

DIVERSIDADE E INTOLERÂNCIA: AS DESVENTURAS DA TRADIÇÃO RACIONALISTA-OITOCENTISTA NA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA.

ALESSANDRO AUGUSTO DE AZEVEDO
sandro.azevedo@uol.com.br
Cx. Postal 1667, Lagoa Nova
59.078-970, Natal/RN
Tel: 215 3235/215 3519/(fax) 211 9221
Departamento de Educação/CCSA-UFRN
Mestre em Ciências Sociais

1. RESUMO

O artigo toma o conjunto de conflitos internacionais recentes como mote para empreender um resgate de alguns postulados centrais que norteiam a política como prática social de territorialização de espaços e agentes, na contemporaneidade. Tais postulados são resumidos num conjunto de concepções sobre ordem, política e liberdade que, por terem surgido à luz da tradição racionalista, no século XIX, conformam o que denomina-se de Tradição Racionalista-Oitocentista e que se apresenta como hegemônico pensamento político contemporâneo.

Palavras-chave: Política, Liberdade, Tradição Racionalista-Oitocentista

1. INTRODUÇÃO

Se considerarmos o raciocínio do historiador inglês Eric Hobsbawm de que o século XX se encerrou em 1989 com a derrubada do muro de Berlim e a fragmentação do Império Soviético, teremos que reconhecer que o novo século XXI apresenta como traço marcante das disputas políticas em nível internacional, a afirmação cada vez maior da multipolaridade, do diverso como matriz para as relações e interações políticas.

Um pequeno inventário das crises políticas posteriores à crise soviética nos mostra a explosão das afirmações políticas de grupos étnicos, religiosos e nações sufocadas por "homogeneismos" nacionais arbitrários e artificiais, quando não totalmente excludentes. É o caso dos conflitos da região dos Balcãs (Bósnia e Kosovo), as independências de várias

nações antes soviéticas, a integração alemã, as guerras civis africanas, e a recente crise no Oriente Médio.

O caso recente do Afeganistão é bastante sintomático: a vitória americana e da Aliança do Norte esbarra na reconstituição de um país que é formado por vários grupos étnicos que antes de se sentirem parte da nacionalidade afegã, sentem-se parte de um grupo étnico, dotado de uma história que é anterior a história deste espaço visto (de longe) como um país.¹

As leituras que enxergam esses conflitos como a disputa do "Bem contra o Mal", estejam em que lado estiverem, apenas reproduzem uma perspectiva política onde não há espaço para a convivência entre os diversos. Nesse sentido, judeus e palestinos, talibãs e Aliancistas do Norte, Osama Bin Laden e Bush, ainda que afirmando-se como opostos, parecem partilhar e alimentarem-se de uma mesma lógica política: a de que o espaço da política não comporta a diversidade humana, mas a diversidade dos que "pensam igual".

Não obstante, alguns autores contemporâneos tem denominado o fenômeno do neoliberalismo como o "Pensamento Único", o qual apresenta as disputas políticas e econômicas como um jogo onde os contendores teriam uma quantidade cada vez mais diminuta de "jogadas". Em outras palavras, no atual estágio de desenvolvimento do capitalismo, não haveria espaço (ou seria um espaço bastante limitado) para a criação e viabilização de alternativas de saída para as freqüentes crises econômicas e sociais que não aquelas que respeitam os mecanismos de funcionamento do mercado globalizado e das instituições financeiras internacionais.

Neste artigo, não pretendemos fazer uma discussão sobre política internacional, mas sobre alguns aspectos da política como fazer-se humano e do político como espaço de afirmação e criação de mundo, frente a uma realidade que se apresenta cada vez mais matizada pela diversidade e a permanência ainda bastante forte de uma perspectiva do fazer-se político herdada do século XIX no qual a territorialização da política passa pela eliminação do oponente, do Outro.

2. Alguns parâmetros gerais para se pensar o político.

Em um artigo, de título aparentemente desesperançado - "Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?" - Hannah Arendt, ao mesmo tempo que afirmava que o sentido da política é a liberdade, apontava que a justificativa à indagação posta no título do artigo, estava nos desastres já provocados pela política, em especial as experiências totalitárias, que ao politizarem toda a vida social, construíram estruturas tolhedoras da liberdade.

Além disso, a autora identificava o desenvolvimento imenso das possibilidades de aniquilação total da humanidade, "cujo monopólio é detido pelos Estados que, sem ele, nunca se teriam desenvolvido; e é apenas no âmbito político que essas possibilidades podem ser empregadas"(Arendt, 1993b, p. 118). O que tornava discutível, assim, se não haveria algum grau de incompatibilidade entre política e liberdade ou entre política e a preservação da vida.

