

36º Encontro Anual da Anpocs

Número e Título do GT:

GT04 - Controles democráticos e legitimidade

3ª sessão: Instituições participativas, movimentos sociais, legitimidade e representação

Título do trabalho:

A demofobia e o desafio da autoridade democrática na relação entre Sociedade Civil e Estado: uma investigação sobre fundamentos anti-democráticos das teorias da democracia e seus efeitos para a legitimidade

(Título alterado para: Tomando gato por lebre: observações sobre a paradoxal transição da relação entre Estado e Sociedade Civil para as relações entre governo e redes de pessoas)

Autor:

Mateus Braga Fernandes (UnB)

Tomando gato por lebre:

observações sobre a paradoxal transição da relação entre Estado e Sociedade Civil para as relações entre governo e redes de pessoas

Por Mateus Fernandes¹

O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer.
Walter Benjamin.

Em entrevista concedida em 2003, Giorgio Agamben relembra o dito de que “em cada livro há algo assim como um centro que permanece escondido; e que é para se aproximar, para encontrar e – às vezes – para evitar esse centro que se escreve esse livro”². Seguindo essa lembrança, para dizer desde o início o que quero perseguir e, ao mesmo tempo, evitar, indico a ideia em torno da qual giram quase todas as frases desse ensaio: a (des)crença no Estado. Foi diante dessa angustiante pergunta – você acredita na existência do Estado? – que muitas vezes me encontrei ao tentar organizar as ideias que estão aqui expostas. Pergunta essa, aliás, para a qual não há resposta suficientemente adequada porque sua base é evidentemente metafísica, por um lado, e altamente psicológica, por outro. No entanto, fazer dela um centro gravitacional, que continuamente atraiu a linha de meu pensamento, serviu-me tanto para me afastar das hipóteses mais fáceis e evidentes, quanto para me aproximar da dúvida propositiva, do pessimismo esperançoso e da descrença crítica que faz avançar rumo ao lado oculto das questões.

É importante, no entanto, também deixar claro que a (des)crença na existência do Estado é um viés em toda análise e, portanto, deve ser tratada como tal. O conhecimento produzido sobre o alicerce da existência do Estado é sempre e somente uma crença verdadeira e justificada: verdadeira porque tal crença diz encontrar correspondência com

1 Mateus Fernandes é doutorando do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília (IPOL/UnB).

2 AGAMBEN, 2004. p. 14. minha tradução livre.

a realidade observável³; justificada porque pretende responder a um conjunto de condições necessárias e suficientes, ou seja, tal crença atribui características ao Estado que somente o Estado possui. Como diz Clóvis Henrique de Souza em seu ensaio sobre a natureza dual do Estado, “quando se fala em natureza não se quer tratar de conteúdo essencial, mas sim explorar a condição que é própria do Estado”⁴.

Assim, mesmo pretendendo escapar à pergunta metafísica sobre a existência do Estado – que poderia ser formulada como “o que é o Estado?” ou “no que consiste (a ideia de) Estado?” –, talvez não consigamos, ainda, saltar sobre o muro epistemológico que nos coloca face-a-face com a questão: como podemos (re)conhecer o Estado?

Uma possível saída, por uma fresta bem apertada nesse muro, é transformar tal questão em um problema semântico, buscando respostas para saber “o que significa a palavra 'Estado'?” ou, de modo mais interessante, para entender “qual é a função da palavra 'Estado'?”. Nesse sentido, por meio da compreensão da função (social) da palavra pode-se alcançar o entendimento da função (epistemológica) da ideia e, portanto, saber qual é o uso comumente aceito que damos e asseguramos àquilo que denominamos “Estado”. Em outras palavras, ao compreender que funções desempenha a noção de Estado no cotidiano das pessoas, pode-se finalmente entender “como” e “para quê” reconhecemos e aceitamos o Estado como tal.

Encarar o Estado meramente como “um nome para um conjunto de modos de funcionamento” pode soar estranho de início, mas me parece uma boa abordagem para se lidar com o problema: nem caímos no maniqueísmo de julgar o Estado como “bom” ou “mau”, como redentor ou como vilão, por um lado, nem tampouco lhe damos mais importância do que o estritamente necessário, por outro. É dessa maneira, aliás, que Foucault diz estudar a governamentalização do Estado, nem bem encarando-o como “*the monstre froid we see confronting us*”, nem reduzindo-o à suas funções e, ao mesmo

3 Adoto, neste ponto, a Teoria correspondentista de verdade, que explica a verdade em termos de correspondência, e correspondência como congruência (entre o que diz o observador e a ocorrência ou atualidade do observado, *grosso modo*). É, portanto, uma teoria realista da verdade. Há outras teorias, como as Teorias coerentistas (a verdade é um conjunto coerente de crenças que descreve completamente o mundo), as Teorias pragmatistas (é verdadeiro quando a crença na sua verdade é útil no longo prazo) e as Teorias deflacionárias ou minimalistas (a verdade não é uma propriedade substancial, mas uma propriedade lógica).

4 SOUZA, mimeo. p. 2.

tempo, tratando tais funções como absolutamente essenciais e, portanto, aceitando o Estado como “*a target needing to be attacked and a privileged position needing to be occupied*”. Ao contrário, para o filósofo francês, “*the state, no more probably today than at any other time in its history, does not have this unity, this individuality, this rigorous functionality, nor, to speak frankly, this importance*”⁵.

No entanto, o Estado é uma instituição humana presente em nosso campo de estudo e, ainda que seja uma instituição relativamente nova, é preciso estudá-la diante, senão da importância que pretende ter, ao menos do alcance que mantém sobre as pessoas no mundo contemporâneo. Assim, repito a intenção desse ensaio de tratar o Estado como somente esse nome que atribuímos, de maneira diversa e relativamente confusa, visando a uma unidade inalcançável embora reconhecível, para um conjunto variável (no tempo e no espaço) de modos de funcionamento, isto é, para uma instituição humana recente de práticas e discursos. É claro que essa apresentação bastante ampla e, ao mesmo tempo, com muitas especificidades, mereceria uma explanação mais atenta e cuidadosa. No momento, e para os fins que tenho com esse ensaio, me parece suficiente focar no ponto em que o Estado apresenta-se uma instituição humana recente. Isso porque faríamos nosso argumento estar de acordo com a proposta de Abers e Keck, para quem instituições devem ser definidas e analisadas como “formas comumente aceitas de se fazer coisas”⁶. As autoras ressaltam que somente uma definição vaga e ampla como essa permite lidar com o problema do *becoming* [devir, tornar-se] institucional e com a questão da contingência histórica, já que essa definição “*suggests that before being commonly accepted, some people may have proposed doing things differently*”⁷.

Com isso, alcançaríamos então um ponto de partida mais adequado para o propósito desse ensaio, que é questionar o uso da noção de Estado nos estudos das relações entre Estado e Sociedade Civil e, assim, apresentar a paradoxal transição entre os termos “Estado” e “governo” (e, de modo semelhante, entre as concepções de sociedade como “Sociedade Civil” e “rede de pessoas”, que não será objeto deste ensaio). Digo que essa transição tem caráter paradoxal porque, como pretendo argumentar, tanto

5 FOUCAULT, 2006. p. 142.

6 ABERS; KECK, no prelo. p. 13. minha tradução livre.

7 ABERS; KECK, no prelo. p. 13.

já está em curso quanto, pelo que se observa da produção acadêmica recente, os atores envolvidos nessa transição ainda não a reconhecem como tal, isto é, mantêm o uso tradicional das palavras “Estado” e “Sociedade Civil”. O problema de uma transição paradoxalmente velada como essa se encontra no fato de que os atores nela envolvidos não se relacionam com imagens e discursos de algo como um governo, formado por pessoas, para governar (outras?) pessoas. Mais ainda, é possível diagnosticar que na base desse problema está justamente o que, anteriormente, me interessava investigar: a demofobia e o desafio da autoridade democrática na relação entre Sociedade Civil e Estado. No que considero um “passo atrás”, me pareceu prudente compreender melhor o embasamento e os usos da palavra “Estado” antes de proceder a uma investigação sobre fundamentos anti-democráticos das teorias da democracia e seus efeitos para a legitimidade. De todo modo, é isso que continuamos pretendendo observar: se, ao abandonar o viés metafísico de estudo do Estado, podemos perceber os mecanismos de governo que disciplinam as relações com a sociedade e mesmo na sociedade. Se isso for possível, então concluiríamos que um dos modos de se perceber a constituição da democracia nos modernos Estados-nacionais pode se dar por meio da categoria da *demofobia*, aquele medo do povo, um medo dos que mandam contra aqueles que os obedecem, e que funciona de modo a que aquilo que era para ser o governo do povo se torne cada vez mais o controle desse mesmo povo que deveria governar.

