

A “Nova Democracia”: Rousseau, Marx e a superação da modernidade política

The “New Democracy”: Rousseau, Marx and the overcoming of modernity policy

Newton de Menezes Albuquerque

Marcus Pinto Aguiar

RESUMO

O presente artigo aborda os desafios postos à teoria da democracia na contemporaneidade, apontando os limites insatisfatórios do paradigma liberal sobre o assunto, e a contribuição em especial trazida por Rousseau e Marx para a reordenação do conceito e das práticas da democracia. Enquanto o modelo liberal se dirige a uma existência humana fetichizada e egocêntrica, resignificada e reduzida a partir de fundamentos economicistas, estes autores de escol apontam para perspectivas libertárias que retotalizam o homem e a humanidade a partir de princípios solidários e de participação política ativa. Propõem, por fim, uma “Nova Democracia” que socialize radicalmente o poder, retomando o sentido do político como expressão da autonomia individual e social do homem.

Palavras-chave : Democracia; Político; Liberalismo; Representação; Autonomia

ABSTRACT

This article addresses the challenges posed to the contemporary theory of democracy, pointing out the limits of the liberal paradigm unsatisfactory on the subject, and in particular the contribution brought by Rousseau and Marx to reordering the concept and practice of democracy. While the liberal model leads to a fetishized and egocentric human existence, resignified and reduced to economic grounds, those authors direct to libertarian perspectives that retotalize the human being and humanity based on the principles of solidarity and active political participation. Propose, finally, a "New Democracy" that radically socialize power, resuming the political sense as the expression of the individual and social autonomy of man.

Keywords: Democracy; Political; Liberalism; Representation; Autonomy

INTRODUÇÃO

A democracia se tornou na contemporaneidade uma unanimidade, da esquerda à direita todos a reverenciam e proclamam sua supremacia axiológica, a culminância civilizatória de seus feitos, a imperturbabilidade de suas instituições e o universalismo irretorquível de seus preceitos. No entanto, a realidade da democracia e de suas projeções categoriais e institucionais não se apresenta assim tão singela e consensual como a primeiro momento cremos. Basta que desenovelemos o cipoal retórico que a reveste e logo perceberemos as diversas camadas de sentido que modelam a miríade de interpretações sobre a democracia, com seus distintos alcances, fundamentos filosóficos, políticos, culturais e econômicos.

Aliás, a maior dificuldade em tematizar acerca da democracia é a de superar a etérea indeterminação conceitual que marca as abordagens dominantes sobre a matéria, onde a ambiguidade semântica tende a transformar todos as reflexões em “equivalentes” discursivas, intercambiáveis no “mercado político”.

Malgrado a ineliminável pluralidade ideológica que preside as controvérsias nas ciências sociais, mais particularmente no âmbito do pensamento político e jurídico, podemos afirmar sem temor que a democracia “não pode ser qualquer coisa”, como, de certo modo, apregoam os adeptos do liberalismo positivista que lhe extirpam os seus conteúdos políticos e axiológicos, transformando-a em mero método de eleição dos dirigentes do Estado, por meio do qual se afirma a “livre vontade” dos indivíduos e a perpetuidade de suas finalidades precípuas. Liberalismo este, que a despeito de suas diferentes feições e configurações histórico-institucionais, e da fecundidade de suas contribuições para a constituição do Estado de Direito, carece de legitimidade democrática flagrante, na medida em que veicula como preocupação fundamental de suas formulações a tutela do individualismo burguês e não dos valores comunitários, eminentemente intersubjetivos e cooperativos que caracterizam e definem a democracia.

O presente trabalho, ao contrário dos pressupostos epistemológicos político-econômicos e culturais pespegados pela ordem liberal-burguesa parte de um viés eminentemente crítico à ideologia dominante enquanto corpo de conceitos e categorias que organiza e legitima o

instituído. Compreendemos a narrativa hegemônica do ideal de liberdade propugnado pelos liberais, objetivado no Estado Liberal-Democrático que crê na intangibilidade da propriedade privada, do mercado e do Estado enquanto alicerces sobre o qual se estrutura a democracia, como algo frágil insuscetível de resistir ao mais superficial exame histórico de seus conteúdos e práticas eminentemente excludentes.

