

Demofobia e demofilia:
oximoro e pleonasma na democracia moderna
(ou para uma genealogia de princípios democráticos)

Por Thais Florencio de Aguiar

Aluna do Programa de Doutorado em Ciência Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).

Resumo:

Pretende-se apresentar o esboço das noções de demofobia e demofilia, terminologias que servem de embasamento para a construção de uma futura genealogia de princípios de demofilia no pensamento democrático moderno. Parte-se do pressuposto que a política moderna teria construído para si um oximoro poderoso, engenhosa aliança de conceitos contraditórios: o da democracia demofóbica. Em contraposição a esse paradoxismo, apresenta-se a formulação de um pleonasma estratégico – o da democracia demófila – que carrega de sentido a noção “governo do povo e pelo povo”, de modo a reiterar a conjunção entre povo e philía (termo grego traduzido normalmente como amizade). Spinoza e Derrida são autores-chave, entre outros.

Palavras-chave:

democracia moderna; princípio democrático; philía; amizade.

Essa comunicação assume desde já seu caráter ensaístico. Ela apresenta a preocupação em delimitar uma proposta, um problema, uma agenda de pesquisa, mesmo sem poder oferecer ainda uma resposta. A intenção é, portanto, a de dar conta da montagem de um problema e dar-lhe encaminhamento, o que parece pouco.

O problema refere-se à teoria da democracia moderna; democracia essa que se nota estar em crise, reduzida a um continente sem conteúdo. Neste texto, divisa-se uma natureza paradoxal nessa democracia, que se sustenta aqui estar relacionada a um caráter demofóbico. Como questiona Derrida, algo ocorre no mundo para nos fazer sentir obrigados a falar precisamente de uma maneira paradoxal e aporética. No seu entender, a história e a filosofia política não farão outra coisa senão repetir e repetir o já dito caso não tentem ler todas as aparências contraditórias, como as fórmulas peremptórias do tipo “comunidade sem comunidade”, além de formalizações e inconstância semântica.

2. *Phobia*, política e demofobia

Na história do pensamento político moderno, o medo aparece como um elemento fundamental. Ele está presente, por exemplo, no binômio temer ou amar o Príncipe, exposto por Maquiavel. Mas é a obra de Hobbes uma das mais associadas ao tema do medo. No arranjo contratualista hobbesiano, o medo é fundante. Ele dá sustentação às relações contratuais em que consistem os vínculos civis, a ponto de afirmar-se que onde não houver o medo de um poder coercitivo capaz de constranger os homens ao cumprimento dos contratos, estes não são válidos. O medo dos indivíduos, o medo da guerra de todos contra todos, e o medo da morte violenta são instrumentalizados pelo contrato, de modo a garantir uma paz duradoura. O contrato não cultiva o medo, no entanto só tem sentido e se sustenta no medo recíproco.

Já no contexto da democracia moderna, Alexis de Tocqueville observou conseqüências políticas nefastas relacionadas ao medo. Como acreditava que a revolução democrática constituía uma sociedade de classe média, formada por pequenos proprietários e tradicionalmente apegados a seus bens materiais, divisava na democracia moderna a produção do medo da instabilidade social, em particular, o da perda de posição e de *status* dos indivíduos em relação aos seus semelhantes. A conseqüência mais relevante da

obsessão da classe média pelo seu bem-estar material seria a preponderância do desejo de uma ordem pública e do horror radical às turbulências sociais, o que tornaria a sociedade democrática especialmente conservadora e avessa a qualquer movimento de mudança de sua rotina (Marcelo Jasmin, 2007).

Com o advento das sociedades de massa, a noção de indivíduo passa a conviver com a noção de classes. O medo até então representado nas relações entre indivíduos ganha uma dimensão multitudinária. Aos olhos das classes dirigentes do século XVIII, as massas, por definição, numerosas, inspiravam medo. Com o impacto das sucessivas revoluções sobre as monarquias constitucionais européias, as camadas políticas dominantes do século XIX experimentaram o avanço de contingentes cada vez maiores da população sobre o poder político. Nos países mais desenvolvidos e industrializados do Ocidente tornava-se claro que, mais cedo ou mais tarde, os sistemas políticos teriam que abrir espaço para essas forças.

A ampliação do sufrágio universal, resultado, em maior medida, da pressão das forças populares, colocava em risco o sistema de representação política em que a burguesia emergente, através da atração de votos da pequena burguesia, manobrava em seu favor. Ora, nem a aristocracia nem a burguesia tinha a força dos números. A exclusão das massas da política parecia, já a essa época, uma tarefa utópica para os burgueses e aristocratas (Eric Hobsbawn, 2002). Assim, as massas deveriam ser, de alguma forma, contidas. A maneira encontrada foi a de dirigi-las, ou ainda, tutelá-las. O sufrágio universal, assim, deixou de representar um perigo.