O que nos resta saber, portanto, é se ideias como a de “Estado” e “democracia”, mesmo depois de comumente aceitas, podem ser reformuladas e ressignificadas, ou mesmo abandonadas, levando-nos a propor fazer as coisas de maneira diferente. Ou seja, uma vez que as práticas cotidianas e as relações com a sociedade nos conduzem mais à experiência de “governo” – mesmo que a ideia de que exista algo como “Estado” não seja questionada –, é preciso saber porque a existência do Estado não é questionada e, com algum esforço, entender quais são os efeitos dessa manutenção para o modo como as pessoas pensam e agem sobre o mundo.

Diante desse problema semântico, a derradeira pergunta a ser feita, ao fim e ao cabo, por todas as pessoas que se dedicam a pesquisar as relações entre Estado e sociedade e que consideram “que a nitidez ou o esmaecimento dos limites entre os dois

âmbitos é influenciada pela própria ideia que os sujeitos da pesquisa têm sobre o Estado”⁸, deveria ser: o que aconteceria se as pessoas deixassem de acreditar na existência do Estado? Ou, em detalhes: o que aconteceria, o que se criaria, o que se abandonaria, como se ajustariam as relações, afinal, se as pessoas deixassem de acreditar na existência abstrata do Estado para lidar com o modo de existência concreto e atual do Estado que, caracterizando-se como distinto de “Estado”, precisa de um outro nome para ser percebido e compreendido, o qual propomos denominar como nada mais do que “governo”?

Categorizando Definições de Estado: entre o Mito e a Abstração

Isso dito, é fácil concluir que partir de um problema semântico é partir de definições para a palavra “Estado”, ainda que a busca seja epistemológica ou mesmo política. E foram muitas as definições criadas ao longo da história do pensamento político ocidental, mesmo se considerarmos somente as ideias modernas a partir de Maquiavel. Ainda assim, é possível sintetizar essas definições em pelo menos duas categorias de soluções que foram encontradas nessas buscas: **i)** definições que apelam para mitos de fundação e origem; **ii)** definições por abstrações, em imagens ou conceitos, de base funcionalista, estruturalista ou evolucionista. Para cada uma dessas soluções, no entanto, podem ser formuladas novas questões que põem em xeque a conclusão mesma que se queria alcançar: a existência do Estado.

Dois exemplos recentes que podem ser classificados na primeira categoria são visto na abordagem “*State-in-Society*”, apresentada por Migdal [2001], e na teorização de Poulantzas [2000] sobre o Estado como “condensação material de uma relação de forças entre classes”⁹. Em uma caricatura que serve para revelar aspectos notáveis, embora não tão aparentes dessa ideia, vejo a imagem de um Estado, nascido da sociedade, como um filho nada pródigo que, ao retornar ao lar, já com alguma “autonomia funcional”, resolve não somente se rebelar contra os pais, mas almeja mesmo o domínio – racional-legal? –

8 SOUZA, mimeo. p. 12.

9 POULANTZAS, 2000. p. 130.

sobre seus genitores. Em termos mais gerais, vê-se que antropomorfizar o Estado, atribuindo-lhe uma origem (como um nascimento, fruto da escolha mais ou menos consciente de antepassados genitores), é um dos meios de se tentar compreendê-lo. Essa antropomorfização ocorre mesmo em casos em que não se pretende atribuir ao Estado o estatuto de ator (ou Sujeito), espaço (ou Coisa-instrumento) ou organismo (ou Organização burocrática), pois o Estado é visto como um ente que estabelece uma *relação de exterioridade*¹⁰ com o mundo e, portanto, passível de “humanização”.

E não é difícil notar que na própria solução encontra-se o maior dos problemas. A narrativa histórica de um “Estado” surgido das interações sociais precisa lidar tanto com o problema de delimitar um tempo e um espaço para seu surgimento quanto deve enfrentar a retumbante afirmativa feita por Walter Benjamin na *Tese 7*, de que a história (e, nesse caso, a origem do Estado) é sempre contada a partir da perspectiva dos vencedores. A advertência de Benjamin é de que, se “a empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores”¹¹, teríamos na imagem do Estado sempre, e somente, uma imagem parcial, a imagem dos vencedores que, assim, são os únicos que podem continuar vencendo. Era isso, afinal, que Hobbes almejava quando indicava que “o Estado é contra a guerra”, já que o Leviatã venceu e venceria sempre que os homens tivessem medo uns dos outros. No entanto, me parece que a expressão “surgido das interações sociais” é um eufemismo demasiado leve – e equivocado – para referir-se à batalhas sangrentas que se travaram – e que continuam sendo travadas em barricadas mais persistentes – na formação dos Estados-nacionais, seja por meio de espadas, seja por meio de palavras – e, mais frequentemente, utilizando ambos.

No caso de Migdal [2001], para definir o Estado o autor faz uma distinção entre “imagens” e “práticas”¹². É fácil concluir que as “imagens”, como abstrações de uma relação empírica da população com a realidade de seu território (por meio de noções

10 É preciso indicar que Poulantzas escreve especificamente *contra* essa noção de Estado como Coisa ou Sujeito, traduzindo as forças sociais como relações de interioridade. No entanto, suspeito que isso seria a própria destruição da distinção entre Estado e sociedade, premissa de Poulantzas e base a partir da qual se pode, efetivamente, falar em Estado ou em sociedade como entes diferentes, ainda que indissociáveis.

11 BENJAMIN, 1987.

12 MIGDAL, 2001. pp. 15-16.

como soberania, fronteiras, leis), podem efetivamente sustentar a ideia de Estado. No entanto, resta saber se as “práticas” tratam da concretização dessa imagem do Estado ou, antes, das relações concretas e atuais da população com seu governo. Ou seja, Migdal propõe definir o Estado também por suas práticas, mas talvez esteja somente confundindo “práticas de governo” com uma possível concretude do Estado, identificando o aspecto geral, indissolúvelmente abstrato, do Estado com um modo específico e variável de governar.

Desse modo, a postulação da derivação do Estado a partir da Sociedade – emergido seja pela luta de classes (como afirma Poulantzas [2000]), seja das interações sociais (como indica Migdal [2001]) – não pode ser feita sem que se considere os efeitos nocivos, para a própria Sociedade, da distinção, emergência e autonomização do Estado. Essa postulação quer atribuir ao Estado características autônomas sem, com isso, torná-lo um sistema onisciente (preservando a separação entre o público e o privado), embora o mantenha ainda relativamente onipresente (porque onde quer que haja interação social, ali há a emergência do Estado ou, pelo menos, o desejo de ele “apareça” para, quando menos, mediar os conflitos). E a pergunta, embora retórica, não deixa ser útil para questionar essa onipresença: a sociedade “deseja” a presença do Estado ao fazê-lo emergir de suas interações sociais? Ou, ao contrário, ninguém faz o Estado emergir, ele surge *ex nihilo*?