Para isso fundamos nosso trabalho em dois autores, Rousseau e Marx, que a despeito de suas diferenças tem algo em comum: a suspeita sobre o caráter parcial, limitado e humanamente irracional da democracia liberal-representativa, e mais, a desconfiança na sua própria viabilidade, enquanto os condicionamentos materiais determinadores da desigualdade social não forem atacados. Constatação esta sobre o caráter particularista do modelo demo-liberal, de sua organização política e da racionalidade cultural e teleológica que lhe orienta, diretamente dedutível de seus fundamentos antropológicos, que vê o homem como produto de si mesmo, de seus méritos e qualidades intrínsecas. Daí o aspecto paradoxal da concepção liberal da política, pois se de um lado a identifica como necessária, como instância artificial de tutela da naturalidade econômica das relações sociais; de outro, a arrefece, tornando-a mirrada, modorrento apêndice das determinações burocráticas do Estado e de seu aparato, previamente fixado pelas retortas do direito positivado que o castra de sua potência instituinte, buscando normalizar o existente.

A política para o liberalismo é algo que deve ser contido, limitado às expressões das demandas individuais e de outros conteúdos congruentes com este. A democracia - segundo o método nominalista liberal - não passa de um correspondente semântico e institucional do “somatório de indivíduos” com suas prévias identidades solipsistas já sedimentadas que reserva à dimensão social um sentido de exterioridade. O que prevalece é o Estado Democrático como veículo das exigências normativas do homem-egoísta, não-genérico, re-totalizado continuamente em seus quereres pela mediação representativa dos agentes públicos do Estado.

Verificaremos ao longo do artigo que Rousseau e Marx salutarmente operam um corte epistemológico, lógico e ontológico com as explicações hegemônicas postos pelas cosmovisões do contratualismo liberal-representativo. A síntese fértil entre os elementos emancipatórios da individualidade ocultos na modernidade burguesa, e aqueles provindos do romantismo que proclamam a necessidade da atualização do veio comunitarista radical da formação do homem como ser intersubjetivo, revela-nos o vigor da obra desses dois autores e a profícua crítica por

eles articulada sobre as insuficiências da cultura liberal no que atine a modelagem de uma convivência democrática efetiva entre os indivíduos socializados, propondo em seu lugar uma nova compreensão da democracia onde os vínculos interindividuais não somente pela vontade ou pelo reles e imediato interesse, mas pela intenção libertária de expansão da liberdade, dos processos civilizatórios de elaboração e reelaboração do comum. .

Espaço do comum, marcado pela via dialógica do reconhecimento, assim como, pelo acentuamento dos processos interacionais entre os homens, que se vê efetivamente ameaçado pelo evoluir do capitalismo e de sua democracia minimalista. A soberania dos mercados desregulados em conjugação com a pulverização das identidades do “Mundo do Trabalho”, a invasão das novas tecnologias informacionais e o avanço da privatização dos bens, inclusive, biológicos do homem pela indústria capitalista, reatualiza imperiosa necessidade de pensarmos uma nova democracia. Até para conseguirmos lograr êxito na preservação dos ganhos civilizatórios que nos foram legados pelo liberalismo cívico, mormente daqueles instrumentos processuais vinculados a noção de Estado de Direito, corroídos pela ação decisionista dos mercados e dos Estados capitalistas sob a alegativa do “combate ao terrorismo”.

Neste sentido, o presente trabalho procura desvelar a partir de uma análise histórico-crítica o longo evoluir – não obstante o breve espaço do mesmo - da democracia, de seus fundamentos, quase sempre controversos como controversa é a própria democracia, assim como, de suas distintas leituras, sensibilidades e ambiências territoriais que a conformaram. E que encontram em Rousseau e Marx – segundo nossa modesta percepção - seu arremate conceitual, em que se suprassumem dialeticamente o sentido objetivo socialmente da liberdade política dos antigos com a liberdade individual dos modernos, sob a fórmula expansiva, potencializadora da associação massiva dos indivíduos na contemporaneidade.