Uma saída a esse impasse, no seu entender, estaria num determinado tipo de milagre. Mas, advertia, não se referia a milagre como um "fenômeno genuína e exclusivamente religioso, [...]"

em que algo sobrenatural e sobre-humano irromperia no transcurso das tarefas humanas ou dos acontecimentos naturais"(Arendt, 1993b, p. 120), mas como a irrupção de algo novo, que acontece "de modo inesperado, imprevisível e, em última instância, inexplicável de um ponto de vista causal, passando a figurar como um milagre, na conexão dos acontecimentos possíveis".(Arendt, 1993b, p. 120)

Nessa perspectiva arendtiana, cada novo começo é um milagre, pelo menos do ponto de vista do processo que ele interrompe. A transposição desse raciocínio ao âmbito do social e do histórico nos leva à mundanização do milagre, na mesma medida em que acolhemos o homem como capacitado a realizá-los, pois

"a diferença decisiva entre as possibilidades infinitas, sobre as quais se apoia a vida humana terrestre, e os acontecimentos milagrosos no próprio âmbito das ocupações humanas está naturalmente no fato de que há, aqui o feitor dos milagres e de que o próprio homem é, de um modo extremamente milagroso e misterioso, manifestamente dotado de fazer milagres."(Arendt, 1993b, p. 121)

Trata-se, portanto, do milagre da liberdade, e não apenas da liberdade de escolha entre opções já configuradas de antemão, mas da liberdade criadora, de desejar, de querer, a transcendência do dado.

Finalizando seu artigo, Arendt nos diz que esta expectativa de milagre não condiz com a negação do espaço político, mas, pelo contrário, se o sentido da política é a liberdade, ou o "poder começar algo novo", isso significa que somente no espaço político, e em mais nenhum outro, é que se tem de fato o direito da expectativa de milagres. No espaço da política se substancializa a ação ou o agir^{II}. Enquanto tal, relaciona-se de maneira estreita com o discurso e com a condição da pluralidade.

A pluralidade, por sua vez, é a condição básica da ação e do discurso, pois proporciona o duplo exercício da igualdade e da diferença. O que iguala o agente aos demais é a sua condição de diferente de todos e de cada um perante o mundo. É justamente nesse ponto que reside a essência conceptual do público, isto é, ser visto e ouvido pelos outros, o que significa, também, o reconhecimento e a legitimação do mundo como realidade que, a um só tempo, estabelece as fronteiras e as relações entre os homens.

Somente através da ação e do discurso é que a determinação das singularidades pode ser feita, pois

"se existe relação tão estreita entre ação e discurso é que o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: 'Quem és?' Esta revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos [...]. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras."(Arendt, 1993, p.191)

Vê-se, portanto, que toda esta tematização está perpassada pela perspectiva de que os processos do âmbito da política são de natureza histórica, isto é, não transcorrem na forma de desenvolvimentos naturais, mas de novidades, no sentido de que "o novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua possibilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza: assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável."(Arendt, 1993, p. 191)

É uma concepção que se contrapõe, portanto, à uma lógica naturalista, a um paradigma fundado na certeza e na previsibilidade das ações humanas, que sustentam e sustentaram a territorialização da política, tal como ela está dada em algumas vertentes do liberalismo (inclusive o nosso popular "neoliberalismo") e do marxismo ortodoxo, que hegemonizaram o pensamento político contemporâneo e são responsáveis por alguns dos desastres políticos a que se refere Hannah Arendt. É uma concepção que se dirige contra os efeitos do que chamamos de Tradição Racionalista-Oitocentista, nas reflexões sobre o espaço da política.

Nesse sentido, a crítica a uma determinada concepção implica numa discussão sobre uma determinada forma de se pensar a territorialização da política, sobre a aceitação social de tal ou qual modelo de organização do espaço político, o que constitui-se, em si mesmo, num problema - sem querer ser redundante - político, no sentido de que a delimitação do terreno da política é parte mesma da luta política que se desenvolve na sociedade, enquanto momento inevitável de sua autorregulamentação.

Sob esta ótica, vale dizer, parafraseando Lechner (1986), mesmo um discurso pretensamente "apolítico" ou "antipolítico", traduz uma determinada maneira de se (re)definir o espaço da política. Em síntese, a delimitação do terreno da política, numa determinada sociedade, num dado momento histórico, significa, em maior ou menor grau, a legitimação social de uma referência utópica, isto é, de um conjunto de valores e visões de mundo que aparece como "boa ordem".

O desafio da política contemporânea é legitimar esta utopia de "boa ordem" a par do alto grau de heterogeneidade, de diferenças sociais-culturais-econômicas que se estabelecem em nossa sociedade. Essas diferenças, não são em si, o problema da política, mas a presença difusa das mesmas e o inevitável aparecimento de expressões políticas das mesmas inserem a tematização da política e da tolerância entre diferentes num patamar substancialmente diferente do que é aceitável na tradição política que nos permeia.

3. Traços gerais da tematização da política e da ordem pela Tradição Racionalista-Oitocentista.

O que chamamos de Tradição Racionalista-Oitocentista, do ponto de vista, da tematização da política, diz respeito a uma concepção filosófica, consolidada no século XIX, de que a convivência humana em sociedade seria governada por leis próprias, regulares, independentes da vontade humana, que não seriam mais do que expressão de uma razão inscrita na história,

investigáveis pelo conhecimento humano, como as leis da natureza o são pelas ciências físicas e biológicas.

