

CÍCERO ARAÚJO\*

## CIVILIZAÇÃO E CIDADANIA

UM

Este texto pretende indicar como determinado conceito de civilização pode vincular-se positivamente (em sentido normativo) com um tipo de exercício da cidadania que, segundo o diagnóstico a ser apresentado aqui, tende a ganhar importância crescente na política contemporânea<sup>1</sup>.

O sentido que vamos dar aqui ao termo *civilização* é uma apropriação parcial daquele que aparece em Norbert Elias, em suas conhecidas abordagens sobre o assunto. Nessa perspectiva, a civilização é um “processo”, que nada tem a ver com um plano ou desígnio mas que,

\* Professor do Departamento de Ciência Política, USP.

---

1 Esta exposição, cujos argumentos ainda se encontram num estágio bem exploratório, se beneficia das discussões que um grupo de professores e estudantes de pós-graduação do Departamento de Ciência Política da USP realizou durante o primeiro semestre de 2002, e que serviram de preparação para esta Segunda Jornada de Teoria e Filosofia Política. Um dos assuntos debatidos referia-se precisamente ao termo “civilização”. O debate foi provocado por um texto ainda não publicado de Gabriel Cohn (ver as referências bibliográficas, no final), e que ele generosamente fez circular entre nós. Houve, como não poderia deixar de ser, controvérsias sobre o seu significado, inclusive sobre a conveniência de empregá-lo. De qualquer modo, o próprio debate que provocou sugere ricas possibilidades de reflexão em torno do tema.

ainda assim, sugere a idéia de um acúmulo ou crescimento. Esse acúmulo explicita-se em duas direções fundamentais: a da especialização de funções e a da individualização da vida social. Esses dois desenvolvimentos estão relacionados ao controle da violência no seu sentido mais elementar, a violência física. O primeiro manifesta-se na forma de um *controle externo*, resultante da monopolização da violência pela autoridade política; o segundo na forma de um *autocontrole* da conduta. Permitam-me uma longa citação:

As sociedades sem um monopólio estável da força são sempre aquelas em que a divisão de funções é relativamente pequena, e relativamente curtas as cadeias de ações que ligam os indivíduos entre si. Reciprocamente, as sociedades com monopólios mais estáveis da força, que sempre começam encarnadas numa grande corte de príncipes ou reis, são aquelas em que a divisão de funções está mais ou menos avançada, nas quais as cadeias de ações que ligam os indivíduos são mais longas e maior a dependência funcional entre as pessoas. Nelas o indivíduo é protegido principalmente contra ataques súbitos, contra a irrupção de violência física em sua vida. Mas, ao mesmo tempo, é forçada a reprimir em si mesmo qualquer impulso emocional para atacar fisicamente outra pessoa. As demais formas de compulsão que, nesse momento, prevalecem nos espaços sociais pacificados modelam na mesma direção a conduta e os impulsos afetivos do indivíduo. Quanto mais apertada se torna a teia de interdependência em que o indivíduo está emaranhado, com o aumento da divisão de funções, maiores são os espaços sociais por onde se estende essa rede, integrando-se em unidades funcionais ou institucionais –mais ameaçada se torna a existência social do indivíduo que dá expressão a impulsos e emoções espontâneas, e maior a vantagem social daqueles capazes de moderar suas paixões; mais fortemente é cada indivíduo controlado, desde a tenra idade, para levar em conta os efeitos de suas próprias ações ou de outras pessoas sobre uma série inteira de elos na cadeia social (Elias, 1993: 198).

A especialização e a individualização são noções interdependentes: não há controle externo sem autocontrole, e vice-versa, de modo que elas se determinam e se reforçam mutuamente. Mas o que o autocontrole tem a ver com a individualização? O autocontrole leva a uma aguda percepção de um “eu” interior, que aparece cada vez mais distinto e

confrontado com o “mundo exterior”, e isso é o que o termo quer indicar. Já o monopólio é um subproduto do fenômeno mais geral da divisão de funções, que gradualmente induz a uma separação da atividade econômica e outras atividades sociais, da atividade política, vista agora como uma “função coordenadora” dessa crescente variedade de ações compartimentadas, porém interdependentes. Essa função coordenadora vai constituir um aparato diferenciado, técnico, administrativo e militar, em torno da autoridade política.

Quais as possíveis relações desse processo com ideais de cidadania?

Se a especialização é uma das dimensões centrais da civilização –e se ela, por sua vez, tem a ver com o controle externo da violência–, parece-me evidente que há um potencial atrito entre esse vetor e um antigo ideal do viver civil, filiado à tradição republicana clássica, para o qual é decisivo o conceito de *comunidade política*. A comunidade política (CP) aponta para um conjunto de práticas que não se encaixa bem na visão de que a política é uma atividade especializada, uma atividade de “peritos” (a política não seria comparável, por exemplo, à atividade do médico, do arquiteto ou do construtor de navios).