Seria abusar de pretensa ingenuidade colocar lado a lado Estado e Sociedade, a menos que seja em uma relação de assimetria. No entanto, se opomos a Sociedade ao Estado é como forma de criar uma dualismo concêntrico: criamos duas esferas, que partilham do mesmo centro – o território (acrescido de sua população e de sua produção, como diz Foucault [2009:141]) – e de regras iguais. Resta-nos saber se existe, entre Estado e Sociedade, a possibilidade efetiva de exercício de “direitos simétricos”, uma vez que não sabemos ainda “como podem ser hierarquizadas metades presas a obrigações recíprocas e exercendo direitos simétrico”¹³, questão formulada pelo antropólogo Lévi-Strauss sobre o princípio de reciprocidade, e que pode muito bem nos servir para criticar o otimismo da abordagem “*state-in-society*”. Isso porque, sem esta possibilidade de

13 *Apud* LANNA, 2005. p. 419.

simetria de direitos, aquela onisciência limitada, fundada na manutenção da separação entre o público e o privado, encontra-se gravemente ameaçada – e, dessa maneira, a própria distinção entre Estado e Sociedade encontraria seu fim.

Assim, ainda que Migdal defina o Estado por meio da distinção entre imagens e práticas, e faça essa distinção ressaltando que o que possibilita reconhecer as fronteiras entre Estado e sociedade é justamente o modo de formação da imagem de “Estado”, marcada pela violência e fundada na autonomia estatal ou em sua independência funcional, é preciso dizer: a produção dinâmica das fronteiras a serem reconhecidas por essa imagem, que é realizada por meio das práticas, acontece em lugares específicos – e esse lugar não é “a sociedade”, como um centro simétrico em relação ao Estado – e em um tempo incerto, porquanto seja parte de um processo contingente e não concluído. Práticas “anti-estatais” ou “não-violentas”, por exemplo, diferentemente das práticas “contra-estatais”, não seriam reconhecidas por meio da imagem de um Estado autônomo cujos recursos são a burocracia (que sintetiza os esquemas mentais em “pró” e “contra” o Estado) e os aparatos, legitimados *a priori*, de segurança e disciplina (que determinam tanto o *modus operandi* social e político quanto a aplicação desses mesmos recursos).

Práticas “anti-estatais”, nesse caso, seriam práticas que, para mencionar ao menos um modo, violam a relação normativa e a separação estabelecida entre o que é público e o que é privado¹⁴, que podem ser entendidas como aquelas relações e separações entre o que é estatal e o que é social, entre a autoridade pública e a autoridade prática ou entre o que é publicizável e o que não pode ser, de modo que, como conclui Lund a respeito da formação estatal na África pós-colonial, “*many of the political actions in these spheres of life presuppose a state, but the state qualities of governance are not exclusively nested in government institutions*”¹⁵. É possível, então, pensar que a contestação da “*image of a coherent, controlling organization in a territory, which is a representation of the people bounded by that territory*”¹⁶ seria um decisivo passo para o reconhecimento de outras práticas que não originam nem fundamentam a noção de “Estado”? Dito isso, a principal

14 Um exemplo dessa confusão (ou reformulação) da ideia normativa entre público e privado pode ser encontrada em LUND, 2006. É importante ressaltar que, ao que me parece, tal confusão não visa a impedir ou destruir essa separação, mas reformulá-la.

15 LUND, 2006. p. 682.

16 MIGDAL, 2001. p. 16.

questão que se pode apresentar diante daquela primeira categoria é: como definir e, portanto, tentar entender o Estado sem recorrer a mitos de fundação e origem?

Por fim, vale precisar mais a segunda categoria. Nela se encontram todas as definições de Estado e, portanto, todas as ideias que o caracterizam e o transformam em uma imagem ou em um conceito inteligível, que apelam para as correntes funcionalistas, estruturalistas ou evolucionistas. Os funcionalistas caracterizam o Estado a partir de suas funções específicas, e desejavelmente exclusivas, indicando que a função condiciona a forma de organização e sobrepõe-se à estrutura, de modo que, modificada a função do Estado, sua estrutura e sua formação organizacional acompanhariam essa mudança. Os estruturalistas, ao contrário, impõem a precedência das estruturas e formas de constituição e organização sobre suas funções e ações, uma vez que a estrutura – e sua reprodutibilidade quase automática e sub-reptícia – é o que condiciona (ou determina, para visões mais radicais) a forma da ação possível a partir de esquemas, modelos mentais, imagens coletivas e sociais, enfim, por meio daquilo que Bourdieu consagrou como *habitus*. Finalmente, na corrente evolucionista encontram-se todas aquelas teorias, estruturalistas ou funcionalistas, cuja meta seria convencer-nos de que há uma passagem lógico-temporal entre momentos “sem-Estado”, em sociedades anômicas ou em comunidades primitivas a-sociais, até algum momento em que o Estado alcança seu pleno desenvolvimento.

Seguindo essa esquematização, é possível dizer que a última proposta razoável de teorização sobre o Estado, e aquela que agrupa de algum modo todas essas três correntes, talvez tenha sido elaborada pelo antropólogo francês Pierre Clastres entre anos de 1970. Sua teoria, no entanto, não foi feita para compreender o conceito, a origem ou o funcionamento do Estado, e sim para formular a tese de há sociedades sem Estado que, ao contrário do se acreditou, não são primitivas porque “ainda carecem” de Estado, já que mantêm uma ideia de Estado contra a qual, justamente, lutam. Negando, dessa forma, a corrente evolucionista – sem, no entanto, corromper suas bases (ao indicar que até mesmo as sociedades tidas como primitivas desenvolveram uma noção de Estado) – e embora tenha tentado formular um argumento estruturalista, apoiado no princípio da reciprocidade de Lévi-Strauss, parece que Pierre Clastres [2003] se associa na verdade

aos funcionalistas. Ele identifica como função específica (e geradora) do Estado – contra a qual as sociedades primitivas lutavam – a de estabelecer a assimetria das relações sociais por meio da criação da “dívida” (seja criticando, seja alargando a noção de “reciprocidade”, mas nunca negando-a como estrutural). Para Clastres, portanto, o Estado é o credor da sociedade, sendo essa, ao mesmo tempo, sua origem, seu funcionamento e, obviamente, sua definição. E essa dívida, Hobbes já nos ensinou, tem como efeito justamente a abdicação de parte da liberdade individual diante do medo da força do coletivo, “sob um poder comum que mantém a todos em respeito”¹⁷, de tal modo que a recusa do Estado é a recusa da submissão. Assim, a sociedade primitiva de Clastres luta contra o Estado em uma clara demonstração do que seria uma prática “anti-estatal”, mantendo acima de tudo a igualdade factual entre aqueles que seriam os mandatários (credores) e os que obedeceriam (devedores), figuras que, nesse caso, não existem, já que

o chefe não exerce nenhum poder de comando. Pois, contrariamente a uma opinião tão falsa quanto difundida (o chefe não disporia de nenhum poder, *salvo em tempo guerra*), o líder guerreiro, em nenhum momento da expedição (preparação, batalha, retirada), tem condições – caso seja essa sua intenção – de impor sua vontade, de intimar a uma ordem à qual ele sabe de antemão que ninguém obedecerá. [...] A guerra nunca instaura, ainda que de modo efêmero, uma divisão na sociedade primitiva entre os que mandam e os que obedecem, a vontade de liberdade não se anula – ainda que ao preço da eficácia operacional – na vontade de vitória.¹⁸

Finalmente, poderíamos concluir essa sessão indicando que a principal questão que se pode apresentar diante daquela segunda categoria é: como definir e, portanto, tentar entender o Estado sem recorrer a abstrações que transformam relações fluidas e variáveis em funções rigorosamente prescritas?

Funções do Estado: entre a Metafísica e o Governo das pessoas

Se não pudermos – ou melhor, se não quisermos – abandonar a noção metafísica de Estado, deveríamos nos propor então a tratar indistintamente ambas as ideias: o que importa do Estado é seu governo. E é nesse sentido que caminha o diagnóstico foucaultiano de “governamentalização” do Estado (Foucault [2009:142;143]).