Trabalho este que se compõe de três momentos teóricos bem nítidos: o da formação da democracia nas primícias da antiguidade, ainda livre das ambiguidades semânticas que a modernidade contemporânea lhe fulminou; o segundo, da emergência da modernidade liberal e da subjetividade individual como fonte doadora de significado e justificação das instituições vigentes, responsável maior pela inversão da crise semântica da democracia moderna, na medida em que a despiu de seus conteúdos histórico-ontológicos, instaurando um relativismo em seu interior; e por fim, a contribuição de Rousseau e Marx para a delimitação de uma “Nova Democracia”, dialeticamente lindeira com os conceitos, tradições e lutas sociais, suprassumindo-as

dialeticamente na conformação de uma realidade democrática, onde a autogestão dos processos políticos e administrativos deverá ser feito pela própria comunidade. .

Portanto, pode-se perceber que nosso trabalho tem um recorte preciso, claro, insofismável, voltado para a problematização das razões e insuficiências da lógica política moderna dos liberais e da necessidade de sua superação por meio do revigoramento da autonomia individual e social. Rousseau e Marx oferecem-nos uma trilha alternativa de desenvolvimento do político para além da política como expressão dos mecanismos de produção de poder baseado no substitucionismo representativo e de suas tradicionais e falsas dicotomias. Afinal de contas, as novas exigências inauditas de liberdade, autonomia e da pluralista expressão da cultura também requerem uma nova democracia mais afeita ao homem em sua condição ontológica de indivíduo social.

1 A DEMOCRACIA: UNIVERSALIDADE HUMANISTA NA GRÉCIA ANTIGA E SUA GRADATIVA AMBIGUIDADE SEMÂNTICA NA TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE

A democracia nasce sob o signo da ambiguidade semântica na modernidade, destoando assim da objetividade social de que foi dotada na antiguidade grega, quando a democracia era compreendida como o poder absoluto, autônomo, infrangível do povo, expresso nas assembleias. Poder este que se hauria de uma comunidade de iguais, os *politai*, que livremente esbatiam seus argumentos sobre a cidade sem nenhuma vantagem ou privilégio de títulos, honrarias e a todos detento o direito à palavra, exceto no que diz respeito às mulheres e escravos.

Em Atenas, ao contrário dos tempos correntes, o homem articulava sua identidade, encontrava sua plena realização como “ser social” através da política enquanto espaço intersubjetivo de busca do bem-comum, ou seja, a política não era uma normatividade específica, delimitada de outras normatividades sociais, como temos hoje, em relação ao direito, à moral, etc, muito pelo contrário, a política para os gregos correspondia a única via de ascensão ao universalismo, fugindo do particularismo dos interesses presente na vida doméstica, onde prevaleciam as mulheres e os escravos. Como bem captou Hannah Arendt, a esfera privada para os gregos dizia respeito ao estar privado da política como universal ontológico do humano.

O debate grego sobre a democracia e as formas de governo nasceu sob o signo da busca da universalidade do bem-comum, especialmente, no que atine a primeira, a controvérsia acerca da necessidade ou não de requisitos aristocráticos de conhecimento para o adequado exercício do poder político. A centralidade do conceito de *arete*, fartamente tematizado por Werner Jaeger em seu monumental *Paidéia*, nos evidencia a ideia de virtude como exigência fundamental do exercício da cidadania na Grécia Antiga. Conceito este que se afigurava como expressivo da capacidade dos homens no bom desempenho de suas funções governativas, pautando a controvérsia entre sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles acerca da imprescindibilidade ou não do conhecimento para o bom êxito da política.

Os sofistas partiam da compreensão que o cidadão só precisaria dominar a arte da retórica, de sua técnica argumentativa, enquanto Sócrates, Platão e Aristóteles introduziam uma nova racionalidade no debate público que submetiam a política ao pressuposto da assimilação de conhecimentos dialéticos, ao domínio de conceitos operatórios por parte dos governantes, indispensáveis para a busca e a ação em consecução ao bem-comum, sob pena da política ser dirigida pelos desejos.