Nós sabemos que esse contraste é recorrente em uma das grandes polêmicas da filosofia grega clássica, e serviu de ponto de apoio para o ataque de Platão à democracia ateniense. Mas isso não implica que a CP tenha de ser concebida como uma comunidade democrática, de acesso igual a todos os que são governados por ela. Pois há uma versão aristocrática de CP que a concebe como uma associação restrita ou hierarquizada, dominada por “homens prudentes”. Mas o homem prudente não é o perito, tal como o arquiteto ou o construtor de navios, mas aquele que detém “conhecimento prático” –um conhecimento eminentemente moral, e não técnico. Para justificar a restrição ou hierarquização, tal conhecimento é reivindicado por um grupo especial de status, os “nobres” ou “patrícios”, herdeiro de uma suposta longa e sofisticada experiência nos negócios públicos.

Contudo, tanto na versão aristocrática quanto na antiaristocrática (ou plebéia, sobre a qual falarei adiante) da CP, esta é concebida, por diferentes razões, como a associação por excelência, o mais importante e desejável de todos os tipos de vida comunitária. Por isso mesmo, deve ocupar o núcleo de toda atividade social. Falar em CP, portanto, é dizer que a sociedade possui um *centro moral*, que é como que sua instância “consciente”, para a qual as questões mais importantes da vida coletiva convergem. Para usar uma imagem clássica: a CP está para a sociedade assim como a consciência, a razão e a deliberação moral estão para a pessoa individual.

É claro que a idéia da especialização da vida social também não se encaixa bem na noção de que a sociedade possui um centro consciente e moral. Na verdade, ela se encaixa melhor na visão de que a sociedade é fundamentalmente descentrada. O controle externo da violência, nesse caso, manifesta-se não como a forma coercitiva daquele centro moral, mas como um resultado de segunda ordem da própria divisão social e técnica do trabalho, a qual incide no campo da atividade político-militar. O monopólio da violência pela autoridade política significa simplesmente que o emprego da coerção por essa autoridade passou a ser uma *função*, de exclusiva competência de certos agentes, e não de outros. Nessa perspectiva, a autoridade política é menos a expressão de uma *comunidade* do que de uma *organização*, uma “máquina” institucional. Para efeitos de legitimação, essa organização pode até se apropriar de ideais normativos que são adequados a uma CP; mas a entidade mesma não é, nem pode ser, uma comunidade<sup>2</sup>.

## DOIS

Mas o que dizer da outra dimensão do processo civilizador destacada no início? Em Elias, o autocontrole é um condicionador psíquico, e ao mesmo tempo uma adaptação, do e ao controle externo da violência. Sem desprezar a importância de uma teoria psicológica da civilização –Elias é nitidamente inspirado em Freud nesse ponto–, quero tratar diretamente da concepção de que o autocontrole seja um controle moral da personalidade, deixando de lado a discussão sobre os mecanismos inconscientes que o possibilitam. E quero pensá-lo como o resultado de um crescimento da sensibilidade ao argumento e à deliberação racional e moral. Uso “sensibilidade” para indicar a força emocional dessa racionalidade em uma personalidade submetida ao processo civilizador. Nela, a racionalidade moral torna-se um motivo para agir, menos intenso talvez que outras forças emocionais, porém mais contínuo e estável.

Para usar um termo de Hume: a razão moral é uma “paixão calma”. Por certo, ela é impotente quando confrontada diretamente com as “paixões violentas” (como a ira e o medo); contudo, como é reflexiva e deliberativa, é mais apropriada para orientar a personalidade na direção de seus interesses permanentes. Em Hume, a sensi-

---

2 Para mais argumentos nessa direção, ver Araújo (2002).

bilidade moral é inata, mas que pode crescer ou retrair dependendo do contexto. Num contexto de permanente ameaça de agressão física ou de aguda carência material, vão prevalecer as paixões violentas. É só quando se vislumbra a ordem pacífica e o progresso material que a sensibilidade moral pode passar por um processo de refinamento ou polimento, o qual tem efeito retroalimentador na própria pacificação e no progresso material.

Penso que essa visão de Hume sugere um interessante diálogo com o processo civilizador de Elias, em especial no modo de interação entre o crescimento da especialização da política, em detrimento da clássica e republicana comunidade política, e o crescimento do autocontrole do indivíduo, via conduta moral. Ela ilustra muito bem, por exemplo, o ideal de cidadania cultivada por aquela nobreza cortesã que é um dos personagens centrais do estudo de Elias.

Hume explicitamente aponta que o avanço do comércio e da opulência na Europa moderna, ao mesmo tempo em que adoça a personalidade, também transforma a comunidade política numa maquinaria institucional. Não que a idéia de *comunidade* desapareça por completo. Na verdade, ela se despolitiza, a fim de ceder espaço para a organização. Assim, ao invés de insistir numa comunidade *política*, Hume vai falar de uma comunidade de “boas maneiras” (*manners*). As boas maneiras, embora tenham uma propensão para difundir-se para todas as camadas sociais, devem concentrar-se no mais alto grau de sofisticação numa comunidade especial, numa espécie de aristocracia de boas maneiras.

