latina não se dá sem traumas. Representa a institucionalização da política que nega a existência dos diferenciados povos originários e de sua cultura e que procura, em seu lugar, implementar o modo de vida eurocêntrico.

Se na Europa a cultura política liberal, racionalista, universalista e individualista acabou por manter o povo afastado das esferas de decisão política, na América Latina os seus efeitos foram muito mais perversos. A imposição desta racionalidade fez-se à custa da destruição e do aniquilamento das diversas culturas coexistentes até então no continente.

Nesse sentido a edificação dos Estados Nação latino-americanos não alcançou garantir a emancipação desses povos, mas veio a institucionalizar a sua exploração por novas metrópoles, que em pé de igualdade impunham aos novos estados latino-americanos seus produtos e políticas econômicas. ²¹⁰ Ao se criar um

²⁰⁹ SIMBAÑA, Floresmilo. Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano. En publicación: Pueblos indígenas, estado y democracia. Pablo Dávalos. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. pp. 356.

²¹⁰ “O fato de a América ter se organizado em Estados nacionais muito cedo, quando a Europa o fazia, não ajudou muito para mudar a sorte dos povos que aqui viviam. As guerras de independência do início do século XIX acabaram por não ter um cunho libertador, apesar do esforço de homens como Tiradentes, Bolívar e Artigas. As lutas, que tiveram o apoio guerreiro e decisivo dos povos indígenas, não conseguiram construir Estados livres e realmente independentes, que caminhassem segundo a vontade dos diversos povos que o compunham; simplesmente trocaram o colonialismo ibérico pelo inglês”. SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003, p. 71-109, p. 76.

Estado-Nação, todas as diferenças culturais são oficialmente ignoradas e onde antes existia uma pluralidade de povos²¹¹ passa a existir um único povo²¹², que deve obediência a um poder soberano pré-colombinos, povos trazidos à força do continente africano²¹³, imigrantes, que muitas vezes enganados vieram parar nestas terras e povos que se foram formando da mistura de tantos povos – lutas pelo direito à terra²¹⁴, pelo direito à liberdade, pelo direito à identidade, à cultura e religião.

3.2 A EMERGÊNCIA DOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS LATINO-AMERICANOS

O panorama histórico traçado na seção anterior teve como objetivo revelar a violência do processo de imposição da cultura européia, promovido na América Latina. Como se pôde verificar, esse processo caracterizou-se pelas diferentes ferramentas²¹⁵ utilizadas para assimilar e dominar os diferentes povos e culturas

²¹¹ “Parte dos efeitos “modernizadores” da nação em países subordinados foram a unificação de populações diversas, derrubando barreiras religiosas, étnicas, culturais e lingüísticas” HARDT, Michael e NEGRI, Antônio. *Império*. Tradução Berilo Vargas, Rio de Janeiro, Record, 2001, p. 124.

²¹² Da mesma forma que ocorre no contexto de países dominantes, aqui também a multiplicidade e a singularidade da multidão são negadas na camisa-de-força da identidade e homogeneidade do povo. (HARDT, Michael e NEGRI, Antônio. ob. cit., p. 124).

²¹³ Referindo-se à violência e à escravidão negra levada a cabo na América Latina, José Carlos Moreira “Nunca havia ocorrido uma experiência de escravização em número tão elevado e de maneira tão sistematicamente organizada. Da mesma forma que os índios, a resistência dos escravos também foi contínua. O maior exemplo provavelmente é o Quilombo dos Palmares, momento tão importante na constituição histórica do Brasil, um exemplo vivo da resistência negra, durante mais de um século. P.125 Já no século XVII temos movimentos com orientação separatista, para a libertação dos escravos. Os quilombos nordestinos possibilitavam a fuga de negros submetidos à opressão da força de trabalho escravo e a restauração da cultura de um povo. Ilse as redes e p. 96.

²¹⁴ SCHERER-WARREN, Ilse, em a rede p. 26, ao se referir ao histórico das lutas no campo no Brasil menciona a luta dos negros contra a escravidão ocorridas no século XVII e segundo esta auora outros movimentos aconteceram no século XVIII e início do século XIX, para ela estes séculos “são palco dos movimentos nativistas (Cabanagem, Balaiada, Farroupilha, Praiera) que contestavam principalmente com a participação de proprietários rurais ... 96 a rede Ilse.

²¹⁵ As principais ferramentas utilizadas durante o período colonial foram a violência, a escravidão, a civilização, catequização e as doenças trazidas da Europa, para as quais os povos originários não o “No México, em um período próximo à chegada dos europeus, estima-se que a população era de 25 milhões de pessoas. Em 1600, esse total não passou de um milhão aproximadamente. Tal circunstância, como observa TODOROV, deveu-se a três estratégias de ação: o massacre direto, a escravidão e a transmissão de doenças (esta última utilizada inconscientemente)” SILVA Filho, José Carlos. *Filosofia da Alteridade*. Por uma aproximação entre pluralismo jurídico e a filosofia da libertação Latino Americana. Curitiba, Editora Juruá, 1999, p. 117.

latino-americanas. Deste processo resultou ou a aniquilação destes povos ou a neutralização de suas culturas.

Porém, graças às inúmeras táticas de sobrevivência e resistência²¹⁶, muitos destes povos e culturas permanecem vivos até os dias de hoje e ressurgem, ao final do século XX, com toda a sua força²¹⁷. Como será possível verificar nesta seção, desde o início da década de 1970 a sociedade civil latino-americana começa a reivindicar o reconhecimento da sua complexidade e diferença. Os distintos povos e segmentos da sociedade fazem visível o seu descontentamento com a cultura política e social dominantes e postulam um novo modelo de sociedade.