Contudo, a despeito das distinções entre sofistas, Sócrates e Platão, o fato é que a política para os gregos adquiria uma nítida feição agonística, alheia a qualquer forma de fosso entre a ação por meio da palavra e as decisões práticas do poder. A política ainda não estava – como veremos na versão tecnocrática da modernidade capitalista – à mercê dos processos hieráticos de uma burocracia “representativa” completamente divorciada da comunidade. Mesmo para Platão e Aristóteles, inimigos figadais da democracia, a política, ou mais precisamente, o político, vinculava-se organicamente a comunidade. O poder do Estado mesclado à comunidade que se irradiava na ideia empírica de constituição como produto do fazer comunitário da ação política e suas criações não-institucionalizadas, .

Neste sentido, a democracia na Grécia ao se estruturar na valorização da ação da palavra, da retórica, na livre intersubjetividade dos indivíduos associados, sempre abrindo espaço para o instituinte, para a possibilidade do novo, terminava por não se contrapor frontalmente a outras formas de governo, mesmo as aristocráticas como as propugnadas por Platão e Aristóteles, pois apesar das divergências entre eles, ambas as posições reconheciam na comunidade o fundamento ontológico do homem.

O que as distinguiu era como o poder devia ser exercido, quais pessoas deveriam estar aptas para empolgar de maneira a realizar seus fins universais, mas o poder era tido como algo eminentemente ligado à condição social do homem. Sentido inequívoco da universalidade democrática, de sua ontológica eticidade a se desdobrar sobre a vida que começa a ser minada com o ocaso da Polis grega e com o advento das formas imperiais do poder político, com territórios mais amplos e menos coesos do ponto de vista da compreensão dos nexos de cidadania entre os indivíduos que a conformavam.

O Império Macedônico e depois o Império Romano ao expandir suas fronteiras físicas, despem-se do sentido ativo da política que imantava a política em Atenas, o que propiciou as condições para a emergência de inauditas reflexões filosóficas e compreensões políticas. O estoicismo e o epicurismo, por exemplo, traduzem essa nova interpretação em que a felicidade consiste em estabelecer formas de contenção, de autodomínio sobre as dores, subordinando o corpo, os sentidos a razão.

No entanto, é com o cristianismo e a constituição da liberdade interior do homem no seu “encontro” com Deus que se redefine radicalmente o conceito de liberdade, afastando a democracia do centro das preocupações e da fundamentação ética do mundo e das relações objetivas entre os homens. A filosofia cristã ao enfatizar a centralidade da “vida passiva” sobre a “vida ativa” dos gregos e de sua liberdade política desloca o eixo do debate ético-político e jurídico da democracia ou do poder em comum – acalentado pelos antigos - para aquela esfera particularíssima onde o homem assimila a normatividade teológica posta por Deus e seus ensinamentos e que prefigura a privacidade moderna, agora secularizada em seus conteúdos econômicos. Assunção do cristianismo, queda do pensamento e da ética helênicas correspondem ao espectro temporal de transição da antiguidade a idade média, consolidando-se nesta última.

Porém é na modernidade com o advento da burguesia e do capitalismo que se implanta uma nova racionalidade “civilizatória”, onde a predominância do interesse individual subjuga as demais instâncias da normatividade social.

A ética, o direito e a moral, agora, passam a ser vistas como instrumento e adminículo da personalidade do homem-proprietário e sua “natural” e atomizada liberdade. O político enquanto dimensão universal do homem à procura do bem-comum, como foi cinzelado pela antiguidade helênica e objetivado na virtude da “vida ativa”, dá lugar à política como meio de dominação burocrático-representativa em que a comunidade é negada em sua autonomia, posto que a

fragmentação dualista entre o âmbito do público identificado com o aparato estatal exteriorizado, e o privado como espaço de articulação dos interesses individuais e/ou corporativos, passa a corresponder à “realidade” do capitalismo e de suas relações sociais. Ou melhor, com o capitalismo o que verificamos é a dominância do privado sobre o público, como “lugar” da plena realização do homem e de sua subjetividade “inventada”. Isso fica, particularmente justificado na teoria contratualista, insigne construção doutrinária que assinala a transição epocal do indivíduo para o prosclênio da vida social.

A teoria contratualista de Thomas Hobbes, Locke e outros, tratavam o homem como ser artificialmente político e espontaneamente econômico, apegado aos seus carecimentos materiais e partidários de uma sociabilidade – em maior ou menor intensidade – pouco cooperativa. Hobbes, talvez, seja o que melhor sintetiza o veio do desenvolvimento clássico do modo de produção capitalista lastrado na “livre iniciativa”, na belicosidade competitiva, mas, que, por isso mesmo, precisava de um superego como instância ordenadora da sociabilidade mercantil.