No primeiro dos seus pressupostos fundamentais, "postula-se a existência de um princípio de causalidade universal do ser. Ou seja, uma causa absoluta em função da qual o ser teria sido criado por ordem natural ou simplesmente divina."(Levy, 1991, p. 25)

O segundo pressuposto, que deriva do primeiro, sugere que "se o ser é, em essência, determinado por uma causa absoluta, esta seria também sua causa final, quer dizer, seria também o fim (ou a realidade) para o qual a criatura humana deveria tender, sem o que ela não poderia realizar-se plenamente."(Levy, 1991, p. 25)

A sociedade, então, passa a ser vista como ordem natural, submetida a leis imutáveis, eternas, que constituem a "legalidade" interna, presente no movimento da história. Nesta concepção, que permeia o liberalismo econômico, as mudanças sociais nem são produto histórico, muito menos produto social, mas, como nos informa Lechner (1986, p. 18) "são aproximações à verdadeira natureza ou interferência e desvios; sempre se referem a um mesmo e exclusivo princípio de ordenamento. Não há lugar para uma transformação da ordem estabelecida. É dizer, poderíamos aperfeiçoá-las, mas não poderíamos modificar as 'leis do mercado'."

A ordem é, portanto, uma ordem autorregulada, com uma esfera precisa de determinação que é o econômico, onde se condensa as relações objetivas, positivas e transparentes que caracterizam a economia capitalista e, em especial, a harmonia que reina no mercado.

Ora, se a realidade social tem uma lógica própria que independe da vontade humana, as metas e finalidades sociais preexistem objetivamente. Caberia, então, aos humanos "descobri-las" e implementá-las. Isto não apenas estabelece uma cisão entre as esferas do econômico e do político, senão que promove o desaparecimento deste último.

Os processos de definição das metas e finalidades socialmente aceitas se dariam a partir de critérios técnicos, de mensuração e cálculo, dado que a realidade social - por estar estruturada por leis de causalidade, inteligíveis de maneira análoga às ciências naturais - seria "calculável", teria suas regularidades controláveis pelos agentes sociais. De tal forma que o funcionamento da ordem prescindiria de decisões soberanas, à base de exaustivos debates coletivos ou qualquer tipo de processo que significasse descontinuidade em relação ao continuum inscrito nas leis naturais.

Esta perspectiva, segundo Lechner (1986, p. 20), parte da idéia de que "há que restringir ao máximo as decisões arbitrárias. Uma vez ajustada a organização social à economia de mercado, não haveria, por definição, política", o que se configura numa espécie de versão contemporânea da concepção platônica da tirania da verdade, segundo a qual o governo da cidade devia estar assentada na verdade, enquanto reflexo do eterno, e não na opinião, que é o temporário, o não-eterno.ⁱⁱⁱ

Por outro lado, este raciocínio vêm fundamentar a tese de que a política, enquanto relação social, por ser o âmbito da descontinuidade, separada que está da esfera econômica - âmbito de relações positivas e naturais, portanto, contínuas - e, como decorrência, do curso objetivo da sociedade, seria a própria fonte das instabilidades que tornavam a sociedade ingovernável. O alargamento deste espaço possibilitaria um incontável "excesso de participação política", o qual, ao potencializar novas demandas sociais, obstava a natural autorregulação da sociedade

pela "mão invisível do mercado". Estaria aí a base do que os neoconservadores vieram a chamar de "crise da democracia". (Lechner, 1983, p. 22 e 310)

A experiência ditatorial da América do Sul significou, de maneira geral, a implementação desta concepção. As ditaduras surgidas na região, a partir dos anos sessenta, partiam desta invocação de um suposto fracasso das incipientes democracias latinoamericanas, premidas por uma "excessiva" participação política, geradora de demandas sociais impeditivas da governabilidade. Constituíam, a partir daí, as bases da justificação da instituição de um governo "forte", capaz de recolocar a sociedade nos trilhos do desenvolvimento, "restaurar a ordem" ou ordenar o "caos" instalado pela democracia participativa.

A tradução deste raciocínio ao nível político significa a decomposição do seu espaço específico frente à duas lógicas distintas a que chamamos de lógica tecnocrática e lógica estratégico-militar.

Quanto à primeira, podemos dizer que ela legitima o poder estatal como agente que, conhecedor exclusivo ou principal das metas sociais, realiza uma condução objetiva e positiva dos processos sócio-econômicos; condução esta que se coloca como alternativa à condução descontínua e caótica, típica das democracias participativas que se sensibilizam à pressões dos mais variados segmentos políticos e sociais.