Ressalte-se, no entanto, que não se está a dizer que somente nos 1970 passa a haver alguma mobilização coletiva na América Latina. Muito pelo contrário, como já foi visto na seção anterior, desde o início da colonização, os povos dominados se levantaram e se insurgiram em face do regime opressor que lhes era imposto. No entanto, até a década de 1970, esses movimentos coletivos não chegaram a ameaçar a sobrevivência da cultura político-social dominante. Em razão da violenta repressão por eles sofrida, tais movimentos caracterizaram-se pela sua descontinuidade e fragilidade. Porém, muitos deles continuam presentes no

²¹⁶ Conforme ressalva José Carlos Moreira da Silva, a sobrevivência de alguns povos e culturas indígenas se deve principalmente a sua resistência, com base no texto de Hector Hernan Bruit ele afirma que a resistência indígena não se limita apenas a algumas ações militares isoladas. A aculturação indígena é mal sucedida principalmente em virtude de uma prática velada, de uma cultura do silêncio, pela qual se simula a todo instante uma certa atitude de acordo com os cânones europeus dominadores, que, na verdade, esconde a profunda não-aceitação dessas crenças e princípios. Observa BRUIT que a sobrevivência da cultura e dos povos indígenas nos dias de hoje pode ser considerada uma das maiores façanhas da humanidade, que se deu, entre outros fatores, principalmente em virtude do que ele chama de simulação dos vencidos. (...) Assim, quando surpreendemos os relatos europeus que se queixam, por exemplo da preguiça e da bebedeira dos índios, podemos facilmente perceber uma atitude e uma forma de resistência dos ameríndios. José carlos 123.

²¹⁷ *“Tanto lutaram estes povos e tão pequena foi a possibilidade de assimilação, que exerceram sobre eles as sociedades envolvidas, que o sistema acabou por reconhecer direitos coletivos, que abriram um novo horizonte no reconhecimento dos povos, permitindo aos países se considerarem multiculturais e pluriétnicos.”* SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003, p. 71-109, p. 74.

imaginário dos novos movimentos sociais como exemplo²¹⁸ de resistência e de luta pela sobrevivência:

Levando-se em consideração outros momentos da mobilização da sociedade civil (como antes de 1930, com o anarquismo, antes de 1964, com alguns setores sindicais e as esquerdas tradicionais; logo após 64 com a nova esquerda e grupos de resistência armada), verifica-se como estes não apresentaram garantia de continuidade e de capacidade de corrosão das formas autoritárias e excludentes das elites no poder.”²¹⁹

Assim, ao se falar em surgimento dos movimentos sociais, ao final do século XX, não se está a referir-se a novas identidades, até então inexistentes, mas sim ao renascimento no cenário público latino-americano de povos que até então encontravam-se completamente dominados pela força e pelo sistema político-jurídico que se implantou na América, aos moldes da cultura européia:

Es en este momento y en esta coyuntura de aparente unificación y homogeneización planetaria, que los pueblos indios de la llamada América Latina reaparecen con toda su carga de alteridad cultural, en una escena de la que en realidad nunca estuvieron ausentes. **No se trata de un nuevo fenómeno identitario eventualmente provocado por la “modernidad”, como lo pretenden algunas propuestas constructivistas a ultranza, sino de la nueva visibilidad de una presencia que había sido negada por las perspectivas integracionistas de los estados y por la ceguera ontológica de políticos y científicos sociales.** (grifou-se)

Portanto, há que se sublinhar que a história latino-americana encontra-se marcada por ações coletivas oriundas dos setores populares. Porém, em que pese a importância destas mobilizações coletivas, nesta seção dedica-se ao estudo dos denominados novos movimentos sociais, como sujeitos políticos capazes de instaurar uma nova cultura política²²⁰.

²¹⁸ Ilse referindo-se ao movimento dos quilombolas assim se refere ao movimento de resistência simbolizado pelo quilombo dos palmares: “*O caso mais expressivo foi o quilombo dos Palmares, cujo líder Zumbi tornou-se o símbolo de resistência contra a discriminação dos negros no Brasil*”.

²¹⁹ P. 50 redes de movimentos Ilse.

²²⁰ WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova Cultura no Direito*. 3. ed. São Paulo, Editora Alfa- Omega, 2001, p. 108.

Renascem e se fazem visíveis na luta pelo seu reconhecimento como portadores de direitos, como sujeitos tendo direitos a participar das decisões políticas que lhes dizem respeito propugnando a abertura de novos espaços político e reformulando o conceito do que vem a ser política.

À compreensão do objeto há que se estabelecer algumas diferenciações conceituais. A primeira delas diz respeito ao conceito de movimento social e o de sociedade civil. Os movimentos sociais, apesar da sua importância na articulação da sociedade civil, com ela não se confundem. A sociedade civil tem sido tratada pela literatura política e social como um sujeito coletivo homogêneo que se define em contraposição à sociedade política. A sua pretensa homogeneidade tem por fim escamotear a existência de complexos conflitos de interesses entre os setores da sociedade. Os movimentos sociais, por sua vez, surgem da vontade de alguns grupos sociais de revelar suas identidades e desvelar a pluralidade e os conflitos existentes na sociedade. A sociedade civil se mostra mais abrangente, pois abarca diversos tipos de sujeitos coletivos, identidades e movimentos sociais:

A sociedade civil é composta por uma grande heterogeneidade de atores civis (incluindo atores conservadores), com formatos institucionais diversos (sindicatos, associações, redes, coalizões, mesas fóruns), e uma grande pluralidade de práticas e projetos políticos, alguns dos quais podem ser, inclusive, não civis ou pouco democratizantes. (...) a sociedade civil está entrecruzada por múltiplos conflitos e que ela é, em todo caso, uma arena de arenas” (Walzer, 1992) e não um território da convivência pacífica e não conflituosa” (Olvera, 2003:28)²²¹

Ao tratar dos movimentos sociais, outra distinção que vem sendo feita pela literatura diz respeito ao conceito de movimentos sociais e movimentos populares²²². Para Daniel Camacho, pesquisador do Instituto de Investigações Sociais da Universidade da Costa Rica, a ação dos movimentos sociais “se dirige para o

²²¹ DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J e PANFICHI, Aldo. *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo: Paz e Terra; 2006, p. 22.

²²² Daniel Camacho, ao se referir aos estudos sobre os movimentos sociais latino-americanos, afirma que “entre muitas tarefas ainda pendentes (...) está o estabelecimento de uma cronologia. Até agora não avançamos o suficiente para realizá-la, ainda que os trabalhos sobre (...) permitam descobrir algumas grandes linhas.

questionamento, seja de modo fragmentário ou absoluto, das estruturas de dominação prevaletentes e sua vontade implícita é transformar parcial ou totalmente as condições de crescimento social". No entanto, adverte este autor, entre estes podem existir também alguns movimentos que se caracterizem pelo seu conservadorismo. Isto é, embora ofereçam oposição a algum dos pilares da sociedade capitalista dominante, não pretendem a modificação de toda a sua estrutura, mas somente a defesa de interesses de setores hegemônicos da sociedade:

Há movimentos sociais que representam os interesses do povo, assim como há os que reúnem setores dominantes do regime capitalista, os quais não têm interesse em questionar de modo absoluto, nem em transformar totalmente as estruturas de dominação. Ao contrário, pois estes setores recebem benefícios da manutenção destas estruturas. (...) em contraste, o questionamento feito pelos movimentos populares é bem mais radical.²²³

Outra distinção realizada pelos teóricos que se dedicam ao estudo das mobilizações e ações coletivas concerne à diferença entre os movimentos sociais tradicionais dos novos movimentos sociais. Segundo esta literatura, os movimentos sociais, como grupos de ação coletiva, surgem no início do século XX em contraposição à sociedade industrial capitalista.