Cabe lembrar que as multidões – para utilizar uma terminologia spinozista – sempre se confundiram ou foram confundidas com a irracionalidade das paixões. Para Descartes, a paixão era vício que, ligado ao corpo, deveria ser contido pela obediência à razão. Mais tarde, Vilfredo Pareto sustentou que a massa era dotada de irracionalidade e desprovida de logicidade, o que justificava a circulação das elites no poder. Nesse caso, entendeu-se que a maioria – a massa – tendia a ser desorganizada e incapaz de gerir si mesma. Para Joseph Schumpeter, as massas não tinham como organizar seu desejo, dado que no aglomerado as pessoas perdiam a contenção desejanter característica da civilidade. Em outros termos, sendo incompetentes, as massas deveriam ser dirigidas. Nessa perspectiva, muito do pensamento político moderno desenvolveu-se no elemento que sempre foi o seu, o medo

das massas. Portanto, a natureza desse pensamento seria, por excelência, a de uma política demofóbica.

Nota-se que é amplo o campo semântico da idéia de *phobia*. Na política moderna e, sobretudo, na democracia moderna, ela relaciona-se não apenas às noções de medo, temor e horror, mas também está diretamente associada à desconfiança, à antipatia, à aversão, à intolerância e ao desprezo. A *phobia* pode adquirir, portanto, facetas diversas na política, disfarçadas tanto nos discursos de competência, de vanguardismo, quanto na engenharia institucional dos filtros de participação.

Por certo, a aversão, o medo ou o desprezo em relação ao *dêmos*, a demofobia, tomam forma de paradoxismo quando a política em prática é a democracia: como conceber uma demofobia presente no sistema de governo do povo (*dēmokratía*)? A política moderna teria construído para si um oxímoro poderoso, engenhosa aliança de conceitos contraditórios: o da democracia demofóbica.

3. Democracia: liberalismo, elitismo, socialismo

Ora, esse paradoxismo permeou o imaginário democrático moderno e contemporâneo, expressando-se seja nas doutrinas políticas liberais, nas elitistas e, em certa medida, nas socialistas. Na conjunção entre democracia e liberalismo, por exemplo, configurada em grande medida pelas teorias de Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill, a forma compatível com o Estado liberal tornou-se a democracia representativa ou parlamentar. Com essa engenharia, a participação no poder político, que sempre foi considerada elemento característico do regime democrático, foi resolvida através de uma das muitas liberdades individuais que o cidadão reivindicou contra o Estado absoluto (Norberto Bobbio, 1994). Isto é, a participação ativa do indivíduo cedeu lugar à eleição de um corpo restrito de eleitos, esses, os “melhores” e “mais competentes” entre todos.

Nesse sentido, pode-se dizer que parte significativa do pensamento liberal, senão todo ele, exerceu papel fundamental na retenção do ímpeto democrático, configurando uma democracia baseada no princípio de representação política, nas instituições hierárquicas e

no Estado de Direito. Desse modo, para essa matriz do pensamento democrático, a ordem e a estabilidade tiveram precedência sobre o conflito e o movimento. Essa crença democrática liberal predominou de tal modo que, segundo Miguel Abensour (1998), estaríamos diante de uma alternativa inarredável: “estamos nós condenados a uma alternativa cujos termos seriam, seja um exercício temperado da democracia, seja o recurso ao antidemocratismo clássico?”. Essa falsa alternativa esconde, na opinião de Abensour, uma sociedade política de dominação e exploração, simulacro da liberdade.

A democracia, então liberal, ainda experimentou uma conjunção com o elitismo, que teve como alguns de seus teóricos Gaetano Mosca, Pareto e Schumpeter. Em termos sucintos, o elitismo afirmava que qualquer fórmula política teria sempre uma minoria de pessoas como detentora do poder efetivo. Daí: se o poder está efetivamente nas mãos de uma minoria, não há, por conseguinte, outra forma de governo senão a oligárquica (Bobbio, 1994).

Dessa forma, a democracia seria entendida como a concorrência de vários grupos pelo poder, estabelecendo a luta entre as elites pelo voto popular (Schumpeter); ou ainda a formação de classes políticas que teriam o poder transmitido hereditariamente ou seriam providas por classes inferiores (Mosca). Com efeito, a soberania popular seria um ideal-limite jamais realizado, não correspondente à realidade. Assim, em vez de negar a democracia, a teoria das elites teria redefinido seu conceito. Na visão de Bobbio (2004), tal redefinição “tornou-se preponderante na hodierna ciência política”.

Uma terceira conjunção, a da democracia com o socialismo, seria a principal agente da crítica em relação à democracia liberal ou formal. Sua concepção da democratização do Estado difere substancialmente da concepção liberal. Para Marx e Engels, o sufrágio universal é o ponto de partida, enquanto que para o liberal consiste no ponto de chegada do processo de democratização. Com essa conjunção, a crítica à democracia representativa retoma, por conseguinte, o tema da democracia direta. Essa crítica atinge diretamente o caráter de alheamento da massa.

Na terminologia marxista, nomeia-se tal alheamento de “massificação”. O filósofo marxista György Lukács (2007), escrevendo já no período posterior à Segunda Guerra, diz se tratar, a massificação, da “separação total entre o pensamento liberal e as massas, que passam a inspirar, ao mesmo tempo, temor e desprezo”. Segundo o filósofo, tal processo

inicia-se com Stuart Mill e alcança seu ponto culminante na psicologia social de Le Bon, na sociologia de Pareto e Michels. O problema da massificação estaria estreitamente ligado ao da elite e da escolha dos líderes, que se tornariam independentes das massas as quais supostamente representam. Ao mesmo tempo, as massas são apresentadas formalmente nos atos eleitorais como soberanas absolutas, a despeito da carência de poder. Assim dispostos os valores liberal-democráticos, o baixo nível da política é facilmente atribuído à democracia, ou seja, às massas que formalmente elegeram seus representantes. No lastro dessa crise da democracia, reforçar-se-iam ideologias hostis à massa e até abertamente antidemocráticas.