Assim, segundo Lechner (1983, p. 311), o postulado do enfoque tecnocrático, baseia-se em que:

"os fatos sociais são fatos objetivos. Se é assim, se pode aplicar aos processos sociais o conhecimento técnico [...]. Dado por suposto determinado objetivo - o desenvolvimento capitalista - as condições sociais podem aparecer então como tecnicamente necessárias. Se desta maneira os problemas sociais são transformados em problemas técnicos, haveria uma e só uma solução [...]. Em lugar de uma decisão política entre distintos objetivos sociais possíveis, se trataria de meios corretos para lograr uma finalidade prefixada. Para isso é possível prescindir do debate público; não cabe submeter um fato técnico ou uma 'verdade científica' à votação. O cidadão termina substituído pelo expert."

Neste contexto, a lógica estratégico-militar irá ser complementar à lógica tecnocrática, na medida em que pautar-se-á pela aniquilação dos "inimigos" da ordem em vigor, isto é, daqueles que se opõem à visão científica e "verdadeira" das metas sociais. Sua eliminação torna-se condição ao funcionamento ótimo dos processos sociais, instituídos a partir do Estado, e dos que conformam a ordem harmônica instituída pelo mercado.

4. Encontro com o marxismo.

Embora posicionado numa perspectiva oposta ao do liberalismo, o pensamento marxista processou internamente o legado do que neste texto chamamos genericamente de Tradição Racionalista-Oitocentista. A força desta tradição pulsa, cristalina, na visão naturalista-objetivista que contorna o pensamento marxiano e sua filosofia da história.^{iv}

Em Marx, há uma racionalidade objetiva que se desdobra, na história, como um processo evolutivo natural-social, o qual conduzirá o Homem ao reencontro do seu Ser consigo mesmo, ao Comunismo, ou Reino da Liberdade, causa final da história.

No conjunto da obra marxiana a tentativa de se garantir ao Homem a condição de elemento central dos processos sociais aparece bastante relativizada pela tensão com que se depara frente às condições de reprodução material da sociedade. A capacidade de interferir na história, que Marx atribui ao Homem, está dependente das circunstâncias históricas, de requisitos materiais. Nesse sentido, o presente determina o futuro possível enquanto continuidade do desenvolvimento histórico já alcançado. Seria um continuum traçado a priori por uma lógica inserida no processo histórico, dando-lhe uma finalidade, um sentido.

O problema é que em Marx - e em quase todos os "marxismos" - o presente não só determina o futuro como estágio que lhe antecede, mas determina também o conteúdo ético da sociedade futura - numa de suas cartas Marx (s.d., p.254) afirma que "a luta de classes conduz, necessariamente, à ditadura do proletariado" - e, mais do que isso, nele já está (pré)constituída a classe destinada a instaurar a nova universalidade social desejada: o proletariado, por estar, na dinâmica da luta de classes, no polo antitético ao da classe dominante no capitalismo.

A revolução, enquanto momento inicial de chegada da Humanidade ao Comunismo, não seria uma criação deliberada dos Homens, mas um momento final de um processo regido por uma razão prática, uma necessidade. Isto explica porque, na maior parte das elaborações marxistas, o Estado, em sua última expressão, aparece apenas como "administrador de coisas", completamente desprovido de suas funções políticas.

Aliás, na medida em que o marxismo ortodoxo vê no comunismo o fim da luta de classes e o estabelecimento de relações sociais transparentes, o espaço da política, a esfera do conflito, por definição desaparece. Assim, a supressão das classes ou, o que seria a mesma coisa, a uniformização do comportamento material dos homens implicaria na coincidência entre o interesse público e o interesse individual, o que significaria, concretamente, o fim da política.

Para Lechner (1986, p. 148), "ao pensar a satisfação das necessidades materiais de todos como uma finalidade objetivamente universal, a transformação social aparece como um processo cientificamente explicável, prognosticável e, portanto, determinável de acordo a uma racionalidade instrumental (meio-fim)."

Com isso, se é verdade que Marx não adota uma visão tecnocrática que identifica as transformações da sociedade com desenvolvimentos tecnicamente determinados, sua obra não é imune a tal interpretação. Pelo contrário, conectando a categorização estática de classe - no sentido indicado por Thompson (1984, p. 35) da redução da definição de classe à relação que os seres têm com os meios de produção e de sua anterioridade à própria luta de classe - à noção que toma as relações sociais como regularidades inteligíveis, temos a base de uma concepção de política em que há um sujeitos pré-constituídos e suas ações são tornadas atributos ou emanações de uma natureza prévia, que lhes antecede.^v

Esta concepção monta-se numa razão instrumental informada pelo paradigma clássico que funda as relações sociais numa ontologia sujeito-objeto, isto é, a ação política é uma ação orientada por interesses que se coadunam com a realidade objetiva, atuante sobre a realidade, enquanto objeto da ação do sujeito. A transposição desta perspectiva ao âmbito da política implicou na difusão de uma lógica em que até mesmo os demais sujeitos (e não apenas a realidade material) tornam-se objetos da estratégia de afirmação da utopia universalista de um determinado sujeito.