Trata-se de um movimento de oposição a uma sociedade de classes em que o trabalhador é profundamente explorado para a geração da mais valia. Esses movimentos, que surgem na Europa durante o século XIX e têm como marco teórico o pensamento marxista-leninista, foram importados também para a realidade latino-americana, na qual uma industrialização tardia reproduziu nestas terras a exploração da classe trabalhadora.

Seu objetivo imediato era a tomada do poder pelas classes operárias para que, ao final, fosse possível construir uma sociedade completamente sem classes nem opressão:

Os denominados "movimentos sociais tradicionais" surgem enquanto expressão típica da sociedade industrial (e de sua consciência), dividida em classes sociais, das quais uma

²²³ Diferença entre movimento social e movimento popular Daniel Camacho uma revolução no cotidiano? p. 216.

delas – o proletariado – encontrava quase a totalidade de seu cotidiano submetido ao mundo da produção e da exploração de sua força de trabalho. Os movimentos sociais expressavam essa contradição fundamental e o desejo de sua superação. Assim, os movimentos libertários traziam em seu bojo o projeto de uma sociedade sem classe.²²⁴

Esses movimentos sociais, como se percebe, estão intimamente vinculados ao paradigma político estatal tendo em vista que seu objetivo final é a tomada do poder pelo proletariado, é a conquista do aparelho estatal. Na América Latina estes movimentos assumiram duas vertentes, uma guerrilheira, que buscava conquistar o poder estatal por meio das armas e que foi fortemente reprimida e uma vertente sindicalista que tinha por fim a reivindicação do reconhecimento ou concretização de direitos ante o Estado. Aos moldes sindicalistas foram se formando os movimentos urbanos, rurais e de classes médias, mas que por muitas vezes assumiu uma prática clientelista e acabou sendo cooptada pelos governos populistas que marcaram a tradição política latino-americana:

Esses “antigos” movimentos sociais que predominaram até o final da década de 60 eram de segmentos populares urbanos, camponeses e camadas médias. Tais movimentos sociais vão privilegiar objetivos de teor material e econômico, calcados em relações instrumentais imediatas, agindo sob formas tradicionais de atuação (clientelísticas, assistenciais e autoritárias) e mantendo relações de subordinação aos órgãos institucionalizados (Estado, partido político e sindicato)²²⁵

Esse paradigma, portanto, se faz dominante no cenário político mundial até a metade da década de 1960, quando começam a surgir novas formas de mobilizações coletivas, denominadas pela literatura “novos movimentos sociais”. Os autores que analisam este novo fenômeno social identificam suas raízes no descontentamento da sociedade em relação à totalidade da sociedade capitalista.

Se antes os operários se rebelavam contra a forma de exploração do trabalho e os conflitos sociais se resumiam a uma luta de classes, a partir do período pós-guerra a sociedade começa a identificar outros mecanismos de dominação, que ultrapassam as relações econômicas. Passam a surgir manifestações contrárias à sociedade capitalista em geral.

²²⁴ SCHERER-WARREN, Ilse, *uma revolução*, p. 36.

²²⁵ WOLKMER, Antônio Carlos. *ob. cit.*, p. 109.

O professor Antonio Carlos Wolkmer entende que para a compreensão do surgimento desses novos movimentos sociais se faz necessário contextualizar estrutural e conjunturalmente os acontecimentos históricos que deram margem ao nascimento de uma nova forma de ação coletiva.²²⁶ Para Wolkmer, “*hãõ de se situar macro e microanálises relacionadas aos fatores gerais em “nível de estrutura” mundial e fatores específicos em “nível de conjuntura” periférica brasileira*”²²⁷.

Rafael de La Cruz, professor da Universidade Central da Venezuela, descreve muito bem o cenário mundial em que despontam estes novos atores políticos. Ele explica que no período que inicia em 1945 e se estende até o final dos anos 60 “*fraturou-se o modelo social imperante (...) basicamente em três pontos de ruptura*”²²⁸. Para La Cruz, no período pós-guerra houve uma ruptura cultural, do modelo estatal e do modelo de desenvolvimento que caracterizam a sociedade moderna. “*Cada uma destas fraturas, [acrescenta La Cruz], gerou respostas de auto-organização, que denominamos novos movimentos sociais*”.

Nesse cenário de crise, emergem grupos sociais que se manifestam contra a forma capitalista e machista de organização da sociedade, são os movimentos feministas. Contra o elitismo do sistema educacional, contra o moralismo burguês; contra a massificação da sociedade e o consumismo, são os movimentos estudantis²²⁹ dos anos 60 e 70. Contra o modelo político centrado em um Estado²³⁰ que se mostra incapaz de promover os direitos sociais e que cada vez mais se

²²⁶ Neste sentido: “Para tanto utilizar-se-á a divisão realizada por WOLKMER entre fatores estruturais que se referem mais às circunstâncias mundiais (em especial as verificadas nas sociedades de capitalismo avançado), e fatores conjunturais, estes sim, procurando dar conta da especificidade latino-americana.” Por isto o movimento somente poderá ser entendido em suas especificidades quando contextualizado estrutural e conjunturalmente. SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no Cotidiano? – Os novos movimentos sociais na América Latina*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 38.

²²⁷ WOLKMER, Antônio Carlos. ob. cit., p. 110.

²²⁸ CRUZ, Rafael de la. Os novos movimentos sociais, encontros e desencontros com a democracia, p. 86-101, In: SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no Cotidiano? - Os novos movimentos sociais na América Latina*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 88.

²²⁹ Segundo José Carlos Moreira, o movimento estudantil “*é o grande articulador da crise político-cultural do fordismo*”. *Ele opõe ao produtivismo e ao consumismo uma ideologia antiprodutivista e pós-materialista, valorizando o espaço do cotidiano como o lugar privilegiado da participação política, que deve ser exercitada, uma vez identificadas as múltiplas formas de opressão, seja no nível da produção (trabalho alienado), seja no da reprodução social (família, educação, lazer)*”.