O membro dessa comunidade não é mais o homem prudente, cheio de virtudes políticas, que mencionei acima, mas aquele *enlightened gentleman* idealizado em círculos intelectuais europeus setecentistas, cultivador do “comércio e das artes”, um tanto alienado para os padrões exigidos por uma autêntica comunidade política, mas de qualquer forma um referencial de conduta social adequada. Apresentando-se como um grupo de status responsável pelo controle da *qualidade moral* do conjunto, pretende se colocar entre a maquinaria institucional que circunda a autoridade política (o Estado) e a plebe pouco refinada. Segundo essa cosmologia social, sem a mediação desses *gentlemen* esclarecidos, a maquinaria política do Estado e a plebe se reforçariam mutuamente, descortinando sombrias probabilidades de um governo despótico. É assim que Hume e seus colegas do *Scottish Enlightenment* vão se colocar em defesa, em suas teorias políticas, do ideal da monarquia constitucional de Montesquieu.

## TRÊS

Sabemos que esse específico ideal *gentleman* de cidadania não sobreviveu aos dois séculos seguintes de democratização da vida social, da política inclusive. Em termos normativos, essa democratização significou um reavivamento, mas com novidades importantes, da comunidade política republicana. Estamos falando de um retorno em grande escala da versão antiaristocrática, plebéia, da comunidade republicana que, afinal, nunca pôde ser plenamente praticada na Antiguidade.

Essa comunidade política contrasta com sua versão aristocrática em dois aspectos fundamentais: a crítica do ideal de *bem comum* positivamente determinado e a crítica à noção de uma *hierarquia natural* de status social, que justificaria o domínio da CP pelos homens prudentes, os *gentlemen* politizados. Vejamos como.

O contraste entre a versão aristocrática e a plebéia de comunidade política deriva de uma controvérsia no campo da chamada “constituição mista”. O argumento da constituição mista visa mostrar as complicações tanto do governo aristocrático puro, por um lado, quanto do governo popular puro, por outro, e assim apontar para a excelência de uma combinação de ambos. O problema do governo aristocrático é que, apesar de favorável à conservação da homogeneidade da cidadania –o que facilita a percepção e busca do bem comum–, traz o muito provável risco do despotismo dos aristocratas sobre o resto da cidade, o que também é a subversão do bem comum. Assim, a aristocracia precisa ser contida para não se tornar oligárquica. Uma das formas de contenção é a franquia da comunidade política para grupos não aristocráticos.

Mas eis aqui um ponto crucial na versão aristocrática dessa mistura: a franquia não deve significar o fim das distinções de status social. Por isso, o reconhecimento da cidadania à plebe não implica a diluição de todos os cidadãos em num único grupo de status, mas apenas a “união” de plebeus e patrícios, preservando-se suas respectivas identidades. Esse era o ideal da *Concordia ordinum* (a concórdia entre as ordens) de Cícero<sup>3</sup>, o qual está na base de uma das principais restrições de boa parte do pensamento republicano às experiências democráticas da Antiguidade e do Renascimento.

De acordo com esse argumento, o grande problema das democracias (como a ateniense) é que a extensão da cidadania se fazia sem

---

3 Ver o livro de Neal Wood (1998) a respeito.

as devidas precauções para conservar a hierarquia de status. Primeiro, os cidadãos, todos, embora continuassem sensíveis às distinções sociais de status (o que é uma marca indelével da política antiga), eram reunidos igualmente numa mesma *ecclesia*. Não havia nenhum espaço político distinto para fixar e preservar um padrão mais refinado, aristocrático no sentido próprio do termo, de exercício da cidadania: um espaço mais apropriado para a “inteligência” e menos para os “apetites”, embora também estes deveriam ter seu lugar, mas em outro espaço. Mais sábio, segundo essa visão, era o ordenamento institucional romano, que possuía suas assembléias populares (a principal delas sendo constituída *apenas* de plebeus), mas também o Senado, um espaço de acesso bem mais difícil –mas não inacessível a gente oriunda de famílias plebéias–, muito concorrido e seletivo, reservado à alta política. As exigências morais e intelectuais sobre seus membros, por sua vez, eram também muito mais pesadas.

Em segundo lugar, a democratização da cidadania coloca em questão a forte homogeneidade do seletivo grupo de “bons cidadãos” que caracteriza a república aristocrática. Agora se confrontam na arena política pessoas com padrões de vida muito desiguais, com níveis de riqueza, educação, formação cultural etc., profundamente diferentes. A possibilidade de desacordo a respeito do que lhes é comum aumenta enormemente e então multiplicam-se as chances da política de “facções”, essa palavra tão execrada na política antiga, mas também na política moderna até não muito tempo atrás.