Mais do que isso: a condição da realização da razão de ser do sujeito é a desconfiguração (ou, no limite, a aniquilação) dos outros sujeitos. Nessa perspectiva, torna-se impossível o exercício da política enquanto contínua delimitação dos limites sociais da reciprocidade entre sujeitos diferentes, pois não existem o Eu e o Outro - dimensionamento geral de uma relação fundada na diferença legitimada - mas tão-somente o Eu. A dimensão subjetivo-interativa da política acaba por ser asfixiada, em nome de uma racionalidade fundada na ação calculada.

Sobre esta racionalidade, Lechner (1986, p. 24-25) nos diz que ela parte da idéia segundo a qual,

"eu sou livre enquanto não dependo do outro, ou seja, enquanto posso calcular e controlar o outro. Ao definir a ação racional pelo cálculo faço do outro um objeto de cálculo. O outro faz parte desse sistema de necessidades ao qual eu tenho que me impor. Porém, o outro, em sua liberdade se subtrai ao meu cálculo: é imprevisível. Para eliminar o imprevisível há que aniquilar o outro, ou melhor condicionar sua liberdade de modo que sua ação seja previsível. Onde isso não é possível se estabelece uma ação recíproca cujo desenrolar não é calculável."

Não é preciso muito esforço para perceber nesta racionalidade a fonte inspiradora das estratégias autoritárias e totalitárias, de drástica diminuição do âmbito político e, por conseguinte, da liberdade - enquanto qualidade do poder de escolher e decidir acerca das finalidades, metas e objetivos sociais.

Contudo, em significativos expoentes marxistas é visível a rendição a este dimensionamento da política, fundado no que podemos chamar de lógica estratégico-militar da política, e que está presente, por exemplo, na concepção coercitiva do Estado socialista, um dos pontos altos da elaboração lenineana em "O Estado e a Revolução".^{vi}

Não é sem propósito, aliás, que Franco (1990, p. 73) - seguindo os passos de Raymond Aron e Clemente Ancona - irá enxergar, atravessada na tradição marxista, o que chama de "Matriz Clausewitz-Lênin do Pensamento Estratégico Revolucionário" ou, simplesmente, "Paralelo Militar na Política", isto é, a

"**matriz de transposição** que permite (e induz) a utilização dos objetivos políticos na guerra (Clausewitz) e do paralelo militar na política (Lênin) [e] uma certa 'universalização' da estratégia e da tática enquanto modos de atividade comuns tanto à política ('sem derramamento de sangue') quanto à 'política sangrenta', quer dizer: a guerra".

No entender deste autor, o problema que se lhe apresenta diz respeito menos a suposta utilidade das concepções de Clausewitz para a luta revolucionária, mas a assunção, como inexorável, da realidade da guerra como "continuação da política por outros meios". Em função disso, afirma, ainda, Franco(1990, p. 99):

"a partir de Lênin, a política revolucionária foi pensada e praticada (não somente mas também) como luta pela destruição do inimigo (fosse este inimigo ou inimigo de classe, os inimigos do Estado pós-revolucionário, os inimigos da linha oficial do Partido-guia, os inimigos internos da maioria da direção partidária ou do secretário-geral."

Suas indicações vão encontrar respaldo no Lênin d'O Estado e a Revolução, para o qual era impossível a substituição do Estado burguês pelo Estado proletário sem uma revolução violenta que, ao iniciar o processo de transição do capitalismo para o comunismo, opera uma modificação da democracia nos seguintes termos: "Democracia para a maioria gigantesca do povo e repressão pela força, isto é, exclusão da democracia para os exploradores, para os opressores do povo". (Lênin, 1980, p. 282)

Esta associação entre as noções de política como guerra, implicou na instituição de uma outra disjuntiva: a de que uma verdadeira revolução somente aconteceria como ruptura violenta da ordem estabelecida e que, portanto, qualquer proposição política pautada na negação a priori da perspectiva de ruptura violenta, era considerada reformista. Esta polarização passou a dominar todos os debates no seio do marxismo, de uma tal maneira que ser chamado de "reformista" ou "revolucionário" era algo equivalente a um insulto.

5. Reflexões sobre modelos de "territorialização" da política.

Repensar os pressupostos do paradigma da certeza, do racionalismo oitocentista, nas suas repercussões sobre as tematizações da política é tarefa vital não apenas para uma análise adequada de processos sociais-históricos já vivenciados, como também à reflexão em torno do restabelecimento do sentido libertário da política.

Este exercício de renovação do pensamento crítico, longe de ser um despertar espontâneo, conseguido a partir de um desmotivado "emsimesmamento" da reflexão, combina-se com o seu defrontar-se ante situações e experiências históricas, atento aos conselhos de Thompson (1981, p. 185), para quem o desafio do conhecimento não está em coser conceitos novos sobre o pano velho, mas reordenar todo um conjunto de conceitos.