Malgrado as críticas direcionadas à democracia formal, a conjunção entre democracia e socialismo também padecia, ainda que em menor medida, do desprezo pelas massas. Isso ocorreu em dois sentidos. Primeiro, o socialismo teórico e o socialismo real, com o tempo, se filiaram ao tema da revolução das condições econômicas e da dissolução do Estado em detrimento da teoria democrática. Segundo, uma espécie de vanguardismo permeou círculos de esquerda e mesmo marxistas (Lukács, 2007), o que fomentou uma atitude aristocrática e de distanciamento em relação aos interesses do povo e enfraqueceu a crítica à ideologia burguesa. Na visão do historiador Arthur Rosenberg (1986), esse distanciamento do socialismo em relação à democracia ocorreu no final do século XIX, quando esta passou a ser associada ao liberalismo e ao capitalismo.

De qualquer forma, é preciso notar que muito antes do ocaso do socialismo soviético, a demofobia foi um dos elementos das concepções socialistas, anarquistas e marxistas. O anarquista Pierre-Joseph Proudhon, por exemplo, considerava a democracia “uma palavra fictícia que significa amor do povo, amor das crianças, mas não governo do povo” (*apud* Jacques Droz, 1966). Ademais, para ele, os franceses não estavam moralmente preparados para tal governo. Outro revolucionário francês Louis Auguste Blanqui preconizava a organização de uma elite relativamente pequena, centralizada e hierárquica que, pela via da insurreição, substituiria o poder do Estado capitalista pela ditadura revolucionária. Ele opunha-se ao estabelecimento do sufrágio universal até que as pessoas fossem reeducadas sob essa ditadura (Tom Bottomore, 1988).

Essa questão também está na pauta de contendas travadas entre socialistas, anarquistas e marxistas. Entre elas está o debate entre Mikhail Bakunin e Marx. Sabe-se

que o anarquista Bakunin criticava o projeto de Estado popular de Marx, que considerava ser nada mais do que a direção despótica exercida sobre as massas populares por uma nova aristocracia ou grupo pouco numeroso de pretensos sábios (Chatelet, Duhamel, Pisier, 1993). Um ferrenho crítico do marxismo, Bakunin, que antes de se associar ao anarquismo, vinculara-se ora ao “coletivismo”, ora ao “socialismo revolucionário”, ora à “democracia socialista”, afirmava que no marxismo restava o povo não-sábio ser liberado de suas preocupações governamentais, enquanto seria instruído e educado.

4. *Philia*, política e demofilia

Ainda para um contemporâneo como Jacques Derrida, o que importa, em princípio, não é o nome, mas o conceito da democracia, que mais diz sobre uma aristocracia – “aristodemocracia” –, ou o poder dos melhores, mais virtuosos e sábios, com a aprovação da multidão, da massa, do povo, da maioria ou do maior número (1994: 123). Essa “aristodemocracia” teria ligação essencial com a lei do nascimento, a lei natural ou nacional, a homofilia ou autoctonia, a fraternidade grega-cristã e androcêntrica. Ao esboçar as políticas da amizade, Derrida propõe desconstruir, em nome da democracia, seu conceito e todos os predicados associados a esse “conceito largamente dominante da democracia”. Ou seja, desconstruir o conceito sem renunciar ao nome. Trata-se de uma tarefa de teoria democrática: teorizar uma democracia do futuro, ainda não dada, nem pensada, quiçá reprimida ou recalçada.

Pode-se dizer que essa desconstrução genealógica proposta por Derrida é, em outras palavras, uma disputa pelo termo democracia. Na perspectiva de Derrida, essa disputa assinala uma reivindicação por outra forma de filiação, uma vez que a política aí refere-se à certa ordem de filiação. Significa, assim, pensar a democracia como rompimento de um laço marital, essencialmente aristocrático, e de um laço filial ou paternal, que é monárquico; e, ainda, desancorá-la de todo modelo igualitário fraternal que, na visão de Derrida, definiu-se por um modelo moral essencialmente aristocrático ou paternalista.

Pensar a democracia em termos de filiação significa assumir que a democracia raramente é determinada sem um regime de fraternização, uma confraria ou confraternidade (associação, comunidade, boas relações com membros). Ou melhor, seguindo essas

premissas, adere-se à idéia de que há nas relações políticas uma *philia* latente, própria do ser político que, como instituiu Aristóteles, é o homem. A *philia* adquire, assim, uma dimensão política em Aristóteles, a ponto de a felicidade pressupor a amizade, sendo absurdo considerar feliz um homem solitário. Para ele, como ninguém opta por possuir todos os bens somente para si, o homem é um ser político inclinado para a vida em sociedade. Para Derrida, a amizade propriamente política pode ser uma espécie de amizade, uma amizade derivada, amizade útil – mas não necessariamente utilitária – que exige a concórdia, o acordo, o consenso.