Isso porque falar sobre a existência simbólica do Estado é fazer metafísica,

17 *Apud* CLASTRES, 2004. p. 233.

18 CLASTRES, 2004. p. 274. grifo do autor.

tratando de maneira especulativa sobre características intangíveis e, por vezes, imperceptíveis. Sabe-se, no entanto, que essa modalidade abstrata de existência do Estado cumpre o propósito – humano – de se buscar uma imagem-síntese diante de teses contrárias, de se buscar unidade, continuidade e ordem diante da diversidade, da contingência e do caos percebidos.

A forma mais bem acabada – e, portanto, a mais metafísica de todas elas – da abstração unitária do Estado aparece na figura hobbesiana do Leviatã. Hegel, a quem se poderia dar igualmente o título, ao acrescentar ainda a dimensão “evolutiva” ao Estado, termina por perder nessa comparação com Hobbes. De certo modo, o Leviatã só não é exatamente como um Deus *ex machina* porque se assenta no medo coletivo da guerra de todos contra todos e, portanto, teria uma razão de ser e um propósito para ter sido criado. Por outro lado, uma vez criado o Leviatã, torna-se impossível imaginar um mundo pacífico sem sua força do poder comum que mantenha a todos em respeito mútuo. A figura moral de Deus, tal como apresentada por Dostoiévski (“Se Deus não existe e a alma é mortal, tudo é permitido”), talvez seja, assim, a última peça do quebra-cabeça que nos permitiria aproximar o Leviatã hobbesiano, o Estado hegeliano e a noção monoteísta de Deus: o Estado como garantidor (e credor) da unidade dos homens e como forma mais superior de relação entre eles, sendo-lhes moralmente necessário e tendo alcançando historicamente a melhor solução. Algo dessa natureza, no entanto, não pode sobreviver se for fragmentado – ou, o que seria ainda mais grave, sua sobrevivência se deveu à dispersão de sua governamentalização e à conseqüente mudança de sua natureza; em suma, à conversão do Estado em governo. É necessário, ao Estado, alguma forma de unidade e coesão, ainda que abstrata e imperceptível.

Argumento, portanto, que a existência simbólica do Estado (isto é, abstrata e unitária) só pode ser mantida na figura do soberano. A soberania, dessa maneira, seria a característica que, apesar de abstrata, confere unidade ao Estado. É preciso, no entanto, estabelecer quais são as bases atuais dessa noção de soberania, uma vez que, por exemplo, sabemos que a existência do soberano nas democracias atuais seja observável somente por meio da figura do “Estado de exceção” (que se apresenta como um “umbral

de indeterminação entre democracia e absolutismo”¹⁹), proposta por Agamben. Assim, é possível que a noção de soberania possa ser entendida como a versão clássica do que se chama atualmente de “independência funcional” ou de “autonomia” e, dessa forma, funcionaria da mesma forma como funciona com essa duas ideias, ou seja, como justificação para a sustentação da noção de Estado (como distinto, em nosso caso, da sociedade).

No entanto, precisa-se da ideia de autonomia como uma construção simbólica para se reconhecer a noção de Estado, já que um Estado sem autonomia não é, ainda, um Estado consolidado (ou não é, de nenhum modo, distinto da sociedade do qual emerge). Ao mesmo tempo, mas em sentido contrário, essa lógica de criação do Estado por abstração precisa da noção de Estado para assegurar que a construção da ideia de autonomia se converta em um símbolo, ou em um esquema, que nos permitiria sustentar a existência simbólica do Estado.

Por outro lado, a mesma argumentação que separa o Estado em imagens e práticas, ou em recursos concretos e em ideias abstratas, indica que é o uso dos recursos materiais (a prática) aquilo que confere materialidade ao Estado. No entanto, não se pode assegurar que desse impulso deva surgir algo como evidente e necessário, como se pretende fazer com a noção de Estado. Assim, concluindo essa etapa da argumentação, digo que embora a noção de Estado seja uma das possibilidades efetivas desse impulso, ela não a única, seguramente não é a melhor e, conseqüentemente, não é necessária nem explicativa.

No entanto, a corrente conhecida como “estatista”, encabeçada por Theda Skocpol por meio de seu artigo “*Bringing the State Back In*”, não assume que “governo” e “Estado” sejam uma e a mesma coisa, embora muitas vezes ambas as palavras sejam tratadas como sinônimas. Quando se enfatiza alguma diferença entre elas, a autora o faz apelando para a ideia de “autonomia” estatal, a qual teria, na burocratização do governo, sua lógica de sustentação. Para a autora, dessa forma, a tese weberiana é a que melhor apresenta a proposta de que Estado e governo não são o mesmo. Uma formulação dessa tese, sintetizada por Alfred Stepan, é assim citada pela autora no referido texto:

19 AGAMBEN, 2004. p. 26.

*The state must be considered as more than the “government”. It is the continuous administrative, legal, bureaucratic and coercive systems that attempt not only to structure relationships between civil society and public authority in a polity but also to structure many crucial relationships within civil society as well.*²⁰

Se já havíamos tratado e combatido a noção de unidade e ordem para a sustentação da ideia abstrata de Estado, vemos agora que é a continuidade do Estado, como disse Weber, sua característica marcante e diferenciadora do que seria o governo. Essa continuidade, vale dizer, é a continuidade dos meios, pelo foco na finalidade. Para Skocpol, é a continuidade da ocorrência de “*such independent goal formulation*” por uma burocracia “de carreira” – que, para nossos fins, diferencia-se do corpo dirigente de funcionários “temporários” do governo eleito – o que assegura alguma importância à noção de “autonomia estatal”²¹.

No entanto, a introdução da noção de “finalidade” gera a necessidade de capacidade de implementação e de (meios de) controle, e não somente de (leis para) obediência. O soberano, isto é, aquilo que estamos estabelecendo como “Estado”, faz leis para ter obediência (às leis), com vistas ao bem comum. Em outras palavras, como afirma Foucault, “*the end of sovereignty is the exercise of sovereignty*”²². Por outro lado, vemos que “*government, that is to say, has a finality of its own, and in this respect again I believe it can be clearly distinguished from sovereignty*”²³, isto é, o governo gerencia coisas para aperfeiçoar seus próprios processos de governo, por meio do que vamos chamar de táticas, com o objetivo de alcançar diversos fins. Foucault segue seu argumento dizendo que para aplicar tais meios de controle (ou seja, práticas e processos gerenciais por meio de táticas de governo) à política é necessário aplicar a economia à política. A lei, portanto, do ponto de vista do governo, é apenas mais uma tática para se alcançar determinados fins.

Assim, como vimos, ao passo que o soberano (seja na figura do príncipe, seja por meio da ideia de autonomia do Estado) faz leis para que todos aqueles sobre seu território conquistado e mantido lhes sejam obedientes (exceto ele próprio, em muitos casos – daí o

20 *Apud* SKOCPOL, 1985. p. 7. grifo da autora.

21 SKOCPOL, 1985. p. 9.

22 FOUCAULT, 2009. p. 137.

23 FOUCAULT, 2009. p. 136.

“Estado de Exceção” tornar-se a regra política atual), o governo gerencia coisas e pessoas para aperfeiçoar seus próprios processos de controle e ordenamento populacional, com vistas a diversas finalidades, por meio de táticas gerenciais de controle-das-massas e disciplina dos governados²⁴. Portanto, como aponta Agamben [2004], cada vez mais a “arte do governo” se afasta da necessidade de identificar-se às “leis públicas”; o poder derivado da “força da lei” converte-se na autoridade da “aplicação da lei” (qualquer que seja essa lei, assustadoramente mutável ou, quando menos, variavelmente “interpretável” pelo próprio poder que a impõe). Dessa maneira, seria impossível distinguir (a passagem) entre o Estado-de-Direito e o Estado-de-Exceção. Ou seja, falar sobre a autonomia do Estado é falar sobre a garantia de continuidade – isto é, de supremacia – dos meios de controle e dominação do Estado até o ponto em que sua autolimitação não é mais garantida pelo desejo do povo (que sustenta sua legitimidade), mas pelo que o próprio governo considera como necessário para assegurar seus múltiplos fins. É por isso que, desde que a função específica do Estado deixou de ser a mera manutenção de sua soberania interna (por meio de leis públicas) e externa (por meio da guerra), verifica-se, ao mesmo tempo, a contínua falência do Estado enquanto prática e a paradoxal sobrevivência de sua “ideia”.