Este é o fundamento individualista da concepção contratualista do Estado, oposto ao reconhecimento do político como espaço de socialização do homem por meio de uma livre e fértil associação dos indivíduos, pois, segundo o liberalismo hegemônico, o indivíduo em seu *a priori*, em sua identidade abstratamente forjada pela ideologia da competitividade, é tido como avesso ao outro, potencialmente conflitivo. Daí o indivíduo precisar de tutela do Estado como “terceiro” a estabelecer arestas para proteger-lhe do *animus beligerandi* de outros indivíduos, assim como, da pressão dos processos cooperativos, haja vista, seus efeitos disruptivos da verdadeira liberdade. O homem só é livre isolado, atomizado, “desplugado” das referências genéricas que anteriormente o definiram na história, pois é no espaço do privado, mais precisamente, da objetivação de sua existência através da propriedade que ele se plenifica em sua singularidade.

Nesse sentido há uma oposição inconciliável entre a democracia clássica, ontologicamente forjada dos processos intersubjetivos de produção comum, compartilhada do poder, e a mecânica racionalista do liberalismo individualista. Não é à toa que o liberalismo em suas primícias assumia explicitamente seu desencontro com a democracia e sua identidade com os valores aristocráticos, inclusive, na apreensão de uma cultura pré-moderna que pregava a importância dos cidadãos como indivíduos “cultivados”.

As lutas sociais por igualdade e liberdade republicana e democrática se chocaram frontalmente com a ordem feudal, mobilizando o terceiro estado, mas também trouxeram *in nuce*

a já clara contraposição da burguesia nascente, partidária das demandas individualizadas do homem-burguês. Afinal de contas, a “vida passiva” do homem era a ênfase, recolhido que estava ao horizonte acumulativo e a privacidade dos novos costumes e prazeres.

Na verdade, a reivindicação do caráter “democrático” do liberalismo é posto na ordem do dia pelas ingentes pressões populares do século XIX e XX que geraram cataclismos revolucionários, extremamente perigosos para a ordem instituída. Pressão brutal que fez com que a ordem se abrisse aos eflúvios das lutas pela imediata instituição do sufrágio universal, bem como, pelo reconhecimento da legitimidade parcial dos processos associativos provenientes das classes populares.

Acompanhar o movimento das ruas ou encrespar-se colidindo de frente com ele, eram essas as opções disponíveis para os adeptos do Estado Liberal. Para não se ver arrostado pela molecularidade do processo político de massas concedeu-se, sem abrir mão do fundamental, ou seja, acatou-se a participação popular na formação da vontade abstrata do Estado por meio das devidas mediações representativas, afastando-a do centro da estruturação efetiva do poder constituída no espaço privado da economia, da produção, distribuição e circulação de riquezas.

O século XX é o marco, portanto, da virada democrática, onde o anúncio grandiloquente da supremacia das instituições representativas, se de um lado corresponde a pressão legítima do povo pela democratização do poder, de outro, oculta por meio da mistificação normativo-abstrata que o âmago do poder do Capital, seja por meio do controle dos meios de produção, seja por meio do domínio do núcleo das relações políticas, sociais e de sua representação cultural, permanece com a burguesia. A democracia como conteúdo de socialização real do poder, de identificação plena dos indivíduos associados com o espaço comum produzido, torna-se um mero método eleitoral de recrutamento dos dirigentes do Estado, combinado à estabilidade inamovível de seu núcleo burocrático.

A democracia consoante o liberalismo hegemônico, cediço aos valores abstratos da sociabilidade do dinheiro e da propriedade privada, é compreendida apenas como um somatório de instituições cristalizadas em torno do reconhecimento da necessidade de eleições periódicas, e pelo poderio inatacável de uma tecnocracia especializada, dotada de saber e consequentemente de poder inquestionáveis que respondam às demandas crescentes oriundas do “povo”. A democracia, enquanto autogoverno do povo, nascido da crença na autonomia social predicada classicamente na Grécia e reafirmada pelo jacobinismo francês moderno que se lhe retoma as referências, é

revista, passando, então, a ser desentranhada de seus conteúdos ético-políticos, para consumir-se como um conjunto de procedimentos de aferição da vontade dos indivíduos.