Assim, o pensamento político contemporâneo, para se pôr à altura do desafio de garantir uma ampliação dos espaços políticos e impedir o surgimento de novos tipos de autoritarismos, precisa que sua reflexão desenvolva-se a partir de pelo menos duas perspectivas:

1. na "desnaturalização" da noção de ordem, desmistificando-a enquanto representação uniforme da sociedade e afirmando o seu caráter intrinsecamente conflitivo, dada a natureza multifacetada da sociedade, produtora de percepções, interesses e valores que no mais das vezes não se reconhecem como partes de um todo; e
2. a revalorização da política em sua dimensão interativo-subjetiva, produtora de consensos possíveis e disputas/conflitos fundados na lógica da tolerância, como contraposição à lógica estratégico-militar, expressão de uma visão que recusa a partilha de um mesmo espaço por diferentes, afirmando a exclusão

5.1. A "desnaturalização" da ordem.

Se não há leis imutáveis, eternas e independentes da vontade humana, que moldem a sociedade segundo uma natureza que é anterior e superior ao Homem, sejam elas as "leis de mercado" ou a "astúcia da razão", a ordem social passa a ser vista como uma criação humana, talhada no âmbito do político: isto é, constituída sob processos de natureza histórica e não como desenvolvimento natural de uma forma precedente.

É, assim, um processo intrinsecamente conflitivo, onde as alteridades, a partir de referências identitárias diversas, estruturam os limites sociais de convivência social, delimitam os termos da regulação de suas divisões, e se constituem enquanto sujeitos. Em síntese, a luta por uma determinada ordem é uma luta por uma determinada constituição da esfera do político e, portanto, pelo reconhecimento recíproco da condição de sujeito.

O caráter conflitivo da ordem não significa que esta seja marcada pela guerra. A guerra é a negação da diferença, pressupõe o aniquilamento de uma das partes como garantia da existência da outra. O conflito é a legitimação da diferença, o reconhecimento da liberdade do Outro como garantia e condição da liberdade do Eu. Pois, como diz Lechner (1986, p. 125), "Nenhum sujeito se forma por autorreferência: nos reconhecemos como um 'nós' por meio dos 'outros'. E a ordem não é senão o processo de mediação no qual se reconhecem mutuamente os sujeitos."

Temos, assim, que o "nós" - a consciência de pertencimento a um determinado grupo social - não emerge do seio de um "nível" - a estrutura - da sociedade. O sujeito não surge de uma determinação que lhe é anterior e anterior à própria luta política, mas se forma em seu curso, enquanto processo de autodeterminação que se realiza como prática significativa, isto é, invocação de sentido comum que repete e afirma significados diversos, inerentes às práticas sociais. (Landi apud Lechner, 1983)

Em outras palavras, estas práticas sociais produzem sentidos/significados, na articulação e invocação dos quais, os sujeitos se constituem e constituem seu projeto societário/referente utópico, num processo instável, onde o eixo articulador deste referente absorve e exclui determinados sentidos para efeito de sua tentativa de legitimação enquanto universalidade possível.

Porém, embora a produção de significados não seja efluxo direto de categorias pertencentes à estrutura social, não deve ser concebida como um processo autônomo da superestrutura, o que aponta para a percepção de que tanto as invocações de sentido, enquanto ação de hegemonia, como a recepção das interpelações do referente utópico, estão permeadas por condições sociais que delimitam o seu êxito ou fracasso.

Do que já foi exposto podemos, por enquanto, apontar uma conclusão de que, em não sendo instituída por uma razão *ex ante* à vontade humana, a ordem assume o caráter de artificialidade, de autoria dos próprios homens. Como tal, está suscetível ao agir humano, entendido este como "começar algo novo". Isto significa, por um lado, que a ordem não se insere na temporalidade como necessidade objetiva de um processo com uma causa final já determinada pela sua própria natureza. Por outro lado, descarta a idéia de que as ações dos sujeitos sejam, menos fruto de um processo de subjetivação/autodeterminação, mas emanações de uma lógica que lhes atribuem interesses meta-históricos, mesmo quando não têm consciência deles.

5.2. As duas dimensões da política.

Em seu "fazer-se" a política é transpassada por duas dimensões: a primeira é a que chamamos de subjetiva-interativa, que surge da premissa básica de que o núcleo operante da política - a conjunção entre a ação e o discurso do sujeitos - corresponde à condição da pluralidade e, portanto, da convivência humana, a qual, por sua vez, tece as tramas da diferenciação. A história, aqui, passa a ser entendida como obra não de um sujeito mas como o resultado do permanente compartilhamento de experiências entre os sujeitos.

Ademais, essa perspectiva nos sugere que "em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com significado único, podemos quando muito isolar o agente que imprimiu movimento ao processo: e embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o 'herói' da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como autor do resultado final." (Arendt, 1993a, p. 197)

A segunda dimensão da política é a dimensão estratégica, que diz respeito aos processos nos quais o fazer político opera sua reflexão em torno do presente e define os meios pelos quais serão alcançadas as finalidades e as metas invocadas como resolução das carências dos sujeitos (normalmente tidas como universais).

Esta dimensão não se confunde com o que chamamos, em outro momento do texto, de lógica estratégico-militar, que é, exatamente, sua sobrevalorização e transposição - a nível da conduta - da condição tênue de dimensão à condição decisiva e determinante de lógica, o que supõe a existência de um princípio causal que a põe em movimento e que perpassa o seu "mover-se", enquanto totalidade.