Todavia, o termo grego *philia* é, na opinião de David Konstan, erroneamente apresentado como o equivalente à amizade. Na realidade, a forma *philia* tem, de fato, uma abrangência bem maior de relacionamentos do que apenas a amizade, “incluindo o amor entre parentes e a afeição ou solidariedade entre associados relativamente distantes, tais como os membros da mesma fraternidade ou cidade” (Konstan, 2005). Em consonância com as formulações de Derrida, a abrangência semântica do termo sugere, portanto, uma matriz para as relações ou para a filiação em sociedade, matriz essa que sugere uma maior investigação.

Entre outras demandas, entender a relação da *philia* com a amizade exige traçar relações entre esta e dois outros termos extremamente complexos no plano conceitual das paixões, como destaca Baldini (2000): amor (*eros*) e caridade (*agape*). Deve-se notar que no mundo antigo, a amizade teve um papel central, consistindo em modelo para as relações humanas – pessoais, familiares e políticas –, além de ocupar lugar nas teorias morais de gregos e romanos. Com o cristianismo, a amizade perdeu força em favor da caridade, como ilustram as palavras de São Tomás de Aquino: “a caridade é a amizade do homem com Deus”. A doutrina cristã exerceu, dessa forma, uma alteração na idéia de amizade proveniente do mundo antigo. Nesse contexto, a amizade tornou-se facultativa, espontânea, não comunitária, enquanto que a caridade foi percebida como dever, como comunitária e não-arbitrária.

A partir da Renascença, o tema da amizade atravessa a obra de muitos filósofos – Montaigne, Bacon, Descartes, Voltaire, Kant, Schopenhauer, Nietzsche – e nem sempre relacionada à vida política; no entanto, não é fundamental ocupar-se dessas abordagens nesse momento. Interessa aqui a inscrição da amizade no campo da filosofia política. Nesse

sentido, vale observar que, para Baldini, o mundo latino (talvez mais do que o mundo grego) entendeu a palavra amizade como sinônimo mais próximo de solidariedade política do que da relação afetiva entre duas pessoas. No diálogo *A amizade* (44 a. C.), de Cícero, o conceito ganha maior feição política, ao concebê-la como fato natural – a força da amizade consistiria em fazer com que muitas almas se tornassem quase uma única alma (*idem*).

Como se percebe, a investigação da *philia* demanda uma penetração no interior da história da amizade. Demanda, por exemplo, perceber os traços gregos e cristãos na figura fraternal da amizade presente, como destaca Derrida, no “sermão revolucionário” da modernidade. Enfim, esse caminho nos leva à história turbulenta da palavra e do conceito de fraternidade durante a Revolução Francesa e também posterior a ela.

Ora, pensar uma *philia* como regime de filiação democrática, como sugere Derrida, conduz a cunhar, quase que por força de expressão, um neologismo a ser aplicado no campo político, a saber, a demofilia – quer dizer, uma *philia* não só pelo *dêmos*, mas no *dêmos*. Neologismo dicionarizado, o termo demofilia (do grego *dêmos* ou povo + *philia* ou amizade, afeição) é registrado como um “sentimento amoroso pelo povo”; “simpatia, proximidade afetiva com a população em geral”; “uma forte amizade pelo povo” (ver Houaiss). Todavia, como mostra Konstan, a *philia* também está relacionada ao campo semântico do gostar-se, querer-se bem e agradar-se.

Que efeitos teóricos pode tal neologismo produzir? Não se trata, pretende-se frisar, de estabelecer uma relação antonímica com o elemento moderno de demofobia. A propósito, elas não são, por essência, opostas, mas apontam para concepções distintas de democracia. A demofilia enseja, assim, a superação do paradigma demofóbico, uma vez que divisa na filiação a composição das relações e não o antagonismo, que, sob essa perspectiva, funciona como motor de decomposição.

A julgar pela breve análise realizada acerca da preeminência da idéia de demofobia no pensamento político moderno, soa fraca a relação da política com a demofilia, ou pelo menos, pouco evidente. De fato, a amizade pelo outro, ou a afeição recíproca, não está tão presente na base teórica dos vínculos sociais e civis, como esteve o medo recíproco. Da mesma forma, pode-se dizer que uma política com tais fundamentos não se tornou preponderante ou preeminente no imaginário político moderno. Diz-se, portanto, que não se tornou preeminente, o que não pressupõe sua inexistência.

Então, se sua inexistência não é pressuposta, divisamos na desconstrução genealógica proposta por Derrida a oportunidade de avançarmos, com efeito, na elaboração de uma genealogia de princípios de demofilia contidos, por conseguinte, em um conjunto de teorias consideradas contra-hegemônicas, ou mesmo anômalas, na teoria política moderna. Nesse aspecto, tal proposta, não é facultativo negar, visa a formulação de um pleonasma estratégico - o da democracia demófila -, que carrega de sentido a noção “governo do povo e pelo povo”, de modo a reiterar a conjunção entre *philia* e povo, deslocando a questão da democracia, reduzida então a uma engenharia de governo que mantém alusões à maioria (como uma forma que perdeu sua essência), para a questão dos princípios conceituais. Tal reiteração da democracia permite, sobretudo, contrapor-se ao paradoxismo construído pela política moderna para si mesma, o da democracia demofóbica.

