

DEMOCRACIA E AFETO: POR UMA AGENDA NOVA DE FILOSOFIA POLÍTICA

RENATO JANINE RIBEIRO

Abstract: The objective of this article is to consider the political action as it is presently possible, in a scenery which is initially ours (Brazil, Mercosul, South America): 1. the building of democracy, herein, runs into an authoritarianism anchored in the *mores*, requiring thus not only the changing of political forms, but also that of the habits; 2. if we can propose something new in regard with democratic policies, that will pass by another relationship between affections and politics. The State of democratic and modern rights appeared in view of a *freezing of the affections*. It is the way through which people relate one another, according to the model of impartiality, treating the other as an unknown person who deserves to be respected.

Minha proposta é pensar a ação política como é possível, hoje, num quadro antes de mais nada nosso – quero dizer, do Brasil, do Mercosul, do continente latino-americano. Isso significa criticar a tendência, infelizmente demasiado disseminada, a pensar que as grandes questões filosóficas, inclusive as da filosofia política, teriam que ser aquelas gestadas no Primeiro Mundo. É evidente que não se trata de defender um fechamento sobre nós mesmos, mas há que desconfiar do modo como os países mais desenvolvidos concebem sua particularidade como se fosse, ela, universal. Um pensamento que dê conta da riqueza e da diversidade sociais precisará principiar dando voz a essas diferenças que fazem questões cintilarem por toda a parte, e não necessariamente as mesmas. Em vez, pois, de nos agregarmos um a um sob o modo da dependência a agendas de discussão que estão prontas, nos países ricos, por que não encetar entre nós alguns canais de diálogo, em torno de temas que para nós sejam relevantes? E, além disso, sejamos francos: não se vive hoje, no mundo, uma situação em que haja um centro, ou alguns, de decidida excelência no campo das ciências humanas; não há, ao contrário por exemplo da

Renato Janine Ribeiro é professor de Filosofia na Universidade de São Paulo.

década estruturalista dos anos 60, um pólo de irradiação que esteja revolucionando o conhecimento. Estes fatores, um negativo (a ausência de um foco luminoso da ciência, geograficamente localizado), outro positivo (a existência de questões que são nossas e que pedem para ser mais trabalhadas), são os que me levam a sugerir alguns pontos de possível trabalho conjunto¹.

Uma questão decisiva para nossas partes do mundo, e passível de interessar mundialmente, está no modo como a construção da democracia, entre nós, esbarra num autoritarismo ancorado nos costumes. Esse conservadorismo dos *mores* deixa claro que não basta, para haver democracia em nossos países, mudar as formas políticas. Isso mais ou menos ocorreu, nos últimos 10 ou 15 anos, com variável êxito. Parece que a curto prazo, exceção feita a poucos países, não pairam maiores ameaças à liberdade de expressão, de organização e de voto. No campo político, nosso problema é mais o de tornar reais essas liberdades, melhor dizendo, de aumentar o número daqueles que podem desfrutar delas: em suma, é o problema de vencer politicamente as desigualdades sociais. Mas o que desejo enfatizar é uma questão que vai além desta, e tem a ver com a *democratização dos costumes*. Estudos relevantes, desde pelo menos a *Psicologia de massa do fascismo*, de Wilhelm Reich, procuraram ao longo do século XX expor o enraizamento do autoritarismo político e social nos costumes. Desagregando essa questão segundo os nomes das diversas ciências, buscou-se, na psicologia e na antropologia, explicar o que a ciência política e a sociologia percebiam funcionar mal em nossa sociedade. Tais estudos, porém, estão longe de ter alcançado uma densidade suficiente para dar conta do que abordam – e, pior ainda, se traduziram pouquíssimo em termos práticos. Uma mudança nada desprezível ocorreu no que diz respeito às relações homem-mulher, no sentido de torná-las mais igualitárias ou respeitadas, mas pouco se conseguiu no tocante às relações de traba-

1. Alguns pontos desta conferência eu trabalhei em outro lugar. A questão de Maquiavel, Mandeville, e dos afetos enregelados, aparecerá em livro ainda sem título, mas em fase de conclusão, que deverá vir a lume no ano 2000 pela Companhia das Letras. A discussão da democracia no Atlântico Norte *versus* outras democracias possíveis foi abordada em “Os direitos do homem ameaçam a democracia?”, in *Plural*, boletim informativo do CEAFF/Escola Superior do Ministério Público, São Paulo, IV (18), abril de 1999, pp. 3-8, com tradução para o inglês nas pp. 555-75, de Candido Mendes e Enrique Rodriguez Larreta (ed.), *Ethics of the future*, Rio de Janeiro, Unesco/ISSC/Educam, 1998.