A dimensão estratégica ao entrelaçar-se com a subjetivo-interativa, elabora metas e finalidades possíveis de serem realizadas, a partir do reconhecimento da realidade, e da ação recíproca dos sujeitos, enquanto comunidade comunicativa que produz significações.

A lógica estratégico-militar, pelo contrário, ao ver as finalidades e metas sociais como desenvolvimento natural da positividade do real, transforma a política em técnica de decisões contínuas. A descontinuidade, ao se apresentar na forma de constituição de um sujeito opositor, insta ao conflito, visto como guerra. Assim, a condição da existência de um sujeito, de "sua" ordem e da política, tal como ela aí se reproduz, é a morte do oponente. É a negação, pois, da própria política.

A revalorização da política, em sua dimensão subjetivo-interacionista, significa pensá-la como criação deliberada do futuro ou como (re)elaboração e decisão contínuas de objetivos sociais. Parte-se de um entendimento distinto dos que vêem o presente como momento transitivo de uma utopia a realizar-se, por determinações históricas e que acreditam que existem identidades anteriores às tramas das relações sociais, que conformam os sujeitos e se expressam na forma de interesses autoexcluintes, que instauram o impasse do não-reconhecimento recíproco dos sujeitos, na esfera pública.

Concordando com Landi (apud Lechner, 1983, p. 181), consideramos que "as identidades sociais e políticas se processam através de cambiantes e heterogêneos dispositivos. Mas o indivíduo as adquire só na ordem simbólica, através do 'eu', do 'nós', significantes que definem suas características e atributos através de suas relações colaterais com outros significantes, o sentido não pré-existe, não se expressa através de palavras: é um efeito da combinação dos significantes."

Nesse sentido, a política como espaço da ação e do discurso, e enquanto processo de subjetivação dada pela pluralidade dos sujeitos, é a negação da guerra e da violência, como condutas por excelência, da ação de hegemonia pela realização de uma utopia de "boa ordem".

Porém, não se está a pensar guerra e política como processos de natureza eqüidistantes. A guerra é uma criação possível da política. Mesmo uma ordem que se apoia no terror, como supressão dos conflitos, precisa elaborar um discurso, localizar sentidos, inerentes às práticas sociais, que o dotem de aceitação social. Afinal, a territorialização da política - mesmo que no sentido de diminuí-la - é objeto da luta política.

A política, portanto, tanto pode produzir uma esfera pública plural e que se potencialize no sentido de sua democratização cada vez mais ampla, como pode parir desastres que nada mais são do que sua asfixia.

5.3. O impacto sobre a noção de "revolução"

Aqui podemos retomar e aproximar duas assertivas distantes do ponto de vista da história, mas ligadas pela mesma perspectiva ética. A primeira, de Condorcet de que a palavra revolucionário "só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo seja a liberdade" (Arendt, 1988, p. 23). A outra de Hannah Arendt, de que o sentido da política é a liberdade, não apenas de escolha entre opções dadas antecipadamente, mas a liberdade de querer algo diferente do que está sendo oferecido.

A ligação entre ambas afirmações está na perspectiva de que o dimensionamento da política passa a estar alicerçada em valores, na auto-reflexão da consciência que conhece suas próprias carências e projeta-as do nível do imediato para o de projeto histórico, ou utopia possível, por meio de experiências compartilhadas com outros sujeitos. Aqui, conforme já assinalamos anteriormente, a esfera pública precisa estar fundada não numa razão instrumental, numa lógica movida pela premissa de que "os fins justificam os meios", mas numa razão movida pelo diálogo entre diversas formações discursivas que se reconheçam reciprocamente como legítimos, ainda que discordantes.

Tal perspectiva se apresenta como grávida da possibilidade de superação de uma abordagem "rupturística" da idéia de "revolução", na qual ela se apresenta como um momento específico, uma temporalidade saliente, que marca um fim e um novo início, que marca e institui uma realidade social substancialmente distinta da anterior. Pelo contrário, o início ou fundação de um outro momento somente é possível na reelaboração do anteriormente dado, a partir de uma visão que lhe é crítica, mas nunca como uma visão que aparece como exterioridade do conjunto de interações histórico-sociais existentes.

A negação do ordenamento social existente não realiza um transporte necessário da autoria da crítica em direção à determinação de uma realidade verdadeira; em outros termos, a ordem futura não se deduz da presente, senão que é eleita, como uma das suas várias possibilidades postas no horizonte de sentidos, pelos humanos em interação histórica. É isto que faz com que se atribua à política a qualidade de criação deliberada do futuro.

Se, por um lado, esta concepção permite desmistificar a idéia de sujeito único do processo emancipatório e o da existência de uma universalidade prefixada por uma lógica anterior aos humanos; ela descarta, igualmente, a visão "reformista" clássica, segundo a qual as reformas, num contexto de sucessibilidades, têm o poder de instituir "passos" ou "aproximações sucessivas" em direção à realização da utopia final da nova sociedade, num processo gradual e inevitável.