5. Por um projeto de genealogia da democracia

Em termos teóricos, parece pertinente, portanto, realizar uma genealogia na história da democracia moderna, ao modo da genealogia foucaultiana. É de se considerar que pensadores de uma democracia “revolucionária” e de uma “democracia liberal ou formal” foram contemporâneos, ou melhor, a democracia moderna foi gestada nesse contexto, devendo-se buscar o jogo de poderes aí inscrito. Para Foucault, assim como para Nietzsche, a genealogia define-se pela investigação da história com o objetivo de identificar as relações de poder que deram origem a idéias, valores e crenças.

Acredita-se que essa tarefa possa contribuir para a sistematização de princípios democráticos em sua forma pleonástica, que chamamos aqui de demofilia, isto é, um pensamento democrático não calcado no medo das massas, mas, sim, dedicado a dissipar o medo experimentado por elas próprias em favor de organização interna de suas paixões. Em outros termos, uma genealogia de princípios ou elementos demófilos pode também contribuir para a produção teórica da democracia e, dessa maneira, fornecer subsídios para o aprofundamento das práticas democráticas.

Para se ter clara essa necessidade, é preciso esse trabalho esforça-se para assumir as premissas da genealogia, isto é, de fazer com que saberes descontínuos, desqualificados, não legitimados intervenham contra a instância teórica unitária que pretende filtrá-los,

hierarquizá-los e ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro ou de uma ciência (Foucault, 2000). A genealogia que se deseja adotar é, sobretudo, entendida como um “empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres” (*idem*).

Da mesma forma, compreende-se que a história não se caracteriza por um avanço contínuo, estável e pacífico e, sim, como uma sucessão de epistemes e regimes de verdades gerados por conflitos, crises e rupturas e, sobretudo, pela fragmentação. Entende-se, desse modo, que os conhecimentos não se somam, mas, sim, se reformulam. Nesse sentido, toma-se como pressuposto da genealogia o estudo da formação discursiva e histórica que é ao mesmo tempo dispersa e descontínua.

Ademais, desde já, nota-se a presença de um problema de ordem terminológica, cujo exemplo confirma a necessidade de uma genealogia. Trata-se da existência de regimes semânticos assemelhados encontrados em diversos aparatos conceituais que, no entanto, guardam entre si particularidades. Desse modo, alguns autores fazem uso da idéia de multidão; outros, referem-se à idéia de povo ou ainda de massas, além dos casos em que os vigoram termos como indivíduos ou cidadãos.

A título de ilustração do problema, na obra de Spinoza, por exemplo, é perceptível a variedade de significados que o termo multidão adquire ao longo de seu pensamento. Por certo, a preocupação com esse conceito parece ser bastante recente nos estudos spinozistas – não é mencionada, por exemplo, no índice geral de referências da obra já clássica de Alexandre Matheron (1988).

Pires Aurélio identifica esse problema em seu artigo *A ‘Multidão’ e o Estado Democrático* (no prelo), notando que a palavra multidão irrompe inesperadamente nas páginas do *Tratado Político*, tendo aparecido apenas 14 vezes nos escritos precedentes e estando praticamente ausente na *Ética*. Com efeito, ele nota que o termo havia aparecido em um contexto de significação bastante distinto do que se vê no TP, em que ora se aproxima da noção de conjunto de indivíduos; ora faz as vezes de sinônimo de vulgo, turba, plebe. Já Negri (2002) empenha-se em circunscrever o conceito de multidão, diferenciando-o das noções de nação e povo, enquanto Marilena Chauí (2003) distingue a multidão da plebe.

Rosenberg (1986) explicita problema de ordem semelhante ao considerar que o povo é “o sujeito problemático da democracia”. Ele assinala uma mudança na própria

acepção do termo em período de menos de dois séculos posteriores à Revolução Francesa. De modo que a idéia de povo torna-se problemática não apenas para o historiador ou sociólogo, mas também para os atores políticos. Rosenberg observa que a unidade do povo foi substituída, com o advento da democracia socialista marxista, pela eleição de um sujeito político privilegiado – o proletariado trabalhador –, fazendo-o acompanhar do campesinato, dos artesãos e do intelectual empobrecido. Logo, ressalta Rosenberg, a contra-revolução tratou de fracionar ainda mais, com a manipulação do medo, a distinção de classe: o lumpemproletariado separou-se do proletariado; a pequena burguesia, dos segmentos operariados.

A questão, portanto, não é simplesmente de uma hermenêutica, mas de uma genealogia. A hermenêutica aprisionaria o esforço a uma verdade e coerência a serem demonstradas por um suposto saber. Com frequência, espera-se desse saber a conformação de unidades e identidades, que, se verifica, estão totalmente diluídas e fragmentadas nos discursos insurgentes.

* * * *

Afinal, onde está a demofilia?

Encontrar a democracia demófila é pesquisar os elementos que impedem a amizade ou o amor comunitário próprio da *philia*, ou seja, a inimizade, a indiferença ou solidão, a desconfiança ou a misantropia.