²³⁰ José Carlos Moreira *fala sobre a crise do Welfare State*.

distancia da sociedade, são os movimentos urbanos de associação de moradores de auto-organização das comunidades e das cidades. Em face do modelo de desenvolvimento econômico desenfreado, a sociedade reage por meio de movimentos ambientalistas, cooperativistas e antinucleares, que reivindicam uma melhor qualidade de vida a preservação do meio ambiente.

No mesmo sentido, o professor Antônio Carlos Wolkmer ressalta que “(...) *uma correta compreensão dos movimentos sociais deve ser visualizada no contexto de rupturas culturais e crises de valores que atravessam a sociedade ocidental a partir da metade do século XX*”.²³¹

Veja-se como a doutrina francesa, que possui muita tradição no estudo dos novos movimentos sociais, enxerga o surgimento deste novo fenômeno:

O tema dos “novos movimentos sociais” emerge em meados dos anos sessenta no momento em que o movimento operário que esteve situado no coração da sociedade industrial não parece mais ter o monopólio das grandes mobilizações sociais.

Designa objetos o mais diversos, do momento em que eles se distinguem da figura clássica do movimento operário: movimentos negros e lutas dos estudantes nos Estados Unidos, e, sobretudo, movimentos ecologistas, feministas, regionalistas, pacifistas. Estes movimentos não concernem aos problemas da produção e da economia, eles se situam no campo da cultura, da sociabilidade, da cidade, dos valores, e parecem modificar as formas clássicas de gestão do conflito social e da representação política, eles colocam também em cena novos atores como as minorias, as mulheres, os jovens, a classe média fortemente escolarizada.

No entanto, muito embora não haja divergência quanto à necessidade de diferenciar os novos movimentos sociais dos antigos, autores como Rafael de La Cruz e Antônio Carlos Wolkmer e Maria da Glória Gohn chamam a atenção para a especificidade dos novos movimentos sociais latino-americanos.

Gohn, em seu livro “*Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*”, propõe a construção de teoria de análise voltada à especificidade dos movimentos latino-americanos. Defende que estes movimentos surgem num contexto histórico-político completamente diferenciado daquele em que

²³¹ WOLKMER, Antônio Carlos. ob. cit., p.110.

nascerem os movimentos europeus. Muito embora reconheça a influência destes sobre aqueles, a autora afirma que os movimentos latino-americanos aparecem num cenário social e político bastante diferenciado. Ela afirma que, apesar de a cultura latino-americana ter sido bastante influenciada pelo liberalismo europeu, formou-se neste continente uma cultura política bastante específica que deve ser levada em conta ao se buscar compreender os movimentos sociais que aqui surgem. Para esta autora, ao se formular um paradigma teórico latino-americano há que se considerar a diversidade de movimentos sociais; ela defende, portanto, que na América Latina a diferenciação que se deve fazer entre os novos e os antigos movimentos sociais não diz respeito ao objetivo a ser alcançado por meio de suas lutas, mas sim quanto à forma utilizada por estes movimentos para se fazer política. Nesse sentido também se coloca a crítica de La Cruz e Wolkmer à afirmação de autores europeus que sustentam que os novos movimentos sociais vieram a ocupar o lugar dos movimentos operários e que esta seria uma classe em extinção. Estes autores afirmam que esta constatação não se aplica à realidade latino-americana, tendo em vista que *“nos países de Capitalismo dependente, (...) sobrevivem os interesses de classe no jogo das contradições sociais”*²³².

O que se pode dizer, portanto, sobre os novos movimentos sociais latino-americanos é que eles aparecem no final da década de 1970, como eco dos movimentos sociais ocorridos nos anos 60 na Europa e nos Estados Unidos.

O que se denota desta análise promovida pela teoria dos novos movimentos sociais é que no campo político eles representam uma insurgência em face da cultura política moderna. Eles repudiam os atores políticos tradicionais, os partidos políticos e sindicatos, pois não se sentem por eles representados, se mostram insatisfeitos com as propostas de mudança social levantadas pelos partidos de esquerda e formas de luta marxista-leninista, manifestam-se pelo reconhecimento e pela concretização dos seus direitos:

²³² WOLKMER, Antônio Carlos. ob. cit., p. 112.

Tratando primeiramente dos fatores estruturais em nível mundial, pode-se observar, de maneira geral, a perda de confiança nas organizações políticas tradicionais (apenas um dos sintomas das debilidades do sistema representativo), o que se revela uma conjuntura propícia à emergência dos NMS. As estratégias de mudança macroestruturais defendidas pelo esquema marxista-leninista mostram-se insuficientes para a resolução dos problemas sociais gerados pelo sistema capitalista. Além disso a própria classe operária adquire um caráter mais corporativo ao se integrar ao Estado do Bem-Estar Social, ou, no caso latino-americano, aos populismos. Percebe-se, portanto, não só uma crise do Estado ao revelar-se incapaz de atender às demandas sociais, mesmo em sua versão de Estado-Providência, mas também uma crise das formas tradicionais de fazer política, representada pelos partidos e sindicatos (...) Aliado a este quadro crítico encontra-se o maior deterioramento da qualidade de vida, gerado pelo acirramento das contradições próprias do sistema capitalista, que não pode ser evitado pelo Estado-Social.²³³

Segundo Maria da Glória Gohn, Antônio Carlos Wolkmer e Ilse Scherer-Warren, os movimentos sociais tradicionais se diferenciam dos chamados novos movimentos pela forma de agir politicamente. Estes autores entendem que não é possível, no âmbito latino-americano dizer que os novos movimentos se distinguem dos antigos somente quanto ao objeto da sua reivindicação. Isto porque nos países da América Latina em que a maioria da população não tem seus direitos sociais e econômicos concretizados ainda existe um profundo conflito social pela efetivação destes direitos.