Isso, é claro, também pode acontecer nas constituições mistas, que são ordenamentos parcialmente democratizados. Mas há dois perigos mortais no facciosismo da política democrática pura. Primeiro, uma vez que diferentes camadas sociais, independentemente de seu status, ganham *igual* direito de influência (por exemplo, igual poder de voto), esses novos cidadãos, sendo mais vulneráveis e menos independentes materialmente, podem ser muito mais facilmente seduzidos pela idéia de fazer da política democrática um modo de obter recompensas econômicas próprias, o que os impediria de dar a devida prioridade, em suas deliberações, para o que seria benéfico para a cidade como um todo. Segundo, essa possibilidade acaba instigando a ambição e o facciosismo entre os membros da própria aristocracia, pois os novos e despossuídos cidadãos se tornam também uma nova e abundante fonte de *clientela*, através da qual líderes de origem aristocrática, mas “populares”, são tentados a submeter o restante dos colegas de mesmo status. E esse é um caminho tanto mais sedutor, quanto mais o aspecto

quantitativo, puramente numérico, do corpo dos cidadãos, comanda as decisões; e quanto menos o padrão de atuação das lideranças individuais é monitorado por um espaço que promova a identidade de status, como o Senado, e que iniba as chances de um político ambicioso “jogar” exclusivamente para a multidão.

Enquanto a variante aristocrática da constituição mista enfatiza os problemas derivados da extensão da cidadania, a variante plebéia dá mais importância aos problemas derivados de sua restrição. Os argumentos dessa última vão basicamente na seguinte direção:

1) O desprezo pelas pretensões de excelência da aristocracia, que são interpretadas como uma escusa para se desfrutar privilégios políticos (quando não materiais) exclusivos. Aqui há uma propensão para traduzir os valores associados à condição de status por “interesses” e, assim, pensar as distinções de status como distinções de classe. Não por acaso, autores dessa vertente, como Maquiavel, falam da luta entre patrícios e plebeus simultaneamente como uma luta entre ricos e pobres, uma luta entre classes. Tendem, portanto, a menosprezar a suposta dignidade de uma hierarquia natural das “ordens”, de uma hierarquia fixa de status social.

2) A advertência de que a ambição da aristocracia é mais perigosa para a “liberdade” da República do que as carências materiais da plebe. Afinal, como Maquiavel famosamente vai registrar, os ricos querem dominar, enquanto os pobres simplesmente não querem ser dominados, e isso os torna menos propensos a querer sacrificar a liberdade da República em prol de seus interesses.

Isso quer dizer que a variante plebéia despreza inteiramente os problemas políticos derivados da emergência da clientela? De modo algum. Ambas as variantes do argumento da constituição mista estão preocupados com os pré-requisitos da boa cidadania e, logo, com os problemas que a carência material podem trazer ao seu exercício. Mas enquanto a variante aristocrática se preocupa com as carências que levam à erosão de um certo *estilo de vida*, a outra centra sua reflexão sobre as carências que levam à *desposseção*. Para essa última, a posse diz respeito aos pré-requisitos para o exercício de uma cidadania plebéia com independência política e autonomia pessoal. Em outras palavras, para exercê-la sem servilidade a cidadãos poderosos. A posse é o pré-requisito para os bens políticos primários da auto-estima e auto-respeito, sem os quais não há como conter a subserviência, a



transformação do plebeu independente no cliente. O plebeu desposuído é o plebeu politicamente despotencializado, desinflado de estima e respeito próprios. Presa fácil, portanto, não só da aristocracia, dos ricos enquanto *grupo de interesse*, como também dos “aduladores da multidão”, das lideranças puramente pessoais, tão perigosas para a República quanto a aristocracia sem freios.

Mas o que define a “posse” do plebeu? Na literatura clássica de viés plebeu, vamos encontrar duas grandes insistências: a posse das armas e a posse (modesta) da terra. Essa última, em particular, permite a distinção básica entre uma situação social de carência, marcada pela pobreza, que é a condição da maioria dos plebeus, mas não necessariamente causadora da vulnerabilidade política, e a situação de completa destituição ou desposseção. Daí o ideal plebeu do cidadão que é simultaneamente soldado e pequeno fazendeiro. As armas e a terra são tomados como recursos políticos, recursos de potencialização política. Mas enquanto a posse das armas é pensada como uma posse coletiva –os plebeus, como coletividade, são concebidos como uma associação de homens em armas– a posse da terra é uma posse pessoal, um pré-requisito não só da independência política mas da integridade da personalidade moral (a autonomia), sem a qual nem mesmo a outra posse (das armas) pode ser exercida adequadamente. Não é à toa que a luta pela posse da terra, e por sua divisão mais equitativa, está no centro da reflexão republicana clássica de teor plebeu<sup>4</sup>.

Chamo a atenção para o vínculo específico entre política e moral que essa noção de cidadania implica. Embora ela possa se apresentar na forma de “direitos”, a cidadania plebéia não é simplesmente uma questão de *ter direitos*, mas uma questão de *adensar poder político*: poder para influenciar as decisões. E como adensar poder se não se tem privilégios, e muito menos riqueza? Sem tais recursos, o adensamento só é possível pela construção de uma disposição interna (que é eminentemente moral), construída de “dentro para fora”, digamos assim. Aliás, a alternativa, de “fora para dentro”, seria flagrantemente contraditória com o ideal de independência política. Pois *quem dá recursos* é quem já tem poder. Quem dá ou empresta para outro recursos, isto é, o “patrono”, tende a ser o maior beneficiário da relação entre doador e recebedor. Quem recebe cria um vínculo especial com o doador, que

---

4 Modernamente, o paradigma da posse da terra foi sendo aos poucos substituído pelo paradigma da posse do trabalho, embora a forma do argumento continuasse muito semelhante ao que estou tomando como típico na literatura republicana clássica.