“A obra de Espinosa é a principal das fontes em que a democracia, na sua absoluta radicalidade, se pode inspirar e pensar”, afirma o filósofo português Diogo Pires Aurélio. A noção de multitudine – multidão – que ela comporta é conceito-chave no projeto político e fundamento de sua idéia de democracia. Sua recusa de qualquer transcendência do poder político – do poder divino ou qualquer outro ente – implica fundar o poder político na potência (*conatus*) da multidão.

Ou seja, a multidão é concebida como sujeito da potência pela qual se define a organização política. Ao mesmo tempo em que deixa de ser parte de um todo, a multidão

passa a identificar-se com esse todo, a tal ponto que a sua potência se entende como exprimindo exatamente a potência e, por conseguinte, o direito do *imperium*. Isso significa que o direito de Estado é definido como potência da multidão, e não como potência subtraída à multidão (Diogo Pires Aurélio, no prelo). Como escreve Spinoza: “O direito do Estado, ou dos poderes soberanos, não é nada senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não de cada um, mas de uma multidão, que é conduzida como que por uma só mente” (*Tratado Político - ou TP -*, III, 2).

Spinoza subverte, portanto, o jusnaturalismo, ao entender o direito natural como inalienável. A negação de uma transferência transcendental do direito natural – transferência teorizada por Hobbes – resulta na idéia de que os limites do poder não derivam de valores estranhos à potência. Derivam, sim, de um processo contínuo de emanção da multidão. Ele exige, dessa maneira, uma presença ativa dos indivíduos contra toda autonomia do político. Não há, inclusive, necessidade de alienar essa potência para construir o coletivo; coletivo e estado constituem-se no desenvolvimento das potências. Na verdade, na concepção spinozista, o indivíduo só pode exprimir sua potência e ser livre através da união com outras potências. Quanto mais numerosos forem os homens com forças em comum acordo, mais direito todos terão (Antonio Negri, 1993).

A liberdade emerge, então, como princípio democrático e corolário da potência da multidão, uma vez que se define como potência de todos os indivíduos. Como consequência desses pressupostos, o estado mais natural – porquanto conforme à natureza – é o estado democrático; o melhor estado é, por conseguinte, aquele que melhor favorece a potência dos indivíduos, que permite viver suas diferenças e exprimi-las.

Em termos spinozistas, uma verdadeira democracia não busca anular todo tipo de conflito nem ter sujeitos dóceis, oprimidos e inertes. Muito menos um estado forte pode se constituir de um conjunto de indivíduos fracos – tristes, deprimidos, passionais (André Martins, 2004). Assim, “uma cidade, é preciso dizê-lo ainda, em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de solidão que o de cidade” (Spinoza, TP, V, § 4).

Ao considerar as paixões como inerentes aos indivíduos e não como vícios e imperfeições da natureza (como considera toda a tradição política moderna), Spinoza alia à metafísica um projeto político em que a multidão possa se autogovernar. Assim, se

posiciona contra a escolástica e contra todas as filosofias que não fazem da trama das paixões humanas a única realidade efetiva sobre a qual implantar uma análise política (Negri, 1993). Desse modo, o pensamento político democrático de Spinoza implica o abandono de teorias voluntaristas formuladoras do contrato social e da obediência das paixões à razão, assim como de afirmação de um aparato conceitual substancialmente ético e, em menor medida, de uma moral. Nesse ponto, Spinoza distancia-se totalmente de um pensamento político que identifica a multidão com toda forma de desorganização e de paixões desenfreadas, e que prescreve a necessidade de contê-la, fazendo-a obedecer a qualquer custo.

Na perspectiva de seu projeto ético, o spinozismo também permite depreender que o fundamento da formação e conservação do corpo político não pode ser uma paixão triste, como o medo, mas sim uma paixão alegre, que favoreça o *conatus* social. Para Spinoza (TP, V, 6), sobre uma população livre a esperança exerce maior influência que o medo; sobre uma população submetida pela força, pelo contrário, é o medo o grande móbil, não a esperança. Assim, na primeira, vigora o culto à vida e, na segunda, procura-se apenas escapar à morte.

Ademais, a noção de encontro e interação afetiva entre os corpos sustenta todo o edifício político coletivo. Para Spinoza, experimentamos um afeto em relação a outro pelo simples fato de ser coisa semelhante a nós; assim, se ele é afetado por um afeto qualquer, seremos também afetados (Ética, III, XXVII), processo que Spinoza designa como imitação dos afetos. O fato de essa imitação estar relacionada à comiseração e à emulação fornece uma geometria dos corpos favorável a relações, chamadas aqui de político-afetivas, que só se realizam na dimensão coletiva.

Não só a imitação e contágio dos afetos merece maior investigação; é, sobretudo, o dinamismo afetivo e a constituição coletiva do afeto que se torna relevante para se pensar, sob o ângulo spinozista, o regime mais natural de todos que é a democracia. Nesse sentido, é a idéia de amor e alegria no corpo social ganha relevo na filosofia política de Spinoza. Ora, para Spinoza, “o amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da idéia de uma causa exterior” (idem, III, XIII), o que indica a necessidade de uma sociabilidade na constituição do afeto. Spinoza também se refere à amizade como um vínculo amoroso (idem, III, XXXV). Vale ressaltar que o amor em Spinoza rompe com o amor platônico e o

amor cristão – ele é um amor dado na sociabilidade, elemento de uma dinâmica passional multitudinária. Desse modo, essa perspectiva spinozista, cumpre esclarecer, não se reduz a um psicologismo; ela apega-se ao processo de individuação “dessubjetivada”.