Afirma-se que na América Latina os novos movimentos sociais surgiram depois da paralisia a que foi submetida a sua população pelos meios de repressão das ditaduras militares que se fizeram dominantes nas décadas de 1970. Ao ser negado o acesso a qualquer canal de representação ou manifestação política, esses movimentos vão se organizando e se fortalecendo numa nova racionalidade política que, ao mesmo tempo em que reivindica o reconhecimento da suas identidades e direitos, exige a retomada na normalidade democrática:

Foi a partir de 1978/1979 que surgiram os primeiros trabalhos tratando dos chamados “movimentos sociais urbanos”. Trata-se de uma produção intelectual em grande medida elaborada sob o signo da novidade que a emergência de práticas reivindicatórias dos moradores da periferia da cidade parecia introduzir no momento do seu aparecimento, já na primeira metade da década passada: a novidade de uma “sociedade civil” que se

²³³ SILVA Filho, José Carlos. ob. cit., p. 128.

movimentava num momento em que parecia submersa numa normatividade tecnocrática e repressora que despoliticava e privatizava a vida social; da emergência de novos atores quando isso parecia pouco provável de acontecer; de práticas de luta e organização que se desdobravam em espaços inusitados porque à margem dos canais tidos como próprios para a sua articulação, de trabalhadores que, por tudo isso, pareciam dotados de uma capacidade de auto-organização e autodeterminação que questionava a imagem de atraso e impotência política (...)²³⁴

Ilse Scherer-Warren reconhece, portanto, que a maior novidade desses novos movimentos sociais é a proposta política por eles apresentadas:

Defino movimentos sociais como uma ação grupal para a transformação (a práxis) voltada para a realização dos mesmos objetivos (o projeto) sob a orientação mais ou menos consistente de princípios valorativos comuns (a ideologia) e sob a organização diretiva mais ou menos definida (a organização e sua direção).²³⁵

Jaime pastor Verdu afirma que:

Lo que se plantea desde los movimientos sociales es la necesidad de refundar “la política” en términos también sustantivos, es decir, como la necesidad y la posibilidad de incluir en la “agenda” del debate público la resolución de los conflictos fundamentales que atraviesan al conjunto de la humanidad y del planeta, para así ir superando la “heteronomía actual y poder alcanzar la “autonomía” individual y colectiva.²³⁶

3.3 OS PROJETOS POLÍTICOS DE DEMOCRACIA PARTICIPATIVA VEICULADOS PELOS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Como se infere das análises de autores como Boaventura de Sousa Santos, Leonardo Avritzer²³⁷, Evelina Dagnino, Alberto J. Olvera, Aldo Panfichi²³⁸,

²³⁴ TELLES, Vera da Silva. Movimentos sociais reflexões sobre a experiência dos anos 70. In: SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no Cotidiano? - Os novos movimentos sociais na América Latina*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 54.

²³⁵ SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no Cotidiano? - Os novos movimentos sociais na América Latina*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 37.

²³⁶ GÓMEZ, Julio Alguacil (ed). *Ciudadanía, ciudadanos y democracia participativa*. Fundación César, Manrique, Madrid, p. 99.

²³⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Democratizar a democracia: os caminhos da Democracia Participativa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002.

Michel Hardt e Antônio Negri²³⁹, a trilha seguida pelo projeto democrático liberal não goza de uma linearidade incontestada. Muito pelo contrário, durante todo o seu transcurso histórico atravessou mares revoltos, em que seus métodos, critérios e legitimidade foram objeto de importantes disputas teóricas e políticas. Verificando este itinerário histórico não há como não se questionar como o fez Immanuel Walerstein: “*como a democracia [passou] de uma aspiração revolucionária no século XIX a um slogan adotado universalmente, mas vazio de conteúdo no século XX.*”

O primeiro grande debate sobre o conteúdo democrático na modernidade desenvolveu-se junto aos revolucionários liberais franceses e norte-americanos durante a segunda metade do século XVIII. Consumadas as revoluções burguesas e assumido o poder político estatal pelos revolucionários, instaurou-se uma discussão polarizada acerca dos métodos que seriam utilizados para o exercício da soberania popular. Travava-se, assim, um embate entre democratas radicais, que apregoavam uma democracia direta, e democratas moderados que temiam as conseqüências da intervenção direta do povo nos assuntos públicos. Para estes, o sistema representativo se constituía na melhor forma de intermediação dos interesses populares perante o Estado.²⁴⁰

Assim, fazendo-se hegemônica a concepção procedimentalista de democracia, foi sendo construída a teoria democrática contemporânea que preza pela forma e não pela substância desta forma de governo. Hoje, portanto, a Democracia se caracteriza como um “método para a constituição de governos” ou

²³⁸ DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J e PANFICHI, Aldo. *Para uma outra leitura da disputa pela construção democrática na América Latina*. In: DAGNINO, Evelina et alli (organizadores) *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra; Campinas, SP, Unicamp, 2006.

²³⁹ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multitud: Guerra y Democracia en la era del Império*. Debate, Buenos Aires, 2004.

²⁴⁰ Na primeira metade do século XX, ao final da primeira guerra mundial a discussão se circunscrevia, segundo SANTOS, à deseabilidade do sistema democrático. Firmado o entendimento acerca das vantagens deste regime, depois da segunda grande guerra, preocuparam-se os teóricos em delimitar as condições estruturais necessárias para que um país pudesse vir a se tornar democrático. Tal tema acabava por desembocar numa questão que veio a presidir todo o debate político no período da Guerra Fria: a da compatibilidade entre democracia e capitalismo. (SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. ob. cit., p. 39).

como “conjunto de regras para a formação de maiorias”²⁴¹ sem qualquer tipo de participação popular nas tomadas de decisões.

No entanto, a crise que hoje se apresenta é uma crise endêmica que põe em discussão o próprio conceito de política e de democracia; busca-se uma democracia participativa como forma de governo em que as pessoas realmente participam, mas como concretizar isto diante de uma população numerosa? Inúmeras são as propostas, no entanto as atenções serão voltadas ao projeto político levantado pelos novos movimentos sociais.

Em torno dessa concepção procedimentalista giraram as discussões e lutas pela redemocratização e consolidação democrática latino-americana nas décadas de 1970 e 1980²⁴². As teorias da transição²⁴³ e consolidação democrática não lograram avançar na discussão, mas limitaram-se a apregoar uma democracia representativa como um fim em si mesmo, como um ideal pelo qual todos os países deveriam lutar. Não promoveram uma discussão de fundo, sobre os limites desta forma de governo, mas preocuparam-se, tão-somente, com a universalização deste conceito através do mundo.

Para além desses questionamentos que se dirigem à própria estrutura da democracia procedimentalista, emerge entre os teóricos um debate acerca do tão propalado potencial distributivo da democracia hegemônica. Como já se viu, uma linha do pensamento político defendeu a eficácia dos regimes democráticos no combate da pobreza e das desigualdades sociais. Para estes, o aumento da competição eleitoral, a realização de eleições livres e periódicas e a efetivação dos direitos civis e políticos eram ingredientes necessários ao desenvolvimento social e econômico. Esta tese serviu de bandeira na defesa da democratização dos países

²⁴¹ Tais expressões são utilizadas por Boaventura de Sousa SANTOS e Leonardo AVRITZER ao se referirem às concepções democráticas de Joseph Schumpeter e Norberto Bobbio. (SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. ob. cit., p. 45).