é a dívida, o primeiro passo para, no plano político, se estabelecer o compromisso da clientela. Tal é o esforço crítico da cidadania plebéia: gerar poder político sem arcar com o ônus da dependência.

#### QUATRO

É impossível conciliar uma percepção de luta de classes, como ocorre na versão plebéia da constituição mista, com um ideal de concórdia entre as ordens, que em Cícero, por exemplo, vai fundamentar um bem comum *positivamente* determinado. Na Antigüidade, a grande autoridade que desfrutava a hierarquia das ordens, e a quase “naturalidade” da escravidão, colocavam travas a uma percepção de luta de classes. Mas como viabilizar a constituição mista em contexto moderno, no qual essas travas deixam de existir?

A moderna comunidade política plebéia, a comunidade *nacional*, é tomada como uma junção conflituosa de duas comunidades de classe, os ricos e os pobres: os grandes proprietários de terra e os pequenos, os capitalistas e os trabalhadores e assim por diante. Para que emerja daí a percepção de *uma* comunidade, o modo de conceber o bem comum tem de ser modificado: ele é negativamente, ao invés de positivamente, determinado. E isso só é possível pela “externalização” do conflito entre as classes.

Essa externalização é resultante do senso de que a pátria, a comunidade nacional, está mergulhada num ambiente mais amplo que é hostil, repleto de outras comunidades políticas cujos destinos são contrários entre si. Dito de outro modo: o senso de que, em comparação a esse contraste entre o interior e o exterior, o qual põe em questão a própria existência delas, a heterogeneidade do *povo* torna-se praticamente desprezível. Se, portanto, sua homogeneidade não pode ser restabelecida pela simples postulação da “atração mútua” natural entre os membros, a única saída é projetá-la na figura do “inimigo da pátria”, a encarnação do bem comum negativamente determinado<sup>5</sup>.

Sendo uma figura coletiva e impessoal, o inimigo da pátria não é aquele a quem se odeia, mas simplesmente o estranho, o membro de uma outra comunidade nacional. É um inimigo “público”, para resgatar o conceito schmittiano:

---

5 Para uma sucinta interpretação das considerações de Maquiavel sobre a constituição romana, que são uma referência básica desse raciocínio, ver Araújo (2000: 14-17).

Inimigo não é qualquer competidor ou o adversário em um conflito em geral. Tampouco é o adversário privado que odiamos. Um inimigo existe só quando, ao menos potencialmente, uma coletividade de homens que combate confronta-se como uma coletividade similar. Inimigo é só o inimigo público, porque tudo o que tem relação com semelhante coletividade de homens, particularmente uma nação inteira, torna-se público em razão dessa relação. O inimigo é *hostis*, não *inimicus* num sentido amplo (Schmitt, 1984: 28).

A figura do inimigo da pátria atinge sua perfeição prática na época em que as comunidades nacionais passam a travar a “guerra total”. A guerra total demanda o envolvimento de toda a nação contra o inimigo, e a reunião de todos os recursos humanos e materiais disponíveis para destruí-lo. Ao exigir isso, ela estimula a maior externalização possível do conflito de classes e, ao mesmo tempo, o mais alto grau de democratização –no sentido de universalização da cidadania– da comunidade política. Ela gera uma ampla, embora tensa, colaboração de classes e uma transformação na infra-estrutura jurídica da cidadania. Para viabilizar a guerra total, as camadas sociais privilegiadas são levadas a um compromisso de ceder o mais amplo leque de direitos às camadas plebéias –inclusive o direito de exercer influência nas decisões fundamentais da comunidade–, em troca da máxima disposição dessas últimas em derramar “sangue, suor e lágrimas” em defesa da pátria.

Aqui cabe um esclarecimento. Embora a comunidade política com viés plebeu não seja homogênea, mas uma mistura de subcomunidades de classe, ela não é propriamente uma *organização* no sentido que conferi a esse termo ao falar de processo civilizador. Ela ainda pode ser concebida como uma comunidade política, isto é, uma entidade com um centro deliberativo, com uma “clareira” comum na qual as classes em tensão estabelecem os termos de sua convivência. Essa tensão torna seus arranjos institucionais muito mais complexos do que numa comunidade homogênea ou de viés aristocrático, mas também dificulta conceber a política como uma pervasiva atividade de peritos, desde que o conflito entre as classes e o imperativo de moderá-lo introduz um elemento não especializado e não técnico nas decisões coletivas.

Nesse quadro, a lealdade do cidadão é ambígua, pois ele está ao mesmo tempo filiado a um Estado, que encarna os termos da convivência entre as classes e lhe empresta uma identidade nacional, e à subcomunidade que lhe empresta sua identidade de classe. No fundo, essa situação dificulta que

a comunidade política se autodefina como uma associação de indivíduos, desde que a relação com esses últimos seja profundamente mediada pelas subcomunidades. O resultado é, portanto, não só um obstáculo à especialização/mecanização da política, mas também à sua plena individualização. Rigorosamente falando, não temos um Estado tal como os pensadores contratualistas clássicos pensaram este conceito: como uma entidade soberana cujos súditos são pessoas individuais, e não grupos.