Seria bastante coerente abordarmos, agora, a existência material do Estado enquanto governo, para evidenciar seu caráter fragmentado, orientado a projetos políticos, semi-ideológico, contraditório e complexo. No entanto, seja em que nível for, o governo parece manter ainda certa “independência funcional”, atribuição última de sua conexão com a imagem abstrata do Estado. Desse modo, para o intuito que tinha no início desse limitado ensaio, mantereí nosso foco na construção dessa imagem e não tanto no modo de funcionamento de suas práticas. Ao que parece, é indiferente tratar tais práticas como sendo “de Estado” ou “de governo”.

Funções Específicas do Estado: Governar pela Força e pela Soberania

24 Essa táticas, como veremos na sugestão de “próximos passos”, ao final do ensaio, são fundadas justamente em características e princípios *demofóbicos*, e não democráticos como se pode pretender imaginar.

Entender o Estado como criador e mantenedor de uma “dívida” (impagável) em relação à sociedade, como queria Clastres, é uma forma bastante abstrata e genérica de apresentar as questões formuladas naquela segunda categoria. Em detalhes, o que a ciência e a filosofia políticas trataram de observar – especialmente aquelas correntes aliadas às teses weberianas – foi como essa “dívida” pode ser analisada em termos de atribuições específicas do Estado no âmbito doméstico e no âmbito internacional.

Seguindo a satisfatória síntese que fazem Abers e Keck, pode-se dizer que as atribuições domésticas específicas do Estado são agrupadas em três tipos: **i)** força/violência legítima/leis; **ii)** taxação; **iii)** decisão sobre gastos públicos.

Sobre a ideia de força, as autoras afirmam que “*only state can (legitimately) use the threat of force to regulate how people or organizations act*”²⁵. Uma vez que se assume “*the open endedness of the lawmaking process*”²⁶ e que se rejeita a ideia de que o Estado-de-Direito é uma entidade estabelecida e imutável, então abre-se um campo de disputa, por um lado, entre a necessidade de instituições que assegurem um espaço para a criatividade e para a novidade da ação das pessoas, e, por outro, entre o problema de que a lei é, ao mesmo tempo, “*violencia que pone el derecho y violencia que lo conserva*”²⁷, como diz Agamben. Nesse sentido, buscando desvincular a necessidade de uma lei estatal (como força) para a agência política humana, o autor é claro em sua conclusão do livro *Estado de Exceção*, cuja longa transcrição abaixo se faz necessária por seu poder elucidativo e, ao mesmo tempo, propositivo:

Exibir o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana, que em um momento dado reivindicava para si o nome de “política”. A política sofreu um eclipse perdurável porque se contaminou com o direito, concebendo-se a si mesma no melhor dos casos como poder constituinte (isto é, violência que impõe o direito), quando não reduzindo-se simplesmente ao poder de negociar com o direito. De outro modo, só é verdadeiramente política aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. [...] A uma palavra não obrigatória, que não manda nem proíbe nada, mas que se diz somente a si mesma, corresponderia uma ação como meio puro que se mostra somente a si mesma sem relação com um fim. E, entre as duas, não um estado originário perdido, senão que somente o uso e a práxis humana que as potências do direito e do mito haviam tentando capturar no estado de exceção.²⁸

25 ABERS; KECK, no prelo. p. 21.

26 ABERS; KECK, no prelo. p. 9.

27 AGAMBEN, 2004. p. 15.

28 AGAMBEN, 2004. pp. 157-158. minha tradução livre.

Acerca das funções de taxaço e de decisáo sobre o gasto público como capacidades enraizadas no potencial coercitivo do Estado, Abers e Keck afirmam que

*no other institution can legitimately force people to give money, especially in the absence of a direct exchange. Taxation leads to another task exclusive to states: deciding how public money should be spent. Since public funds have been coerced out of the public, spending must be governed publically as well.*²⁹

Parece, então, que essas duas últimas funções “específicas” terminam restringindo-se ao uso potencial da força, legitimamente empregável pelo Estado, não somente para organizar seus recursos como também para representá-los em seus esquemas; não somente para elaborar suas próprias normas como também para fazê-las serem cumpridas por todas as pessoas em determinado território.

O argumento de que as funções específicas do Estado resumem-se em governar pela força e pela soberania deveria passar ainda por traduzir quais são as atribuições internacionais específicas do Estado. Resumidamente, me detenho em salientar que elas pode ser também agrupadas em três tipos: **i)** guerra; **ii)** negociação internacional, que tangencia sua população (e a produção advinda dela); **iii)** decisões sobre política externa, que tangenciam seu território. Pelo espaço limitado desse ensaio, por minha falta de fôlego para dar conta da tarefa, e também porque me parece que todas essas atribuições podem ser igualmente reunidas sob a ideia de “soberania nacional”, deixarei inconclusa essa parte da explanação.

De todo modo, tendo partido da investigação sobre a palavra “Estado” para então podermos compreender quais seriam as atribuições específicas do Estado em sua relação com a sociedade, me parece relevante adicionar ao argumento aquilo que Foucault apresenta como uma agenda de pesquisa sobre o governo, para finalmente podermos concluir essa parte sob a forma de um problema: faz ainda algum sentido estudar as teorias do Estado, ao invés dos mecanismos de governo, quando nos propomos a investigar a relação entre recursos e pessoas, agrupadas ou não sobre um dado território?

A esse respeito, portanto, nos diz Foucault o seguinte, cuja síntese do pensamento esboçado nas páginas finais de seu texto “Governamentalidade” exponho de maneira sintética abaixo:

29 ABERS; KECK, no prelo. pp. 21-22.

O problema da soberania não é de modo algum eliminado pela emergência de uma nova arte de governo; ao contrário, ele torna-se ainda mais agudo que antes. [...] Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania – disciplina – gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais. [...] Afinal de contas, o Estado não é mais do que uma realidade composta e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita. O que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade mas o que chamaria de governamentalização do Estado. [...] A governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver.³⁰

Assim, para Foucault, as “grandes economias de poder no Ocidente” podem ser designadas cronologicamente por “Estado de justiça”, cuja efetividade se deu durante o feudalismo sob o signo da lei e sobre um território soberanamente conquistado e mantido; “Estado administrativo”, cuja relevância nos séculos XV e XVI apresentou os primeiros sinais de uma sociedade de regulamento e de disciplina; e “Estado de governo”, que não se funda mais sobre sua territorialidade, mas sobre o controle da sociedade, vista como massa populacional, por meio de dispositivos de segurança. A “governamentalidade”, portanto, é definida como o exercício de uma forma bastante específica e complexa de poder, desenvolvendo uma série de aparatos específicos de governo e um conjunto de saberes, e tendo como resultado a gradativa administração governamentalizada do Estado.