²⁴² DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J e PANFICHI, Aldo. ob. cit., p. 18.

²⁴³ “*En términos generales podemos entender por transición el paso de un régimen político a otro, por consolidación la puesta en marcha del conjunto de instituciones que caracterizan las democracias – elecciones libres y universales, separación de poderes, libertad de expresión, etcétera – y por gobernabilidad la conservación y perduración de dichas instituciones*” (LONDOÑO. Juan Fernando. ob. cit., p. 14).

que na década de 1970 viviam sob regimes ditatoriais. Ocorre que, como demonstra o multicitado Informe do PNUD de 2004, a consolidação dos regimes democráticos na América Latina não se fez acompanhar de um crescimento econômico e social. Conforme aponta o mesmo informe, estes países que tanto lutaram para alcançar o status de democrático, no final da década de 1970 e na década de 1980, hoje figuram no *ranking* dos países mais injustos do mundo. A pobreza, a desigualdade social e a violação dos direitos humanos básicos se mostram cada vez mais alarmantes, derrubando por terra a tese sustentada por alguns teóricos de que o desenvolvimento social e econômico de um país está diretamente vinculado ao nível de democracia²⁴⁴.

Entretanto, no momento em que se deu a redemocratização de vários países, que deixaram seus regimes autoritários para assumir um governo eleito diretamente pelo povo, quando se consolidaram as instituições democráticas nestes países, todas estas questões levantadas pelos críticos durante a segunda metade do século XX ressurgem com mais força transformando-se em uma contestação ao próprio paradigma político da modernidade e ao conceito de democracia.

Essa questão vai aparecer mais claramente no debate democrático a partir da teoria dos movimentos sociais, cujos teóricos afirmam que este, ao se constituírem, criam espaços públicos de auto-organização. Suas práticas representam uma luta pelo reconhecimento da diversidade cultural, uma luta pelo direito de cada ser humano participar da construção da sua própria história, de não ser obrigado a seguir normas para a formação das quais não concorreu, mas também uma luta pela modificação da cultura política vigente.

Neste sentido, está-se a falar daquilo que Emir Sader denomina democracia participativa: *“As experiências políticas que assumiram o nome de democracia participativa em geral se opõem ou buscam complementar as formas de democracia representativa. (...) situam-se elas seja na contraposição entre direitos afirmados formalmente, porém costumeiramente negados na realidade, seja no aprofundamento da relação entre cidadãos e decisões do poder político, ou de resgate de “minorias políticas de gênero ou de etnia”*²⁴⁵.

²⁴⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa e AVRITZER, Leonardo. ob. cit

²⁴⁵ SADER, Emir. Para outras democracias In: Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa. org: Boaventura de Sousa Santos, Rio de Janeiro, 2002, p. 657

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Constatou-se no presente trabalho que cultura política estatal e pelo modelo de democracia a ela atrelado padecem atualmente de uma profunda crise de significados. Verificou-se que, desde o período do pós-guerra, este paradigma político vem sendo profundamente questionado pela sociedade civil e pelos meios acadêmicos e que esta crise vem se agravando nas duas últimas décadas em razão do perverso processo de exclusão detonado pela globalização político-econômica. Hoje já se fala em um verdadeiro esgotamento do paradigma político moderno.

A situação não se mostra diferente nos países latino-americanos. Neste continente, em que os regimes democráticos, em geral, não completaram mais do que duas décadas, a sociedade civil já se mostra bastante descrente nas instituições democráticas e insatisfeitas com as tímidas mudanças sociais promovidas por esses governos. A literatura detecta uma crise de representatividade, legitimidade e de eficácia social das democracias latino-americanas.

Partindo desse diagnóstico, a presente dissertação se propôs a problematizar e a refletir sobre o significado e o sentido da política. Estabelecido o fio condutor que orientaria os rumos da investigação, buscou-se primeiramente, tendo como suporte o método historiográfico, desvelar qual a importância assumida pela política durante o período moderno. A retrospectiva histórica possibilitou demonstrar que as correntes teóricas que respaldam a democracia moderna compartilham de uma visão de mundo individualista. Vale dizer, encontram-se centradas na idéia de um indivíduo racional, livre e independente de qualquer vínculo com a natureza e com a coletividade.

Essa visão de mundo individualista é marcada pela supremacia da vontade e da liberdade individual. Ao se analisar os movimentos culturais que antecederam e acompanharam o nascimento da modernidade constatou-se a luta

travada pelo homem no sentido de romper com os laços sociais que o prendiam à sociedade medieval.

Dessa forma, as teorias políticas que respaldam o surgimento do Estado Moderno e legitimam o seu poder político o faz em nome desta incessante luta pela liberdade e independência do indivíduo. Partindo da ficção da igualdade entre os homens, cria-se uma nova ficção: a do contrato social, que legitima a usurpação pelo Estado do direito ao agir político.

Na teoria contratualista de Thomas Hobbes, a criação do ente estatal surge da necessidade de que um ente político forte proteja a vida e a liberdade individual. Assim, segundo a teoria de Hobbes, se justifica a renúncia de todos os poderes políticos ao Estado, bem como a submissão a sua força. Rousseau, por outro lado, afirma que o poder político do Estado só se justifica na medida em que a soberania é exercida pelo povo. Para ele, a soberania popular é inalienável e, portanto, impossível de ser exercida por meio de representação, apenas pela participação direta nos assuntos da coletividade.

Do embate entre as essas duas perspectiva contratualista venceu a que melhor garantia a liberdade e independência individual, ou seja, a de Hobbes. Permitir que o povo, pela participação política, criasse vínculos interpessoais e decidisse de maneira inesperada era contrário aos valores que se faziam supremos à época, sobretudo o da liberdade de mercado. Dessa retrospectiva histórica foi possível concluir pelo caráter eminentemente histórico, individualista e liberal da cultura política moderna.

No segundo capítulo realizou-se uma análise crítica do modelo político moderno com base no pensamento político da teórica alemã Hannah Arendt. Esta autora a partir dos conceitos de condição humana e de *vita activa*, defende que o agir político se constitui na atividade fundamental vinculada à condição humana da pluralidade. Ela demonstra que o advento da modernidade coincide com um profundo processo de alienação do homem das condições em que a vida lhe foi dada na terra (vida, mundaneidade e pluralidade).