lho, e, com a desregulamentação neoliberal, conquistas que pareciam incorporadas ao nosso convívio vão sendo postas em xeque. O ponto no qual pretendo insistir é que *a democracia não diz respeito só ao Estado, mas à sociedade*. A sociedade pode ser entendida, do ponto de vista democrático, como se compo de sobretudo de relações de afeto e de trabalho. Nesses dois campos, o da vida privada (a amizade, o amor conjugal, filial etc.), e o da propriedade privada (que controla a maior parte das relações trabalhistas), a democracia parece muitas vezes ser mal vista, como se ela dissesse respeito apenas à vida pública, à política em seu sentido mais estrito. Contudo, por isso mesmo há muito a fazer – e, em nosso caso, a pensar – nestes tópicos.

Aqui cabe contestar uma crença demasiado freqüente entre nossos colegas do Atlântico Norte, bem como nos círculos intelectuais de nossa região, que aceitam acriticamente a divisão do mundo científico entre centro e periferia. Refiro-me em especial à convicção do *atraso*. Iniciei esta conferência criticando a idéia de que necessariamente estejamos atrasados no plano da *ciência*: tal idéia é má conselheira, e não corresponde à verdade dos fatos, num mundo cientificamente multipolar ou, pelo menos, que hoje não tem liderança científica nas Humanas. Mas, da argumentação que expendi, poder-se-ia concluir que estaríamos atrasados no plano daquilo que a ciência conhece, de seu conteúdo, isto é, no caso que abordei, no plano da *democracia*. E essa convicção é mais difícil de vencer, até porque não está totalmente equivocada. Mas é preciso indicar suas insuficiências. Primeira, nada permite afirmar que exista um único modelo de sociedade democrática válido para o mundo inteiro. O paradigma que hoje predomina está vinculado a uma sociedade individualista; não se aplica com igual felicidade a culturas de outro perfil². Deste ponto de vista, pareceríamos então propor uma relativização da democracia ocidental. É certo, mas há muito mais que isso. Porque, e essa é a segunda insuficiência da tradição que gravita à volta de um centro norte-atlantista, a democracia como lá se estabeleceu manifesta uma séria falha, no plano dos afetos. Se a democratização dos costumes é nosso ponto fraco, aqui no Terceiro Mundo, em última análise isso decorre de uma redução da questão afetiva a segundo plano, já no pensamento democrático que nos vem

2. Ver MACFARLANE, Alan, *Origins of English Individualism*, trad. para o português como *Família, propriedade e transição social*, Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

do Primeiro Mundo. O problema não é portanto o de distinguir uma democracia realizada, satisfatória, nas culturas capitalistas avançadas, e uma incipiente, ainda falha, nas sociedades de recente democratização e iniciante capitalização. A questão está em apontar as sérias insuficiências, em termos democráticos, do modelo que predomina. Uma agenda de discussão da democracia, entre nós, não será, pois, a da tentativa de uma democracia “relativa”, ou adaptada a nossas condições (idéias que, nas partes conservadoras da Ásia, indicam uma democracia “com desconto”, qualificada por tradições que servem às classes dominantes); não terá por pressuposto que nos contentemos com nossas “falhas”; mas – longe disso! – procurará ver de que modo nosso descentramento permite pensar de maneira mais radical questões que no mundo desenvolvido ficaram mal resolvidas.

O êxito do modelo europeu-ocidental e norte-americano de democracia deve muito ao que eu chamaria a abertura Mandeville para a relação entre afetos privados e vida pública. Todos conhecem o dito desse autor, “vícios privados, benefícios públicos”, que comparece em sua *Fábula das abelhas*. A idéia-chave é que uma sociedade construída com base no bem não funciona direito. Ela, além do mais, é muito cara. O tomismo medieval exigia, do ator político, uma intensificação de sua moral e religião. Agir politicamente era, assim, muito difícil, muito custoso. A modernidade, desde Maquiavel, começa a se dar conta de que tal exigência é excessiva e contraproducente. Dois argumentos básicos vão dirigir-se contra ela. Por um lado, vai-se dizer que a ação política, se governada pela moral, dá errado. É improdutiva ou mesmo contraproducente. Esse é o argumento de Maquiavel, por exemplo, no cap. XV do *Príncipe*. O pensador florentino, porém, afirma isso pretendendo propor outro estilo de ação. Continua ligado à idéia de que a ação política é o que há de mais relevante na sociedade: urge, apenas, modificá-la.