A universalidade do político, plenamente realizada na democracia, onde a potência dos indivíduos associados podia adquirir vida, viu-se garroteada pelos mecanismos simbólicos da representação burguesa que ao atomizar os homens, cinge-os ao espaço do privado, da acumulação argentária como a via prevalecente da satisfação dos desejos e aspirações individuais. A partir daí, a democracia perde seu caráter social totalizante, determinante da inserção do homem em todas as esferas de sua ação, para identificar-se somente com a normatividade política, específica, relacionada à variabilidade pessoal dos agentes do poder do Estado em níveis específicos de sua reprodução, sem poder tocar no eixo das relações substantivas do poder. Portanto, o poder de fato, decisivo, fica fora da disputa, suspenso no ar, infenso às pressões das majorias por igualdade e liberdade.

A ideologia presumidamente consensual da democracia, retoricamente proclamado pelo liberalismo é uma ilusão, um artifício ideológico, uma manobra diversionista que visa atender ao reconhecimento de que vivemos - como bem captou Hobsbawm – no período do protagonismo das massas populares. Daí porque a necessidade de se fazer concessões verbais, formular a democracia para que o poder seja convenientemente acatado, não problematizado, mas que está longe, muito longe de se submeter às soluções comunitárias promanadas do povo. O conteúdo nitidamente elitista, cada vez mais excludente das democracias liberais-capitalistas não resiste a mais supérflua dicção analítica, basta que se examine as restrições pronunciadas que se impõe às liberdades individuais nas tais democracias ocidentais, como vemos hoje no caso Assange, entre outros exemplos, censura da imprensa e dirigismo cultural nos EUA, relativização da tortura como método de prova, guerras imperialistas contínuas, etc.

A ambiguidade semântica da democracia, o apelo ao relativismo epistemológico que circunda as criações doutrinárias liberais, a refutação categórica do universalismo do discurso são algumas das características que conformam essa “Era de Incertezas”, de democracias variadas, independentes de seu conteúdo social. Somente à luz de autores substantivos, preocupados em reatar os liames entre democracia e comunidade, abolindo as mediações substitucionistas da representação objetiva nas redes hieráticas de poder é que poderemos resgatar a democracia, uma nova democracia que seja consentânea com seus inventores helênicos, com a inspiração universal de interação totalizante e potencializadora do humano, do autoreconhecimento e do

reconhecimento mútuos entre os indivíduos verdadeiramente livres dos aparatos coercitivos, opressivos da burocracia do mercado.

2 ROUSSEAU E A CRÍTICA DEMOCRÁTICA AOS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO LIBERAL E DO RACIONALISMO INDIVIDUALISTA

A modernidade capitalista caracteriza-se pela ruptura com a tradição romântica até então arraigada em solo europeu, marcada pelo racionalismo abstrato, onde o indivíduo em seu isolamento de homem não genérico, figura como elemento central, atribuidor de sentido ao mundo. A derruição dos vínculos comunitários, do pluralismo associativo, linguístico, cultural e jurídico em nome de uma uniformidade nacional projeta-se na estruturação do Estado centralizado, dotando-se este de um corpo burocrático poderoso e de um povo despido de materialidade, posto que conformado da criação normativa de uma “coletividade” aleatória. Ao invés, como na tradição helênica o povo ter um Estado, o Estado passa a ter um povo a sua “imagem e semelhança”, invertendo-se assim o processo genealógico concreto de produção do poder, sempre vindo da sociedade, de suas contradições vivas para depois exprimir-se por intermédio do Estado.

Rousseau, no entanto, rompe o inconsútil silêncio contido na modernidade, instaurando o dissenso sobre as narrativas hegemônicas de matiz liberal, não obstante a insuficiência de sua plena ruptura com o arcabouço teórico que delimita esta concepção de mundo. Saliente-se, porém, que Rousseau se insere na história do pensamento social e político como um teórico excepcional, transeunte entre duas epocalidades antagônicas: a pré-modernidade e a modernidade. Aliás, Rousseau e, depois Hegel e Marx, farão um trajeto comum, indo buscar respostas para os desafios da modernidade em suas tendências antidemocráticas e suas dilacerações espirituais em um retorno ao passado, uma revisita ao helenismo e suas raízes radicalmente humanistas, superadoras dos dualismos que tipificam a modernidade liberal.