E quem em razão deste processo o homem acabou por se afastar das condições em que a vida lhe foi dada na terra centrando, assim, suas atenções exclusivamente na atividade do labor e as suas preocupações com a sobrevivência.

Nesta sociedade não há espaço para a ação política e por isto o Estado aparece como administrador dos interesses sociais como a produtividade econômica. Segundo Hannah Arendt, este retrato da sociedade moderna revela o esgarçamento do tecido social e a ausência de vínculos políticos entre os homens. Neste cenário a política tende, cada vez mais, a estar vinculada ao uso da violência e o homem a estar cada vez mais subjugado pelo poder político. A autora defende que somente ao participar do espaço político o homem se distingue dos demais e passa a ser dono do seu próprio destino. Para Hannah Arendt, o espaço público é o espaço existente entre os homens no qual se apresentam interesses comuns à coletividade.

Considerando que o pensamento de Hannah Arendt contém em si uma compreensão de que a política está essencialmente vinculada à idéia de participação, procurou-se, no terceiro capítulo, analisar à luz do seu pensamento, a proposta política veiculada pelos novos movimentos sociais latino-americanos.

Como se pode ver, os novos movimentos sociais despontam no cenário latino-americano do início dos anos 1970, a partir de uma luta de certos setores da sociedade civil pelo reconhecimento de uma identidade coletiva diferenciada. Ao se revelar, esses movimentos trazem a público uma cultura que insurge ao atual modelo de sociedade capitalista. Os autores analisados no terceiro capítulo defendem que a identidade e cultura manifestadas por esses movimentos se caracterizam, sobretudo, por uma nova proposta e forma de fazer política.

O projeto político alternativo apresentado por esses movimentos está centrado em uma idéia de democracia participativa, na idéia da auto-gestão, na idéia de que todos têm direito de participar da construção da sua história. Percebe-se que esta cultura política dos movimentos sociais busca a essência do político na eminência das relações humanas no inter-relacionar-se, no falar e no agir político. A política para estes movimentos não se subordina a qualquer interesse externo. Seu

único sentido é a liberdade coletiva, de não ter que se submeter às normas proferidas fora do seu próprio espaço público. Não há nessa proposta qualquer pretensão institucionalizante na medida em que a liberdade de agir politicamente se mostra incompatível com o comportamento regrado. Assim como em Hannah Arendt, para esses movimentos o agir político está ligado ao inesperado, ao imprevisível à capacidade de fazer milagres.

Por fim, há que se salientar que este trabalho nunca teve como proposta apresentar qualquer solução para a crise da democracia moderna. Sua única intenção era a de pensar o significado e o sentido da política a partir de perspectivas teóricas que enxergam a possibilidade de uma nova cultura política que se pautem na participação e na emancipação dos povos.

Muito embora Hannah Arendt faça em seu pensamento uma distinção entre a vida contemplativa e a *vida activa* a autora desta dissertação acredita que a manifestação do pensar também tem o condão de revelar o ser pensante, mas que somente quando ela é feita em meio a uma pluralidade. Do confronto e do debate das múltiplas idéias é possível dar início a algo novo e libertador. Por isso, a apresentação deste trabalho se faz sem pretensões conclusivas, mas sim como início de um debate, de novas reflexões e pesquisas que podem ser levadas adiante em um futuro doutorado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora: UFMG, 2002.

ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *O cultural e o político nos movimentos sociais Latino-Americanos* In: ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

AMIN, Samir e houtart, François. *Mundialización de lãs resistências* Bogotá D. C: Ediciones desde abajo, 2003.

ANDERSON, Perry. *El Estado Absolutista* (tradución de Santos Juliá de la edición de 1974). México: Siglo XXI, 2001.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. tradução de Roberto Raposo, pós-fácio de Celso Lafer – 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Brasília: Editora Ática e Editora UnB, 1988.

ARENDT, Hannah. *O que é política*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004.

AVRITZER, Leonardo. *Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt*. São Paulo: Lua Nova, 68: 147-167, 2006.

BARCELLONA, Pietro. *Post modernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Editorial Trotta, S.A, 1992.

BARCELLONA, Pietro. *El individualismo propietario*. Madrid: Editorial Trotta, S.A, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. (trad: Marcus Penchel) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BERNAL-MEZA, Raul. *Integración Solidaria: Reconstitución de los Sistemas Políticos Latinoamericanos*. Caracas: Instituto de Altos Estudios de América Latina, 1993.

BIRNBAUM, Pierre e LECA, Jean. *Sur l'Individualisme: Théories et Méthodes*. Paris. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política* 12. ed. Trad. Carmen C. Varriale et. al., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

CAMACHO, Daninel. *Movimentos Sociais: algumas discussões conceituais*. In: SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Ums revolução no Cotidiano? – Os novos movimentos sociais na América Latina*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987.

CASTELLS, Manuel. *A Era da informação: economia, sociedade e cultura: O poder da Identidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

HAZEL, François. *Action collective et mouvements sociaux*. Paris. Presses Universitaire de France, 1993.

CIFUENTES, Maria tereza. *Cátedra, democracia y ciudadanía*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José Caldas, 2005.

CRUZ, Rafael de la. *Os novos movimentos sociais, encontros e desencontros com a democracia*, p. 86-101, In: SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no Cotidiano? - Os novos movimentos sociais na América Latina*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987.

DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J e PANFICHI, Aldo. *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo: Paz e Terra; 2006.

DAHL, Robert. *Poliarquia: Participação e Oposição*. (trad: Celso Mauro Paciornik), São Paulo: Editora da Universidade.

DALLMARY, Fred. *Para além da democracia fugidia*. In: SOUZA, Jessé de. *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea* (org. Jessé de Souza). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

XI Congreso Internacional de Filosofia Latinoamericana. *Hermenêutica analógica, Democracia y derechos humanos*, Bogotá, DC.

DE GUSMÃO, Luís Augusto Sarmiento Cavalcanti. *Constant e Berlin: A liberdade negativa como liberdade dos modernos*, In: *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea* (org. Jessé de Souza). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

DONGHI, Tulio Halperin. *Hispanoamérica después de la independencia: Consecuencias sociales y económicas de la emancipación*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1972.

DONGHI, Tulio Halperin. *História da América Latina*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.