Por outro lado, na medida em que a sobrevivência dessa espécie de “constituição mista” depende do inimigo da pátria, há uma relação de interdependência entre o potencial estado de guerra entre as nações, a identidade nacional e a identidade de classe. O desbotamento de qualquer um desses termos tende a provocar um desbotamento dos demais: esfriar o potencial de guerra significa esfriar a identidade nacional e, logo, a identidade de classe. A tal encadeamento alguém poderia objetar que o último elo mencionado não se segue dos dois anteriores. Poder-se-ia afirmar, ao contrário do que afirmo neste ponto, que o conflito de classes condiciona a guerra entre as nações, mas não é condicionado por essa última. Não seria plausível que o fim da identidade nacional tivesse como efeito não só implodir a colaboração social interna como levar a uma guerra de classes? Era exatamente isso, por exemplo, o que esperavam vários expoentes do socialismo ao longo da Primeira Grande Guerra.

É fato histórico que o desfecho desfavorável de uma guerra total levou, nos países derrotados, ao colapso da colaboração interna e à abertura de um conflito de classes sem moderações, quando não à revolução social, que é a guerra total transportada para a luta de classes. Mas isso não impediu, mesmo após um interregno de grande autofagia, o restabelecimento da lógica nacional dos conflitos. Pois é também um fato histórico que os conflitos políticos mais relevantes dos dois últimos séculos só ganharam estrutura, um formato estável –estabilidade que só é possível quando há espaço para o controle da violência entre os conflitantes–, graças à arena de interação comum que a idéia e a experiência de comunidade nacional propiciaram. Este foi o solo onde brotou um moderno e produtivo conflito de classes. É verdade que também o limitou; porém, é aquele tipo de limite que possibilita e alimenta o próprio conflito, mais ou menos como a força e o impulso da pedra no estilingue provém dos limites dados pelo elástico e pela funda do mesmo estilingue.

Mas qual é a relação entre esse quadro de plebeização da cidadania e o conceito de civilização que inspira o presente trabalho? Trata-se de uma relação ambígua. Por um lado, a constituição de uma sociedade de nações é coetâneo à pacificação *intranacional*. Na medida em que le-

gitima e consolida Estados, ela é favorável ao controle da violência. Por outro lado, porém, essa mesma pacificação tem como contrapartida a potencialização da violência entre as nações, cujo horizonte é a guerra total. E essa última tendência vai no sentido contrário do processo civilizador. A resultante dessas duas tendências contrárias, o saldo de sua interação, depende da amplitude dos efeitos destrutivos que a guerra produz em comparação com a dos efeitos construtivos da pacificação interna.

Penso que as experiências das duas guerras mundiais do século passado, e o conseqüente advento de armas de destruição total, apontaram para um saldo muito desfavorável ao controle da violência. Foram, por isso mesmo, experiências de guerra total que solaparam o delicado equilíbrio entre guerra, nação e classe, e isso trouxe conseqüências na avaliação normativa que contemporaneamente se faz da relação entre esses três termos. Não me parece acidental que, na última metade do século, fazer a guerra deixou de ser um direito ilimitado de cada país, reconhecido internacionalmente. Ao mesmo tempo, assistimos, no campo do discurso jurídico e diplomático internacional, a uma perda da força moral da idéia de inimigo da pátria (entendido, nunca é demais repetir, como “inimigo público”), desde que a guerra total entre as nações mais poderosas –detentoras dos recursos humanos e materiais de destruição total–, passou a ser cada vez menos exequível. Se o surgimento da guerra fria foi um sinal importante nessa direção, seu esgotamento tornou-se um passo crucial<sup>6</sup>.

## CINCO

Estou sugerindo que a consciência de que a guerra total pode levar à destruição mútua dos beligerantes gera uma pressão normativa para transformar um certo padrão de cidadania. A guerra, deixando de ser uma prática tolerável e exequível, deixa também de ser um fator de alimentação dos laços internos das comunidades nacionais. Se as relações de interdependência aqui traçadas estão corretas, esse acontecimento deve acarretar um esfriamento da cidadania plebéia praticada no formato “nação”<sup>7</sup>.

---

6 Note-se, contudo, que a inexequibilidade da guerra total entre as nações mais poderosas não é sinônimo de fim da guerra para todas as nações, já que outras formas de violência coletiva são possíveis.

7 Também contribui dramaticamente para esse enfraquecimento a crise geral da posse coletiva do trabalho, na forma das associações de defesa material e civil dos trabalhadores, que traz de volta o problema da clientela, um fator, como vimos, de enfraquecimento interno da constituição mista plebéia.

Poderíamos dizer, estendendo a linha do raciocínio, que a percepção de que a guerra total é intolerável é apenas a ponta de uma percepção ainda mais ampla: a do perigo crescentemente mortal do “estado de natureza” entre as nações. Para Hobbes, o termo era sinônimo de um estado de guerra permanente, e ele o empregava tanto para indivíduos quanto para nações. Ambas eram situações anárquicas, mas só a primeira realmente inviabilizava qualquer convívio social. Hobbes considerava a segunda perfeitamente suportável:

Mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro [...] Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, *daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados* (Hobbes, 1983: 77; meus grifos).