A utopia da desistência da noção de Estado

Com isso, uma proposta claramente utópica – o que significa, literalmente, “ainda sem lugar” – desse ensaio é abandonar a necessidade de se buscar alguma outra solução para a definição da palavra “Estado” e, com essa desistência, simplesmente persistir na luta contra a ideia mesma de Estado (e de História e de Sujeito). Uma das pensadoras contemporâneas que mais sinteticamente apresentou essa “desistência como persistência” foi Hannah Arendt. Realizou seu diagnóstico pessimista sobre o rumo atual da política ao mesmo tempo em que vislumbrava a potência da novidade inscrita na ação e também por meio da ressignificação da política como liberdade, cuja condição *per quam* seja a

30 FOUCAULT, “Governamentalidade” in *Microfísica do Poder* [Trad.: Roberto Machado]. pp. 171-172. [orig. pp. 141-143].

pluralidade. Por isso, qualquer tentativa de reduzir a pluralidade dos homens seria uma redução da própria política, embora Arendt admita que a afirmação de uma igualdade *exterior* aos homens é necessária para que se ampliem justamente as diferenças que surgem entre eles. Em suas palavras, “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*”³¹.

Assim, para Arendt, aquele “estado de natureza hobbesiano”, base de sustentação do Leviatã, surge porque a guerra de um homem contra os outros é a própria guerra – sem sentido – do *homem* contra sua própria imagem, ou contra o perigo que ela lhe representa. Não podendo perceber algo que lhe seja diferente – e que esteja fora de si mesmo – o homem não pode ver sentido na existência do outro, e passa a negá-lo, e precisar exterminá-lo.

O estado de natureza hobbesiano, contudo, não culmina no extermínio dos homens. Ao contrário, é dele que surge a Humanidade, o Estado e, finalmente, a História. E é contra essas três ideias que Arendt procura empregar a novidade de seu argumento. Para ela, a História é justamente a substituição da política, já que os homens agora se veem como Humanidade – que surge quando “a pluralidade dos homens é dissolvida em *um* indivíduo-homem”³², com destino certo e indeterminável pela singularidade dos *homens*. A necessidade da História é a salvação dos homens de estarem “condenados” à liberdade (política) de conviver com a pluralidade e de agir em concerto, “nem movidos por nós mesmos nem dependentes do material dado”³³.

Se a História passa a ser a única via política, impõe-se a ideia de “a liberdade não estar no agir e na coisa política, mas somente ser possível quando o homem renuncia ao agir, quando se retira do mundo para si mesmo e evita a política”³⁴. Seria, portanto, o *processo histórico* – e sua objetiva realização no mundo pela História – que se opõe à liberdade (de começar um novo processo; espontaneidade, segundo Kant). Para Arendt, portanto, não é a política, como entendida pelos antigos, que se opõem à liberdade, mas a

31 ARENDT, 1999. p. 24 (itálicos da autora).

32 ARENDT, 1999. p. 24 (itálico da autora).

33 ARENDT, 1999. p. 24.

34 ARENDT, 1999. p. 44.

História (determinista, ou teleológica).

No caso da noção de Estado, é evidente que a autora está lutando contra o aspecto totalizante que se configurou em alguns Estados, por algum tempo, mas sua crítica se estende, efetivamente, para a própria formação do Estado – de todos os Estados, se tomarmos a clássica definição de Max Weber³⁵ (a quem Arendt não cita literalmente) –, que diz respeito à monopolização do uso legítimo da força em um determinado território. Neste extremo, aponta Arendt, “a pergunta [sobre a possibilidade de haver, ainda, *algum sentido* para a política] é formulada forçosamente em vista do monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição”³⁶. A questão, portanto, é que a política do Estado, diante desse poder de fazer sumir a vida e, com isso, de acabar com a existência da Humanidade – e não só com a liberdade dos homens, como nos Estados totalitários – passa a se confrontar com o risco de destruição da própria política. Isso porque a política, sob a forma de Estado, se converte na possibilidade (exclusiva, potencialmente irrestrita e previamente legitimada) do uso da força para os fins do próprio Estado. No entanto, uma vez que a política se torna necessária também para “proteger o sustento da vida da sociedade e a produtividade do desenvolvimento social livre”³⁷, ela precisa abdicar desse mesmo poder que a faz existir sob a forma de Estado, qual seja, precisa desfazer-se de sua capacidade de usar, de maneira extrema e legitimada, a força. É por esse motivo que Arendt afirma que a política fundada na noção de Estado “começou a se riscar do mapa, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido”³⁸.

O diagnóstico de Arendt parece ser definitivo. Para ela, “essa ausência de sentido já atingida pela política evidencia-se na falta de solução na qual se atolaram todas as questões políticas isoladas”, de forma que “nem sequer conseguimos imaginar uma solução satisfatória e, na verdade, nem mesmo se presumíssemos a melhor da boa vontade universal”³⁹. Assim, se não é mais plausível supor que alguém ainda admita que o sentido da política seja a liberdade, e se podemos dizer que a política parece carecer de

35 cf. WEBER, 1999. pp. 34; 525-526, e também WEBER, 2003. p. 9.

36 ARENDT, 1999. p. 39.

37 ARENDT, 1999. p. 40.

38 ARENDT, 1999. p. 40.

39 ARENDT, 1999. p. 41.

qualquer sentido, a que se poderia apelar para assegurar que nenhuma das duas situações possíveis tenha sido – ou venha a ser – atingida nos tempos modernos, a saber, a destruição da vida ou a extinção da liberdade pela politização total nas formas totalitárias de Estado? A resposta, para Arendt, está novamente no mundo criado *pelos* homens e *entre* os homens – um mundo surgido de uma “infinita improbabilidade”⁴⁰ e a partir de uma esquecida pluralidade, que foi experimentada politicamente pela primeira vez na Antiguidade grega com a dramatização, nas tragédias, da relação entre elementos pessoais e cívicos, entre o ser autônomo e o ser indiviso da cidade-Estado:

Por um lado, a comunidade quer perseverar em seu ser indiviso e impede para tanto que uma instância unificadora se separe do corpo social – a figura do chefe comandante – e introduza a divisão social entre o Senhor e os Súditos. Por outro lado, a comunidade quer perseverar em seu ser autônomo, isto é, permanecer sob o signo de sua própria Lei: ela recusa assim toda lógica que a levaria a submeter-se a uma lei externa, ela se opõe à exterioridade da Lei unificadora [o Estado].⁴¹

CONCLUSÃO

Embora todo resumo sirva mais para evidenciar as falhas e lacunas do argumento do que para torná-lo inteligível, me arrisco a sintetizar as ideias precedentes da seguinte maneira: se o Estado pode ser compreendido apenas fazendo uso da concretude de suas práticas e dos usos de seus recursos materiais, pode-se ao mesmo tempo abandonar a noção abstrata e unitária de Estado e reconfigurá-la como uma prática contínua, embora variável, de governo.

Como afirma Foucault, sub-existe um esquema mental, chamado de governamentalidade, que, embora não se estabeleça já como a abstração da noção de Estado, é ainda uma “imagem” e, mais bem, uma abstração das práticas cotidianas do

40 ARENDT, 1999. p. 42.

41 CLASTRES, 2004. p. 267. Estou simplesmente confrontando as sociedades que, para usar um termo de Clastres, são contra o Estado e as sociedades que tem, no Estado, a sua principal forma de existência e organização. No entanto, não é o caso de se afirmar, aqui, se as cidades-Estado gregas eram ou não, de fato, Estados. Antes, pretendo apenas utilizar-me da hipótese utilizada por Clastres para a sua caracterização de sociedades primitivas. Neste sociedades vê-se que sua lógica de fundação se opõe à lógica de criação de um Estado. E essa contradição, que não será resolvida aqui, está no centro mesmo da concepção grega de sociedade, como afirma Vernant, para quem “o Estado é uno e homogêneo; o grupo humano é feito de partes múltiplas e heterogêneas. Essa contradição fica implícita, não formulada, porque “os gregos jamais distinguiram claramente Estado e sociedade” (VERNANT, 2004. p. 48. nota 10.).