A democracia em sua forma pleonástica demófila encontra também fundamentos na “democracia insurgente” ou “selvagem” (Miguel Abensour, 1998) da *Crítica da Filosofia do Direito em Hegel* (1843), na qual Marx afirma: “a constituição é o povo”. Na *Crítica*, o povo é compreendido como constituinte do estado e não uma suposição legal, aprisionado pelo formalismo institucional. À luz da crítica de Marx, o povo é o próprio princípio da constituição, ou melhor, ele é a constituição. Isso significa que decorre de sua vontade a instituição (ou não) de uma nova constituição, “já que a constituição se converte em algo de ilusório quando deixa de ser a real expressão da vontade popular”.

Ao adotar o povo como princípio da constituição, Marx pressupõe um movimento constante da vontade popular em direção à atualização de sua materialização. O povo agita-se, delibera, progride e, nesse movimento, faz da constituição um progresso e da democracia uma prática revolucionária – é a revolução como mola mestre da vida política. Em Marx, “(...) para que o homem realize conscientemente aquilo que a natureza da coisa o obriga a fazer inconscientemente, é necessário que o movimento da constituição, que o progresso, se transforme em *princípio da constituição*”. Para Marx, “(...)se assim for, a constituição será o próprio progresso”.

Nessa concepção, a instituição é contrária à prática revolucionária, pois que é a expressão da fixidez de uma dada estrutura ou ordem social. Ela constitui, aos olhos de Marx, um momento negativo na formação social porquanto significa a consolidação da supremacia de forças dominantes, a própria paralisia do movimento. Não à toa, na teoria marxiana, o Estado moderno, em sua definição burguesa, passa a ser visto como instrumento de opressão de classe, isto é, produto do antagonismo inconciliável das classes. Por essa razão, o estado e o direito do qual nos fala Marx em *Crítica da Filosofia do Direito em Hegel* são evanescentes, pois não são concebidos necessariamente como aparelhos de estrutura rígida, mas como conjunto de crenças, valores, normas e práticas que mudam ao sabor da vontade do povo. Ou seja, deve vigorar uma liberdade auto-

regulamentada. Essa seria, na concepção de Marx, a verdadeira democracia (termo este adotado por Marx a partir da leitura de socialistas franceses).

É certo que a concepção socialista de democracia sofreu substanciais alterações desde a Revolução Francesa, passando pela Comuna de Paris e a Revolução Russa. Ao tempo da Revolução Francesa e do babovismo (Babeuf), a democracia tinha uma conotação muito mais revolucionária – e, como tal, apresentou-se na história de forma limitada e fragmentária em 1789, 1848 e 1871. Ainda para a geração de 1848 – argumenta Arthur Rosenberg (1986), democracia, socialismo e comunismo eram fortemente afins.

Segundo esse historiador, a partir do final do século XIX, a democracia passa a ser depreciada nos círculos socialistas. Os operários radicais franceses não podiam esquecer que tanto a batalha de junho de 1848 como a derrota da Comuna de 1871 ocorreram com a aprovação de uma assembleia nascida do sufrágio universal. Dessa forma, a democracia passa a ser fortemente identificada, pelos socialistas, com os valores capitalistas e liberais. No entanto, a gestação da democracia moderna em processo nos séculos XVIII e XIX mostra que as controvérsias entre Marx, Engels e os socialistas e populistas russos (*narodniki*), os socialdemocratas alemães e os anarquistas pacifistas (proudhonianos) e revolucionários (bakuninistas) é campo fértil para uma genealogia.

Referências bibliográficas:

ABENSOUR, Miguel. (1998), *A Democracia contra o Estado. Marx e o Momento Maquiaveliano*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

BALDINI, Massimo (org.). (2000), *Amizade & Filósofos*. Bauru, SP, EDUSC.

BALIBAR, Étienne. (1985), *Spinoza e la Politique*. Paris, Presses Universitaires de France.

- BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich. (2001) *Escritos contra Marx*. São Paulo, Ed. Imaginário.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco.(1994),*Dicionário de Política*. Brasília, Editora UNB.
- BOTTOMORE, Tom (ed) (1988), *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- CÍCERO. (1997) *Saber envelhecer, segundo Lelio, ou A Amizade*. Porto Alegre, L& PM.
- CHATELET, F; DUHAMEL, O; PISIER, E (org). (1993). *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- CHAUÍ, Marilena. (2003), *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo, L&PM Editores.
- DELBOS, Victor. (1916), *Le Spinozisme*. Paris, Societé Française D'Imprimerie e de Librairie.
- DELEUZE, Gilles. (2002), *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo, Editora Escuta.
- DERRIDA, Jacques. (1994) *Politiques de l'amitié*. Galile.
- FERNANDES, Rubem C. (1982), *Dilemas do socialismo: a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos*. Organização, introdução e notas por Rubem César Fernandes; tradução de Lúcio F. R Almeida e Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

FOUCAULT, Michel. (2000) *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.