Deve-se partir de um outro parâmetro para o dimensionamento adequado o conceito de "revolução", afirmando a realidade de sujeitos diversos que interagem, elaboram e escolhem opções de futuro.

O conceito de revolução, nesse sentido, deixa de ser o momento, a temporalidade saliente, o acontecimento decisivo, e passa a ser o conjunto de momentos, de temporalidades, de processos que instituem ao longo do macroprocesso histórico o outro ser, a outra sociedade desejada, a nova boa ordem, a nova conexão de valores.

Um pensamento político em acordo com essas reflexões gerais, a priori, não evita desastres como o autoritarismo e o totalitarismo, enquanto possibilidades trágicas da política. Mas podem desenvolver os mecanismos básicos de permanência do exercício da liberdade. Afinal, o impulso que substancializa o exercício da liberdade, mesmo em esferas públicas restritivas, não desaparece, pois é o que dá ao Homem a condição de "Humano".

¶ Acredito que algo semelhante se passa com nossos índios. Muitos deles se sentem antes de tudo Kamaiurá, Kaingang, Tchukaramãe, etc.. Só depois se percebem como "brasileiros".

¶ Em outro trabalho, Arendt (1993a, p. 190) nos lembra que *agir*, no sentido literal do termo, significa "tomar iniciativa", "iniciar" (como indica a palavra grega *archein*, "começar", "ser o primeiro" e, em alguns casos, "governar"), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*).

iii Sobre a tirania da verdade, de Platão, ver Arendt (1993b).

iv Uma demonstração da aproximação da filosofia da história marxiana à uma perspectiva naturalista-objetivista está no Posfácio da 2.^a edição d'O Capital, onde Marx transcreve trechos de vários artigos de comentadores de sua obra clássica, quando da publicação de sua 1.^a edição. A certa altura, cita um desses artigos, publicado num periódico, o "Mensageiro Europeu", em que o autor do artigo diz que Marx intenta "provar a necessidade da ordem atual e, ao mesmo tempo, a necessidade de outra ordem, na qual se transformará, inevitavelmente, a primeira, acreditem ou não os seres humanos, tenham ou não consciência da transformação. Marx observa o movimento social como um processo histórico-natural, governado por leis independentes da vontade, da consciência e das intenções dos seres humanos, e que, ao contrário, determinam a vontade, a consciência e as intenções...Se o elemento consciente desempenha papel tão subordinado na história da civilização não pode ter, por fundamento, as formas ou os produtos da consciência." (Marx, 1985, p. 16) O próprio Marx (1985, p. 16) é quem reconhece que "ao retratar, fielmente, o que chama de meu verdadeiro método, pintando o emprego que a ele dei, com cores benévolas, que faz o autor senão caracterizar o método dialético?"

v "Quando nasce nos homens a consciência de que as instituições sociais vigentes são irracionais e injustas, de que a razão se converteu em insensatez e a benção em praga, isso não é mais que um indício de que nos métodos de produção e nas formas de distribuição produziram-se silenciosamente transformações com as quais já não concorda a ordem social, talhada segundo o padrão de condições econômicas anteriores." (Engels *apud* Marx, Engels, [1985a], p. 320)

vi É preciso reconhecer que Engels, em carta a August Bebel, já antecipara, em certo sentido, esta visão, ao referir-se ao Estado como instituição "que é utilizada na luta, na revolução" - quando tomada pelo proletariado - "para submeter os adversários pela violência", e enfatizar que "enquanto o proletariado ainda *necessitar* do Estado, não o necessitará no interesse da liberdade, mas para submeter os seus adversários". (Marx, Engels, [1985b], p. 230)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. A Condição humana. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993a.

_____. A Dignidade da política. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993b.

_____. Da Revolução. São Paulo: Ática/Ed. UnB, 1988.

FRANCO, Augusto de. O Paralelo militar na política. In: Teoria & Política. São Paulo: Brasil Debates, n. 15, p. 71-106. 1990.

LANDI, Oscar. Lenguajes, identidades y ciudadanias. In: LECHNER, Norbert. Estado y políticas en América Latina. 2. ed. México: Sigloviientiuno, 1983.

_____. La Conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. Madrid: Siglo Vientiuno de España, 1986.

LÊNIN, V. I. Obras Escolhidas. Vol. 2. São Paulo: Alfa-Ômega, 1990.

LEVY, Nelson. Desejo... O lugar da liberdade. São Paulo: Brasil Debates, 1991.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã - Teses sobre Feuerbach. São Paulo: Ed. Moraes, 1984.

_____. Obras escolhidas. Vol. 2. São Paulo: Alfa-Ômega, [1985]

_____. Obras escolhidas. Vol. 3. São Paulo: Alfa-Ômega, [1985]

MARX, Karl. O Capital. Livro 1, vol. 1. 10 ed. São Paulo: DIFEL, 1985.

THOMPSON, E. P. A Miséria da teoria. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Tradición, revuelta y consciencia de clase. Barcelona: editorial crítica, 1984.