Rousseau, por exemplo, situa-se como um contratualista peculiar, pois ao mesmo tempo que encontra no indivíduo o fundamento constitutivo do poder do Estado, reconhecendo a nova legitimidade instaurada pelo Ascenso da era burguesa, também, por sua vez, menciona a persistência das razões dialógicas, ontologicamente políticas do homem, crendo ser inextrincável a compreensão da individualidade do homem do plexo de seus vínculos sociais, éticos e culturais. O homem para Rousseau – como para os gregos – é parte indissociável de uma totalidade de

sentido, não podendo se restringir ao guante estreito da objetivação proprietarista, por mais que para esse a propriedade deva ser assegurada a todos os cidadãos como requisito material concreto de igualação substantiva para o exercício da cidadania. Entretanto, tal exigência da distribuição da propriedade só adquiriu relevância após o fim do Estado de Natureza pacífico e idílico entre os homens, rompido pelo surgimento violento e abrupto da mesma propriedade privada.

Melhor dizendo, Rousseau se notabiliza pela superação dos falsos paradoxos esgrimidos comumente pelo credo liberal, entre os quais salientaria a condição privilegiada da instância econômica como consumação do homem e de seus atributos essenciais se contrapondo à esfera pública estatal que é representada como alienada, distanciada de sua expressão autêntica. Ou mesmo pela ênfase moderna feita pelos liberais na ruptura originária entre homem e natureza, e, por via de consequente, com o sentido integralizador de pertença à comunidade, também natural, orgânica dos homens. Daí a relevância para os liberais do conceito de representação como elemento indispensável, fundamental, de retotalização simbólica da sociedade, dilacerada pela fragmentação mecanicista operada pela própria filosofia liberal. Ademais, como formar a ideia de um povo a partir do somatório de indivíduos apartados, pulverizados pelo fluir dos desejos e pulsões proprietaristas, sem marcos cívicos que os interligassem ou conformassem a uma argamassa institucional unitária?

Rousseau procura recriar em meio à cultura do indivíduo soberano urdido pela realidade da modernidade capitalista um sentimento de religiosidade cívica, capaz de solidarizar os homens, compreendendo-os dentro de uma comunidade ético-política. Nesse sentido, nenhum autor antes dele na modernidade colocou de maneira tão clara e insofismável às bases da verdadeira, da autêntica, da nova democracia, nascida da síntese entre a emergência da singularidade do indivíduo e a permanência ontológica de sua condição política, legada pela tradição helênica e renascentista, e temporariamente “esquecida” pelo alvorecer do individualismo metodológico liberal.

Para Rousseau a democracia pressupunha a virtude por parte dos homens, ou seja, a ultrapassagem do mero particularismo proclamado pelos liberais como expressão “natural”, “autêntica” da individualidade, céticos que estes são sobre a condição humana. Somente no espaço do comum, do reencontro com o outro, com a natureza perdida com o aparecimento da civilização industrial e a negação da lógica abstrata de dominação impessoal unificada pela máquina da representação moderna é possível se vertebrar a nova democracia.

Em tempos de crise da sociabilidade liberal, com graves repercussões na relação social entre os homens e o meio-ambiente, proporcionado por uma racionalidade do progresso, calcado no industrialismo e na destrutividade da natureza, Rousseau torna-se ainda mais atual, por vislumbrar as lacunas do paradigma civilizatório liberal. Atualidade que ainda se depreende de sua leitura crítica da razão dogmática, instrumental, presente nas tecnologias de poder cada vez mais desumanizadas em sua substância, daí sua pregação pelo retorno de uma nova compreensão do racionalismo temperando-o através de um veio pedagógico, onde a reconstrução dos sentidos e dos liames sociais com os outros, a partir da ideia de responsabilidade republicana, amplifica e reverbera sobre a própria hermenêutica do que seja a política e a democracia. Pois se é verdade que em Rousseau o indivíduo perde em licenciosidade, em enganosa liberdade do livre-querer, sob outra perspectiva ganha em relevo, ao adquirir nova identidade como ser coletivo, imbricado com os demais homens em processos cooperativos e cívicos. Como bem menciona Rousseau, o que se perde em autenticidade e expressão espontânea no estágio natural adquire-se compensativamente ao gestar-se sua segunda natureza, a de cidadão:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem.