Mandeville, por outro lado, vai procurar conceber a sociedade de modo que ela funcione sem, sequer, a exigência da ação política. É assim que se passa do privado ao público: cada qual, buscando apenas seus próprios fins (“vícios *privados*”), produz uma vida social de qualidade (“benefícios *públicos*”). Com isso, e eis o segundo argumento contra a articulação tomista da política com a moral e a religião, o fundamento para produzir o bem social passa a residir no que, individualmente, no plano ético e da salvação, é da esfera do mal. Simplificando, é como se Maquiavel insistisse em que o bem praticado pelos príncipes resulta em coisa socialmente má, e Mandeville em que o mal cometido pelos indivíduos privados acarreta coisas socialmente boas. Isso tudo produz o que podemos

chamar um *barateamento da vida social*, pelo menos à primeira vista. (À primeira vista, porque esse barateamento daquilo que precisamos investir no contato com o outro somente se explica pelo fato de que, modernamente, qualquer aporte nosso à vida social e política se tornou custoso – numa proporção que nunca teve entre os atenienses ou romanos).

Veja-se quantas articulações Mandeville efetua, ou melhor, quantas passagens: do mal ao bem; do individual ao coletivo; do psíquico ao social e político; e ainda, o que faltava assinalar, da economia à política, do capitalismo ao Estado. Não é casual que esse processo tenha funcionado tanto, e que se tenha convertido numa das principais ferramentas que o Ocidente, anexando o resto do mundo, procurou exportar e impor. Contudo, se cabe celebrar o êxito histórico dessa abertura, explodindo o fechamento medieval, é preciso observar também o seu custo. Este consistiu no que cabe denominar um *enregelamento dos afetos*. Tudo o que é produtivo na sociedade assim descrita pertence ao *élan* individualista. Está na competição, e não na colaboração, na concorrência, e não na solidariedade, tudo o que na modernidade engendra o social. A vitória sobre o projeto de uma sociedade do bem certamente barateou os investimentos afetivos e humanos, necessários para constituir uma vida social que funcione. Mas, ao mesmo tempo e perversamente, reforçou o que há de conflitivo nas relações entre as pessoas. Mostrando que para haver sociedade não é preciso suprimir os conflitos, nem exigir uma impossível harmonia, essa estratégia conferiu produtividade aos conflitos e constituiu o Estado de direito democrático. Contudo, ao tornar produtivos os conflitos, ela também os fortaleceu, legitimou, multiplicou, quer na sua forma explícita – a competição capitalista –, quer em sua forma atenuada e mais constante, que é a articulação entre o respeito tributado ao outro e a indiferença gélida por esse mesmo outro.

O enregelamento dos afetos é o modo pelo qual as pessoas se relacionam com o outro segundo o modelo da imparcialidade, tratando o outro como um *desconhecido* que merece *respeito*. O respeito está ligado à distância, ao afastamento, ao esfriamento. É evidente que essa não é a única forma possível de construir a alteridade na vida social. Sabemos que é freqüente, na vida social, a alternância entre o afeto caloroso dirigido ao conhecido, ao sócio, ao parente, ao amigo, ao aliado – e o afeto hostil voltado ao desconhecido, ao inimigo, àquele que pertence a outro clã ou sociedade. O respeito pelo desconhecido é, sem dúvida, altamente positivo, se o contrastamos com a agressividade que poderia ser o sentimento ou ato dirigido a ele.

Mas o fato é que não temos apenas essas duas possibilidades de trato com o desconhecido, com o outro enquanto outro (porque o aliado é um outro já incorporado em nós). Muitas sociedades têm, pelo desconhecido, uma curiosidade até generosa. Não deixa de constituir um importante sinal do fracasso ocidental que o Atlântico Norte geralmente considere as sociedades mais hospitaleiras como atrasadas. O respeito caloroso pelo desconhecido soa, no limite, como estupidez: veja-se a imagem do Havaí, ou da Índia, para falar de duas culturas que envolvem em flores o visitante, para se notar que têm sorte, elas, quando conseguem safar-se apenas com a imagem do lugar exótico, apropriado para um período de férias. Poderiam ter fama ainda pior, a do infantilismo irresponsável; ficam somente com a do lugar não sério, de lazer, sem chegarem necessariamente à reputação do lugar *anti-sério*. Mas, de todo modo, uma receptividade aquecida soa a imaturidade. Em face do outro, o que o Ocidente constituiu foram dispositivos de prevenção, de cuidado, que, sem chegarem à franca hostilidade hobbesiana³, contudo apenas a atenuam. Não rompem com o espírito de desconfiança que a caracteriza.