governo quando conjugadas, concertadas ou assimiladas (por indivíduos ou organizações). Esse esquema parece servir, principalmente, para separar as práticas do governo das práticas da sociedade. Por isso insisto no dualismo concêntrico: se governos não são ideológicos (isto é, não são unitários, abstratos nem contínuos), pois são orientados por projetos políticos que são, por sua vez, determinados pelas práticas políticas contextuais e condicionados por uma estrutura burocrático-legal, então governos podem estabelecer relações simétricas com a sociedade e, principalmente, é possível imaginar que a sociedade possa se contrapor simetricamente a esses governos por estratégias de deslegitimação. Descartar a ideia de Estado, desistindo de sua importância, é atuar na contramão daqueles que propõe alguma resistência ao Estado (e trabalham, nesse sentido, para a manutenção de sua ideia). Penso que resistir à mudança (isto é, resistir à ideia de descartar a noção de Estado ou resistir ao próprio “Estado”) é ainda legitimar quem propõe a mudança (ou seja, é legitimar justamente a manutenção do Estado como uma ideia necessária). Desistências, por outro lado, como práticas de não-cooperação e boicotes, são formas de se manter um “anti-poder”, nos termos de John Holloway, uma vez que a resistência almeja e depende sempre de alguma equivalência entre os poderes (e contra-poderes) para ser minimamente efetiva.

Também procurei me afastar das ideias de Migdal e Weber sobre a separação entre público e privado no instante em que ela é normativa, e não explicativa. As exceções a essa separação normativa, algumas delas apresentadas por Lund, muitas vezes dificultam a aplicação analítica dessa distinção para se compreender o modo de funcionamento das relações entre governo e redes de pessoas.

No entanto, resta saber ainda qual será a principal distinção entre Estado e Sociedade, uma vez que eles podem ser indissociáveis se aceitamos provisoriamente a ideia de que o Estado surge na sociedade, da interação dinâmica entre grupos sociais. Há certamente uma distinção que opera em ambas as esferas, mas que tem, na relação assimétrica entre Estado e Sociedade, seu ápice e justificação: a separação entre governantes e governados. Ou seja, embora essa separação ocorra dentro da própria Sociedade Civil, em cada uma de suas organizações verticalizadas, e da mesma forma dentro do Estado, na hierarquização de sua burocracia e de suas leis, é no choque entre os

governantes situados no Estado e os governados situados na Sociedade que se estabelece a maior e mais grave distinção, que serve de justificativa para a própria distinção. O Estado pode surgir da sociedade, mas como uma separação, apresentada pela primeira vez por Platão, entre os que governam e os que são governados. No âmbito da ação, nos explica Arendt⁴², é a separação entre as duas palavras gregas *archein* e *prattein* que funda a separação entre os que iniciam – e governam – dos que continuam – e são governados. É assim que o Estado produz o que Lund chama de dicotomia “centro/periferia”⁴³ e que vai gerar, na manutenção dessa separação, políticas identitárias focadas na relação amigo-inimigo, tão bem apresentadas por Carl Schmitt. No entanto, como afirma ironicamente Agamben, “toda política de identidades é letal, ainda que se trate da identidade do contestatário e do dissidente”⁴⁴. E a letalidade dessa forma de se colocar o problema político da relação entre Estado e Sociedade, ou mesmo entre governo e redes de pessoas, pode ser percebida em sua conclusão da entrevista de 2003, citada na abertura desse ensaio:

hoje o problema é que uma forma de vida verdadeiramente heterogênea não existe, ao menos nos países de capitalismo avançado. Nas condições presentes, o êxodo pode assumir somente formas subalternas e não é uma casualidade se termina pedindo ao inimigo imperial que lhe pague um salário.⁴⁵

PRÓXIMOS PASSOS

Como vimos, abandonar o viés metafísico de estudo do Estado pode nos levar a observar mais atentamente os mecanismos de governo que disciplinam as relações com a sociedade e mesmo na sociedade. Pretendi demonstrar que a manutenção da noção de Estado nos leva a uma situação de anomia, pois não se sabe quem governa, a quem servimos, com quem a sociedade se relaciona, de quem pode cobrar, o que de fato pode fiscalizar e, no limite, contra quem, o que ou quais forças pode insurgir-se, no exercício não de sua soberania, abandonada, mas naquela resistência que nada mais é do que a

42 cf. ARENDT, 2001. pp. 202-203.

43 cf. LUND, 2006. p. 677.

44 AGAMBEN, 2004. p. 17. minha tradução livre.

45 AGAMBEN, 2004. p. 20. minha tradução livre.

manifestação última da dignidade humana.

Nesse percurso, também vimos que a proposta hobbesiana foi invertida. Se, antes, os homens uniram-se sob a proteção do Leviatã pelo medo uns da força coletiva dos outros, agora ocorre o oposto: o Estado, sob o signo da demofobia, aquele medo do povo, um medo dos que mandam contra aqueles que os obedecem, que leva à racionalização do controle da população (nos termos de Foucault) ou do povo, deve ser compreendido não mais a partir do estatuto de sua soberania, mas diante dos mecanismo governamentais de controle e disciplina. É assim um dos modos de se perceber que a constituição da democracia nos modernos Estados-nacionais se faz como *demofobia*, isto é, aquilo que era para ser o governo do povo é o controle cada vez maior (ou, antes, mais eficaz) desse mesmo povo que deveria governar. E Foucault é claro a esse despeito quando diz, a respeito da invenção de uma nova mecânica de poder, um modo de dominação não-soberana e disciplinar, em que o governo preza pelo aumento da força produtiva de quem obedece ao mesmo tempo e somente porque diminui a visibilidade e potencializa a eficácia dos mecanismos de controle dessa população:

Este novo mecanismo de poder apoia-se mais nos corpos e seus atos do que na terra e seus produtos. [...] Ele se apoia no princípio, que representa uma nova economia do poder, segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e o aumento da força e da eficácia de quem as domina.⁴⁶

Assim, uma vez que a democracia seja um regime de governo e que este seja possivelmente o regime de governo mais adotado (efetiva ou ilusoriamente⁴⁷) pelos Estados-nacionais ao redor do globo, cumpre saber o que é aquilo que se pode chamar de “democracias realmente existentes” para podermos acessar o “modo de existência” efetivo do Estado contemporâneo. Em outras palavras, porque o fundamento do que se estuda como se fosse uma democracia, isto é, o fundamento do modo de funcionamento dos governos nacionais ou locais atuais, é a *demofobia*; é por isso que esse deverá ser o próximo passo de quem pretende estudar as relações entre governos e redes de pessoas: compreender quais são as bases antidemocráticas da democracia e o modo de formação e

46 FOUCAULT, “Soberania e Disciplina” in *Microfísica do Poder*. p. 105.

47 Segundo o *Index of Democracy 2011*, elaborado pela “The Economist Intelligence Unit’s”, há 115 países, dos 167 estudados, que satisfazem algum dos critérios da classificação como “democracias”, distribuídos em cinco categorias gerais: processo eleitoral e pluralismo; liberdades civis; funcionamento do governo; participação política e; cultura política.

manutenção sub-reptícia da demofobia, vieses *demofóbicos* que contribuem para que a ideia de “democracia-como-governo-do-povo” seja, ao contrário, uma experiência política de “controle-das-massas”, em que uma elite governante, separada de seus governados, precisa controlá-los para manter a governabilidade, e também seu próprio elitismo. Com isso, finalmente, poderemos vislumbrar um outro modo de se fazer as coisas, um modo que gostaria de chamar provisoriamente de *demofilico*.