É essa última avaliação, grifada, que sofre mudança radical quando se toma consciência de que as nações podem infligir danos insuportáveis umas às outras, por agressões diretas (bélicas), ou indiretas, como desastres ecológicos provocados por mãos humanas. Quanto mais agudo esse entendimento, maior o desconforto com o padrão de cidadania praticado em formatos nacionais. O desconforto não gera automaticamente novos arranjos institucionais, mas certamente coloca na ordem do dia a noção de um descompasso crucial entre o desejável, o ideal normativo, e os arranjos institucionais efetivamente praticados. Eis a precisa descrição de Elias:

A dificuldade está em que essa tradição de relações internacionais, que com ligeiras modificações sobrevive desde a época do Estado principesco, traz consigo, no atual estágio de desenvolvimento armamentista, perigos que não existiam na época do mosquete. A despeito de todas as suas certezas, é improvável que os generais do alto comando estejam em condições de prever as consequências do uso de armas nucleares. As experiências de catástrofe de Chernobyl sugerem que o uso de armas nucleares se revelará destrutivo não apenas para os inimigos, mas também para os amigos e até para a população do próprio país. Ainda planejam e agimos dentro do contexto tradicional, como se as

armas atuais se limitassem a destruir o território inimigo. Isso certamente já não acontece [...] Falar da humanidade como a unidade global de sobrevivência é perfeitamente realista nos dias atuais (Elias, 1994: 188-189).

Apesar de reconhecer que o “*habitus* social” das pessoas, por sua propensão a identificar-se com “subgrupos da humanidade, em especial os Estados isolados”, “está aquém dessa realidade”, Elias nota sinais de que começa a surgir identificações que ultrapassam as fronteiras nacionais. A importância crescente do conceito de direitos humanos, em oposição aos direitos de soberania e de cidadania dos Estados, é o sinal mais claro nesse sentido. Contudo, da perspectiva do processo civilizador, essa tendência contém algo ainda mais significativo, ao acentuar o vetor da individualização da vida social:

Já vimos que a evolução do clã e da tribo para o Estado, como unidade mais importante de sobrevivência, levou o indivíduo a emergir de suas anteriores associações pré-estatais vitalícias [...] Como podemos ver, a ascensão da humanidade até se tornar a unidade predominante de sobrevivência também marca um avanço da individualização. Como ser humano, o indivíduo tem direitos que nem mesmo o Estado pode negar-lhe (Elias, 1994: 189).

Como não há nada que force o processo civilizador na direção de sua expansão, há de se reconhecer que o enfraquecimento da identidade nacional também traz consigo duas possibilidades no sentido da barbárie, e não da civilização. A primeira é a regressão a tipos de identidade como a de clã ou de tribo, com os seus diversos modos de transformar o inimigo público à Carl Schmitt num inimigo privado, o caminho mais trivial de fazer com que os conflitos sociais tornem-se feudos intermináveis. A outra é a passagem do conflito moderado de classes para o conflito sem peias, para a guerra total de classes. Embora de motivações distintas, seu efeito seria hoje pouco diferente da guerra total entre as nações, e portanto com caracteres similarmente autodestrutivos<sup>8</sup>.

O processo civilizador só pode caminhar num sentido positivo, normativamente falando, se ele traz um crescimento do controle da violência, se o possibilita e estimula. Para tanto –e admitindo que o conflito é inerente às interações humanas– é necessário que as partes

---

<sup>8</sup> Para os vínculos entre a guerra total e o terror revolucionário e contra-revolucionário, ver o estudo de Arno Mayer (2000).

conflitantes, quaisquer que sejam, renunciem ao emprego unilateral da força e aceitem a arbitragem imparcial do elemento político. Isso é o que o Estado nacional alcançou com relativo sucesso, porém ao preço da externalização da violência na forma da guerra contra o inimigo da pátria. Como vimos, um preço que agora se torna impagável. Porém, a saída tribal e a guerra de classes são alternativas regressivas. O que resta, então?

A alternativa que me parece mais satisfatória, embora imponha certos sacrifícios para o ideal republicano clássico de comunidade política, nos coloca de volta ao ponto de partida desta reflexão: o controle externo da violência combinado com o autocontrole pessoal. Por caminhos tortuosos, reencontramos o sentido profundo do processo civilizador apontado por Elias. O controle externo da violência significa realçar, no elemento político, sua “função coordenadora” especializada; e o autocontrole pessoal realça o polimento, à Hume, da “sensibilidade moral” do indivíduo. Se no primeiro sentido o processo vincula a política a uma maquinaria institucional, com destaque para a administração técnica dos conflitos (especialmente no campo jurídico e econômico), no segundo vincula a política à moral. Mais do que nunca, os dois sentidos não podem ser independentes, porém complementares. E por que deveriam sê-lo?