DUARTE, André. *Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente* In: DUARTE, André et alli (org). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

DUBET, François. *Les nouveaux mouvements sociaux*. In: HAZEL, François (Org.). *Action collective et mouvements sociaux*. Paris, Press Universitaire de France, 1993.

DUMONT, Louis. *O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELDEMAN, Bernard. *La personne em danger*. Paris: PUF, 1999.

FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución: de la antigüedad a nuestros días* (Trad. De M. Martínez Neira). Madrid: Trotta, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FUNG, A e Wright, E.. *Democracia em profundidade*. Bogotá: Universidad Nacional de Colômbia, 2003.

GENEYRO, Juan Carlos. *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*. Barcelona: *Anthropos*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. Edições Loyola. São Paulo: Brasil, 1997.

GÓMEZ, Julio Alguacil (ed). *Ciudadanía, ciudadanos y democracia participativa*. Madrid: Fundación César, Manrique.

GONZÁLEZ, Felipe. *Crisis de la política: causas y respuestas eficientes*. In: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNDU). *La democracia en la América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos: contribuciones para el debate*. 1. ed. Buenos Aires, Aguilar, Altea, Alfaguara, 2004.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boitex, 2004.

HARDT, Michael e NEGRI, Antônio. *Império*. Tradução Berilo Vargas, Rio de Janeiro, Record, 2001.

HARDT, Michael e NEGRI, Antônio. *Multitud: Guerra y Democracia em la era del Império*. ed. Buenos Aires: Debate, 2004.

HELD, David. *La democracia y el Orden global*. Del Estado Moderno al Gobierno cosmopolita. Ediciones paidós Ibérica, S.A. Barcelona, 1997.

HELD, David. *Transformaciones globales. Política, economía y cultura*. Cidade do México: Editora Oxford, 1999.

HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia. Síntese de um milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou a matéria, a forma e o poder de um estado eclesiástico e civil*, tradução Rosina D' Angina: Ícone, 2000.

HOBSBAWNN, Eric. *O novo Século*. Entrevista a Antonio Polito. Companhia das Letras 58.

KÄRNEN, Hartmut. *Movimentos sociais: revolução no cotidiano*. In: SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no Cotidiano? – Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo Editora Brasiliense, 1987.

KOZICKI, Katya. *Conflito e estabilização: comprometendo a aplicação do Direito com a democracia nas sociedades contemporâneas*. Florianópolis, 2000.

LAFER, Celso. *A Política e a Condição Humana*. pós-fácio de ARENDT, Hannah. A condição humana. tradução de Roberto Raposo, 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

LAURENT, Alain. *Histoire de l'individualisme*. Paris: PUF, 1993.

LEFORT, Claude. *Hannah Arendt e a questão do político*. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

LEVY, Brigitte *Integración Hemisférica y Buen Gobierno Global de In: Philippe de Lombaerde (ed.), Integración económica y convergencia económica en las Americas*, UNAL-GREI, 2002.

LONDOÑO. Juan Fernando. *Sociedad civil, control social y democracia participativa*. Bogotá: Fescol, 1997.

- MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Tradução: Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MELLÓN, Joan Antón. *Las ideas políticas en el siglo XXI*. Barcelona: Ariel, 2002.
- NUN, José. *Democracia gobierno del pueblo o de los políticos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica de Argentina, S.A 2000.
- PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNDU). *La democracia en la América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, 2. ed. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2004.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNDU). *La democracia en la América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos: contribuciones para el debate*. 1. ed. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Alfaguara, 2004.
- QUINTANA, Oscar Mejía e TICKNER, Arlene B.. *Cultura y democracia em América latina: elementos para una reinterpretación de la cultura y la historia latinoamericanas*. Bogotá: Mejía y Tickner editores, 1992.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo. Reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Tradução: Elena Gaidano. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- RENAUT, Alain. *L'Ere de l'individu. Contribution à une histoire de la Subjectivité*. Paris: NFR. Éditions Gallimard, 1989
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 1999.
- SADER, Emir. *Para outras democracias*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Democratizar a democracia: os caminhos da Democracia Participativa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro: 2002.
- SÁNCHEZ, Enrique Venegas. *Movimientos sociales y nuevas estrategias de poder civil en la era de la globalización*. In: GÓMEZ, Julio Alguacil (ed). *Ciudadanía, ciudadanos y democracia participativa*. Fundación César, Manrique, Madrid.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez Editora, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Democratizar a democracia: os caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reinventar la democracia, reiventar el estado*. Quito: Abyayala, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. AVRITZER, Leonardo. *Para ampliar o cânone democrático*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org) *Democratizar a democracia. Os caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

- SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no Cotidiano? - Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Editora Loyola, 1996.
- SILVA Filho, José Carlos. *Filosofia da Alteridade. Por uma aproximação entre pluralismo jurídico e a filosofia da libertação Latino Americana*. Curitiba: Editora Juruá, 1999.
- SOUZA, Jessé de. *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea* (org. Jessé de Souza). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. *A liberdade e outros direitos*. In: O Averso da Liberdade. Adauto Novaes (org). São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. *Soberania do povo, poder do Estado*. In: MEZZARROBA, Orides (org). *Humanismo latino e estado no Brasil*. Florianópolis: Fundação Boiteux; 2003.
- SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. *Multiculturalismo e direitos coletivos*. In: Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- SOUZA FILHO. Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. Curitiba, Juruá, 2005.
- STRANGE, Susan. *La retirada del Estado. La difusión del poder em la economia mundial*. Barcelona: Icaria editorial, 2000.
- TELLES, Vera da Silva. *Movimentos sociais reflexões sobre a experiência dos anos 70*. In: SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no Cotidiano? - Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- TOURRAINE, Alain. *Critique de la Modernité* Fayard 1992.
- VILLEGAS, Mauricio García. *Los límites de la democracia participativa*. In LONDOÑO. Juan Fernando. *Sociedad Civil, Control Social y Democracia Participativa*. Bogotá, Fescol, 1997.
- VERDÚ, Jaime Pastor. *Crisis de la democracia representativa, movimientos sociales y alternativas*. In GÓMEZ, Julio Alguacil (ed). *Ciudadanía, ciudadanos y democracia participativa*. Madrid: Fundación César Manrique, 1998.
- VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins do direito*, São Paulo, Atlas, 1977.
- VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2005.
- WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova Cultura no Direito*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Alfa- Omega, 2001.
- WRAY, Alberto e outros. *Derecho, Pueblos indígenas y reforma del estado*. Ediciones Abya-Yala, 1993.