Assim, a tecnologia política moderna, isto é, sobretudo a norte-atlântica, foi capaz de construir uma sociedade apostando nas paixões que é menos necessário modificar, que menor esforço requerem. Contudo, isso acarretou enormes problemas no modo de lidar com os afetos, sobretudo aqueles que, com certa inspiração espinosana, poderíamos chamar “positivos”, os que se ligam ao amor e à amizade. O afetivo tem uma atuação política. O problema, porém, é que há basicamente duas maneiras de ele funcionar no âmbito político. A primeira é enregelando-se, assim assegurando uma democracia de custo relativamente baixo para o indivíduo definido como egoísta, embora a preço de reduzir seu entusiasmo, prazer ou mesmo chance de conhecer o outro. Está evidente que essa maneira é insatisfatória, e o avanço das drogas nos Estados Unidos bem o mostra: aquela sociedade se mostra pouco capaz de permitir a seus membros um projeto *positivo* de vida. Ela é funcional, como é o capitalismo, num sentido negativo, isto é, o de libertar o indivíduo daqueles controles sociais que o manietam. É falha, todavia, quando se trata de capacitá-lo a encontrar o seu caminho.

3. HOBBS, Thomas, *Leviatã*, cap. XIII: “... os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer) quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”. São Paulo, Abril, 1974, p. 79.

Uma segunda maneira pela qual o afetivo age politicamente é, talvez, a nossa. Ela é complexa. O afetivo, entre nós, quando se politiza geralmente permanece autoritário: veja-se a política sul-americana, com o mandonismo local, o populismo, o “caciquismo”. Parece que quase sempre que o afeto se aquece ou anima, em matéria política, resulta em autoritarismo ou mesmo totalitarismo, como sucedeu com Hitler e Mussolini. Contudo, pelo menos no caso do autoritarismo, muitas vezes o afetivo se produz de distintas maneiras, articuladas entre si, seja, mas nem todas elas autoritárias. Será preciso, em especial, investigar por que tantos grupos sociais, em meio aos quais predomina o autoritarismo, na esfera do poder de Estado e do mando em geral são marcados por relações *inter individuos* de caráter mais caloroso. Será igualmente o caso de perguntar se esse aquecimento positivo de certos afetos não poderá romper a cumplicidade que o ata à heteronomia política, e servir de preciosa ferramenta para uma democratização que venha de baixo, do calor horizontal entre iguais. Essa é a questão decisiva: como sair dos dois modelos vigentes, o capitalista avançado e o tradicional. Ambos compartilham uma descrença no potencial democrático dos afetos. E é justamente neste que podemos apostar.

Dizendo de outro modo, o paradoxo moderno é: ou temos uma política de alcance afetivo comprovado, mas que é geralmente anti-democrática –, ou temos a democracia, porém com um *downsizing* dos afetos. Ora, uma política de afetividade baixa ou resfriada é de pouco alcance na vida humana. Não se ancora, de maneira positiva, em suas psiques. Não vai muito longe. Pode manter-se, mas à custa de uma baixa ambição, de uma destituição do potencial transformador do mundo que têm tanto os afetos quanto a política, e que nesse caso nem um nem outro realiza, dado que ficam separados e mesmo de relações cortadas.

Ficam duas conclusões. A primeira é que nossa parte do mundo precisaria repensar o engate afetivo da política, de modo a manter uma base dela na paixão, mas com isso construir uma política de *mores* democráticos e não mais autoritários; este é o nosso desafio. A segunda é que pode ser esta a nossa contribuição ao resto do mundo: assim poderíamos contestar o modelo mandevilliano que triunfou no Atlântico Norte, o qual funciona nas esferas da gestão política (do Estado) e da economia, mas a um custo afetivo bastante grande, tornando a sociedade uma casa estranha para as pessoas. Será possível construir um outro modelo, democrático e afetivo?