A resposta é simples, quase banal. Porque a expansão do processo civilizador, ao mesmo tempo em que torna os conflitos sociais mais intrincados –reflexo de interações humanas mais e mais complexas–, tem de transferir maior responsabilidade aos indivíduos. Se a maquinaria especializada é um modo incontornável de dar conta dessa complexidade, também o é a autonomia pessoal. Aliás, pouca coisa que dependa de ações concertadas poderia realmente funcionar hoje em dia sem pressupor essa autonomia. Ilustra-o bem a experiência cotidiana do frenético trânsito de automóveis:

Carros correm em todas as direções, e pedestres e ciclistas tentam costurar seus caminho através da *mêlée* de veículos; nos principais cruzamentos, guardas tentam dirigir o tráfego, com variável grau de sucesso. Esse controle externo, porém, baseia-se na suposição de que todos os indivíduos estão regulando seu comportamento com a maior exatidão, de acordo com as necessidades dessa rede. O principal perigo que uma pessoa representa para a outra nessa agitação toda é o de perder o autocontrole. Uma regulação constante e altamente diferenciada do próprio comportamento é necessária para o indivíduo seguir seu caminho pelo tráfego (Elias, 1993: 196-197).



Por outro lado, se é verdade que a civilização traz progresso material e técnico, isso acaba tornando as pessoas, individualmente, mais poderosas, para o bem ou para o mal: é só notar que estragos o possuidor de uma moderna arma de fogo –virtualmente qualquer um de nós– é capaz de causar. Sendo mais dramático: já conhecemos bem o poder físico que uma quantidade portátil de explosivos de última geração, mas passível de fabricação caseira, detém hoje para ameaçar a segurança de centenas ou milhares de pessoas. Mas não precisamos ir tão longe: basta reparar a força indireta que concentra um simples motorista de automóvel, seja para lhe propiciar maior conforto, seja para ferir outras pessoas e a si mesmo.

Para que a civilização signifique de fato um ambiente favorável ao convívio social, a transferência de poder que ela possibilita precisa ter, como contrapartida, um correspondente aperfeiçoamento da responsabilidade individual e de sua disponibilidade para aquiescer à pressão sutil dos compromissos morais. Caso contrário, maior progresso material e técnico, e maior complexidade social, podem ter como resultado não mais civilização, e sim mais barbárie. Esta conclusão soa-me inevitável: a partir de uma determinada etapa de seu crescimento, ou o processo civilizador refina moralmente os indivíduos, ou ele subverte a si mesmo. Pois a alternativa seria transferir para o controle externo aquilo que deveria estar sob a alçada do autocontrole. Isto é, levar ao paroxismo (e à paranóia) as funções de controle da maquinaria institucional, sem que haja nenhuma força social capaz de contê-la. Mas isso não seria mais do que uma versão *high tech* daquele tão temido despotismo descrito por Montesquieu e seus seguidores.

O argumento que desenvolvi nesta conclusão pode soar um tanto irrealista, especialmente para quem pensa que o bom funcionamento das instituições não deve depender da disposição moral dos sujeitos que interagem com ela. Reconheço que esse é um raciocínio muito poderoso, e de longa respeitabilidade na teoria política. É um pressuposto que informa, em parte, o moderno argumento em favor da constituição mista. Procurei mostrar, contudo, que os ideais de cidadania e de comunidade política que a sustentam, e as forças sociais necessárias para colocar tais ideais em movimento, estão cada vez menos disponíveis e se tornaram mais indesejáveis do que desejáveis com os desdobramentos autofágicos da guerra total. Mesmo o esforço de transportar, por analogia, o argumento da constituição mista para o terreno da especialização e da maquinaria institucional, através da teoria dos *checks and balances* –“funções” constitucionais que competem com outras “funções” consti-

tucionais, limitando-se mutuamente– apenas colocam panos quentes na questão crucial. Trata-se de uma outra maneira, mais branda por certo, de hipertrofiar o controle externo em detrimento do autocontrole. Sua mecânica pode até ajudar a retardar o despotismo, mas não evitá-lo. Daí que o processo civilizador não mais apenas produz a individualização, mas passa a necessitar de sua alta qualidade para prosseguir. Definitivamente, nas condições atuais, nunca o macro dependeu tanto do micro.

## BIBLIOGRAFIA

- Araújo, Cícero 2000 “República e Democracia” em *Lua Nova* (São Paulo) Nº 51.
- Araújo, Cícero 2002 “Estado y Democracia” em Boron, Atilio e Vita, Álvaro de (orgs.) *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Cohn, Gabriel s/d “A Sociologia e o Novo Padrão Civilizatório”, mimeo.
- Elias, Norbert 1993 *O Processo Civilizador. Volume 2: Formação do Estado e Civilização* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Elias, Norbert 1994 *A Sociedade dos Indivíduos* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Hobbes, Thomas 1983 *Leviatã* (São Paulo: Abril Cultural).
- Hume, David 1985 *Essays, Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund).
- Mayer, Arno 2000 *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions* (Princeton: Princeton University Press).
- Schmitt, Carl 1976 *The Concept of the Political* (New Jersey: Rutgers University Press).
- Wood, Neal 1988 *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley: University of California Press).