Em uma pesquisa que se guie por esses caminhos, buscaríamos não necessariamente uma fundamentação das teorias de Estado nas teorias da democracia, mas, antes, aqueles fundamentos apresentados pela teorização desse regime político a partir dos quais se podem compreender como se dão as relações entre Estado e Sociedade. Isso porque há indicações de que nenhuma destas correntes democráticas conseguiu superar o problema de manter, em seus fundamentos, princípios antidemocráticos⁴⁸ para o entendimento dessas relações. Assim, a proposta inicial, que ainda precisa ser melhor elaborada e compreendida, pretende sustentar a noção de *demofobia* a partir de três elementos de controle-das-massas: **i)** demografia: aspectos de controle, disciplina e vigilância da população; **ii)** economia: aspectos de controle e produção dos recursos, sustentados pelo contraste entre a lógica de geração artificial de escassez e a lógica de desejo insaciável de consumo; **iii)** pedagogia: aspectos de controle, regulação e normalização das ideias e comportamentos, sustentados pela manutenção do patriarcado⁴⁹, que tanto infantiliza quanto gera obediência por mecanismos de punição e recompensa. O objetivo de tal pesquisa seria saber se a relação entre Sociedade Civil e Estado, ou mesmo se a relação reconfigurada como entre “redes de pessoas” e “governo”, está fundada em noções *demofóbicas*, mesmo quando se pretendem “democráticas”.

A hipótese é de que a *demofobia* leva ao surgimento de pelo menos um dos três desafios da democracia e, portanto, tem efeitos visíveis para a legitimidade democrática:

48 O termo “democracias realmente existentes” e o argumento geral foi emprestado de MIGUEL, 2002.

49 Pode soar estranho, de início, a visão de que a pedagogia é a manutenção do patriarcado quando se trata de governo. No entanto, é no cruzamento entre os elementos de “economia” e “pedagogia” que tal afirmação pode fazer sentido. Afinal, como evidencia Foucault [2009:135], “to govern a state will therefore mean to apply economy, to set up an economy at the level of the entire state, which means exercising towards its inhabitants, and the wealth and behaviour of each and all, a form of surveillance and control as attentive as that of the head of a family over his household and his goods”.

i) o desafio da igualdade e da liberdade, que procura conciliar a liberdade individual com as demandas coletivas, partindo da suposição da igualdade democrática, e que surge porque a democracia traz em sua própria formulação o problema de ter de conciliar a ideia de liberdade *negativa* – de matiz liberal – com a proposta de liberdade *positiva* – de origem republicana, com vistas a uma igualdade política cujo oposto não seja a diferença, mas a desigualdade; ii) o desafio da verdade, que apresenta-se como a dificuldade política de se valorizar a opinião ao mesmo tempo em que se busca defesas contra a demagogia; iii) o desafio da autoridade, que envolve aquilo que Estlund [2008] chamou de “autoridade democrática”, ao buscar maneiras de atestar algum ganho epistêmico no modo de proceder da democracia. Este último desafio surge ao se considerar a democracia como um caminho que apresenta mais ganhos e menos prejuízos, tanto epistêmicos quanto político-sociais, descartando a premissa da democracia como um “*second best*” para a política. Assim, este desafio é a própria mescla conceitual entre legitimidade e liberdade, isto é, entre o igual direito de consentir e o igual poder de decidir.

Finalmente, para concluir esse projeto seminal de pesquisa, poderíamos utilizar duas categorias ligadas ao modo de vida político ao abordar as relações entre Sociedade Civil e Estado: i) *Vita Activa*, para ressaltar a ação política, individual ou coletiva, concertada ou de luta e embate, centrada no espaço público da sociedade civil ou canalizada pelas institucionalidades do Estado; ii) *Vita Contemplativa*, para identificar os aspectos de observação (*accountability*, controle social e correlatos), de discussão pública, de formulação de opiniões (por indivíduos, grupos ou mídia), de partilha de juízos e valores, de formação de acordos e consensos e de processos deliberativos e participativos em que não haja “ação direta”. Por meio dessas duas categorias pretendo concluir que as relações entre Sociedade Civil e Estado, para tentar superar aqueles três problemas apontados, precisam envolver também aspectos da *Vita Contemplativa*, e não só da *Vita Activa*. Em outras palavras, o problema da política – e da democracia sobremaneira – não é somente o da “ação coletiva”, mas também o da “observação coletiva” como partilha de juízos. Assim, frear os aspectos “contemplativos” expressados na e pela Sociedade Civil pode configurar-se com uma das formas de *demofobia* que

almejo pesquisar. Afinal, como nos ensina Tocqueville, “ocorre às vezes que a extrema liberdade corrige os abusos da liberdade e que a extrema democracia previne os perigos da democracia”⁵⁰.

50 Retirado do Cap. IV “*Da associação política nos Estados Unidos*” da Segunda Parte do Livro I, in TOCQUEVILLE, 1987. p. 151.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABERS**, Rebecca Neaera; **KECK**, Margaret E. [2012]. *Practical Authority: Agency and Institutional Change in Brazilian Water Politics*. Manuscrito, março de 2012.
- AGAMBEN**, Giorgio [2004]. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- AGUIAR**, Thais Florencio de [2011]. “A demofobia na democracia moderna”. In: *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Vol. 54, nº 4, Rio de Janeiro, 2011. pp. 609-650.
- ARENDT**, Hannah [1999]. *O que é política?*. [Edit.: Ursula Ludz; Trad.: Reinaldo Guarany; Pref.: Kurt Sontheimer]. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999 [orig. 1993].
- ARENDT**, Hannah [2001]. *A condição humana*. [Trad.: Roberto Raposo; Posf.: Celso Lafer]. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [orig. 1958].
- BENJAMIN**, Walter [1987]. “Teses sobre o conceito da história, 1940 ”. In: *Walter Benjamin - Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. [Pref.: Jeanne Marie Gagnebin]. [Trad.: Sérgio Paulo Rouanet]. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.
- CLASTRES**, Pierre [2003]. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [orig. 1974].
- CLASTRES**, Pierre [2004]. *Arqueologia da violência – pesquisa de antropologia política*. [Pref.: Bento Prado Jr.]. [Trad.: Paulo Neves]. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [orig. 1980].
- DAHL**, Robert A. [2001]. *Sobre a democracia*. [Trad.: Beatriz Sidou]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- ESTLUND**, David M. [2008]. *Democratic Authority: a philosophical framework*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- FOUCAULT**, Michel [2009]. “Governmentality”. In: SHARMA, Aradhana & GUPTA, Akhil. *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden, MA: Blackwell, 2009. pp. 131-143.

- LANNA, Marcos [2005].** “As sociedades contra o Estado existem?: Reciprocidade e poder em Pierre Clastres”. In: *Mana: estudos de antropologia social*, Vol.11, nº 2, Rio de Janeiro, 2005. pp. 419-448. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000200004>>. Acesso em: maio, 2012.
- LUND, Christian [2006].** “Twilight Institutions: an introduction”; “Twilight Institutions: Public Authority and Local Politics in Africa”. In: *Development and Change*. Vol. 37, nº 4. Oxford, UK; Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006. pp. 673-705. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/dech.2006.37.issue-4/issuetoc>>. Acesso em: junho/2012.
- MIGDAL, Joel S. [2001].** *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Port Chester, NY: Cambridge University Press, 2001.
- MIGUEL, Luis Felipe [2002].** “A Democracia Domesticada: Bases Antidemocráticas do Pensamento Democrático Contemporâneo”. In: *Dados : Revista de Ciências Sociais*, Vol. 45, n. 3, Rio de Janeiro, 2002. pp. 483-511.
- POULANTZAS, Nicos [2000].** *O Estado, o poder, o socialismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- SKOCPOL, Theda [1985].** “Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research”. In: EVANS, Peter; RUESCHEMEYER, Dietrich; e SKOCPOL, Theda. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. pp. 3-37.
- SOUZA, Clóvis Henrique Leite de [mimeo].** “Entre a abstração e a concretude: a natureza dual do Estado”. Mimeo. pp. 1-13.
- TOCQUEVILLE, Alexis de [1987].** *A democracia na América*. 4ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- VERNANT, Jean-Pierre [2004].** *As origens do pensamento grego*. [Trad.: Ísis Borges B. da Fonseca]. 14ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.