FURET, François; OZOUF, Mona. Dicionário Crítico da Revolução Francesa.

GUÉRIN, Daniel. (1982) [1971] *Rosa Luxemburgo e a espontaneidade revolucionária*. São Paulo, Perspectiva.

GUIMARAENS, Francisco de. (2006), Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. In *Direito, Estado e Sociedade*, v.9, n.29, p 152 a 173, jul/dez.

HAMPSHIRE, Stuart. (1951), *Spinoza*. Tradução para o espanhol de Vidal Peña. Madri, Alianza Editorial.

HOBBSAWN, Eric. (2002), *A Era das Revoluções*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.

IBSEN, Henrik (2007), *Um inimigo do povo*. Porto Alegre: L&PM Editores.

JASMIN, Marcelo. (2005), *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Belo Horizonte, Editora UFMG: Iuperj.

_____. (2007), O despotismo democrático, sem medo e sem Oriente. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ensaio sobre o medo*. São Paulo, Editora Senac.

KONSTAN, David. (2005). *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Editora Odysseus.

LEFEBVRE, Georges. (1979), *O Grande Medo de 1789*. Rio de Janeiro, Campus.

LENIN, Vladimir Ilitch.(1986), Duas táticas da social democracia na revolução democrática. In: *Obras escolhidas*. 3 ed. São Paulo, Alfa-Omega.

_____. [1905] *Revolução do tipo de 1789 ou do tipo de 1848?*

LIMONGI, Maria Isabel. (2007), *A racionalização do medo na política*. São Paulo, Editora Senac.

LOSURDO, Domenico. (2004) *Democracia ou Bonapartismo*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro e Unesp, São Paulo.

LUKÁCS, György. (2007) *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro, UFRJ.

MILL, Stuart. (1942), *Sobre a liberdade*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

MACHEREY, Pierre (1992), *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF).

MANENT, Pierre. (2001), *Cours familier de philosophie politique*. Paris, Gallimard.

_____ (1990), *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*. Rio de Janeiro, Editora Imago.

MALATESTA, Errico. (1986), *O anarquismo e a democracia burguesa* . 3. ed. São Paulo: Global Editora.

MARX, Karl. (1943), *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa, Editorial Presença.

MAQUIAVEL, Nicolau. (2002), *O Príncipe*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

MARTINS, André. (2004), *La Politique ou la raison désirable chez Spinoza*. In: Revue de Métaphysique et de Morale. Universidade de Paris I, Sorbonne.

MATHERON, Alexandre. (1988), *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Les Éditions de Minuit.

NEGRI, Antonio. (2002), *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro, DP & A

_____. (1986). Spinoza. In: CHATELET, F; DUHAMEL, O; PISIER, E (org). (1993). *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.

NOVAES, Adauto (org). (2007), *Ensaio sobre o medo*. São Paulo, Editora Senac.

ORTEGA, Francisco. (1999) *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro, Graal.

PIRES AURÉLIO, Diogo. Introdução. In: SPINOZA, B. [1670] (1988), *Tratado Teológico- Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

_____. (no prelo) *A “Multidão” e o Estado Democrático*.

PLEKHÂNOV, Gueorgui (1978), *Os Princípios Fundamentais do Marxismo*. Hucitec, São Paulo.

POGREBISNCHI, Thamy. “Jovem Marx, Nova Teoria Política”. In: DADOS – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 49, no 3, 2006, pp. 537 a 552.

POULANTZAS, Nicos (1980). *O Estado, o Poder, o Socialismo*. Traduzido por Rita Lima e revisto por Severino Bezerra. Edições Graal, Rio de Janeiro

QUIRINO, Célia. (2001), *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade – uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo, Fapesp Discurso Editorial.

ROSANVALLON, Pierre. (2006), *La Contre-démocracie: la politique à l’âge de la défiance*. Paris, Éditions du Seuil.

RIBEIRO, Renato Janine. (2003) “Medo e esperança em Hobbes”. Em NOVAES, Adauto (org). *A crise do Estado-nação*. Civilização Brasileira.

ROSANVALLON, Pierre (2000) *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Bibliothèque des histoires: Folio Histoire.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo, Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 2000.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo, Nova Cultural, 1991.

ROSENBERG, Arthur. (1986) [1938] *Democracia e Socialismo: história política dos últimos cento e cinquenta anos (1789-1937)*. São Paulo, Global Editora.

SPINOZA, Baruch. [1677] (1979), *Tratado Político*. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.

_____. [1670] (1988), *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

_____. [1677](1979), *Ética*. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.

SCHUMPETER, Joseph. (1984), *Capitalismo, socialismo, democracia*. Rio de Janeiro, Ed Zahar.

TOCQUEVILLE, Alexis de (2000), *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. São Paulo, Martins Fontes.

TOSEL, André. (1984), *Spinoza ou le Crepuscule de la Servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris, Aubier Montaigne.

WILDE, Oscar. *A Alma do Homem sob o Socialismo*. LM&Pocket.