A teoria política em Rousseau busca enaltecer a noção de dever e responsabilidade como corolário do ideal de justiça política, onde a participação contínua dos homens nos processos deliberativos faz-se imprescindível na construção de vínculos identitários entre Estado e povo. Daí a crítica que endereçará à visão tradicional de representação clássica, calcada em uma relação abstrata entre governantes e governados, propugnando por uma nova pedagogia política, onde o dever imperativo dos representantes deve sofrer uma constante fiscalização e controle por parte do povo, e que termina por funcionar como uma crítica aos padrões excessivamente burocráticos da representação contida no Estado Absolutista e em alguma medida preservada pelo Estado de Direito Liberal, ao manter a estrutura centralizadora do poder corporificado na nação.

Rousseau compreendeu que a essência do poder democrático não poderia residir fora-de-si, alienado em sua projeção exterior para o núcleo burocrático do Estado, mas sim, ao contrário, na apreensão do Estado como resultado, expressão e instrumento da sociedade e de sua ação direta na constituição do político. O que infelizmente Rousseau não conseguiu flagrar, devido a sua preocupação em escoimar do âmbito de sua reflexão toda e qualquer forma de particularismo, foi a maneira de superar os limites dos condicionamentos de interesses estabelecidos no Estado Capitalista no sentido de concretizar o fundamento radical da sua concepção de democracia.

3. MARX E A RETOTALIZAÇÃO DO REAL: DEMOCRACIA SOCIALISTA E A SUBJETIVAÇÃO COLETIVA DA POLÍTICA.

Marx é sem dúvida o autor que melhor traduziu a radicalidade contida na modernidade, ao ponto de superá-la, dada a antinomia irresolvida entre suas possibilidades emancipatórias inauditas e suas frustradas realizações. Na verdade, Marx apreendeu bem as dificuldades insuperáveis contidas no projeto moderno, delineado pela burguesia liberal. O “Manifesto Comunista” nos revela a dubiedade entre expansão das forças produtivas, liberação das energias criativas, unificação da cultura humana e o sentido excludente da apropriação das riquezas, bem como, do acirramento dos conflitos sociais entre burguesia e proletariado.

Para Marx, a democracia nunca poderia ser abordada por um viés abstrato, a partir do agitar de fórmulas vagas, jurídicas, mas sim com fulcro no exame metódico da realidade total da figuração das forças econômicas e de suas relações recíprocas com o conjunto da vida social. Não porque, como o acoimam os liberais que lhe são mais refratários, refute a autonomia dos processos políticos e jurídicos e a particular influência que são capazes de produzir sobre a instituição do Real. Marx não só sabia como predicava a singularidade das instâncias sociais e de como suas mediações historicamente situadas, como requisito ineliminável de uma adequada compreensão do mundo. A crítica por ele feita ao capitalismo devia-se exatamente a isso: a ausência nesse modo de produção do reconhecimento da autonomia de outras esferas de existência humana, além da econômica. O *homo economicus* e seu unilateralismo economicista é o maior causador do estreitamento problemático de alguns cientistas sociais que teimam em

circunscrever a política, o direito e acultura a mero reflexo da liberdade sem peias do mercado e de seus agentes.

Marx, assim como Rousseau, Spinoza e Hegel, refutam o conceito de liberdade do *homo economicus* que cinge o indivíduo nas estreitas malhas da sobrevivência mercantil, convertendo tudo em objeto de consumo, ou de permuta entre equivalentes mediados pelos grandes demiurgos da sociabilidade moderna, o dinheiro e seu equivalente no espaço abstrato da representação da política, o Estado. Talvez, por isso, todos os pensadores acima mencionados convergem no propósito de refazer as pontes com o passado helênico, repondo na ordem do dia um novo velho conceito de liberdade política, pois somente com a redescoberta do homem como “nó de relações sociais”, como produzido da ambiência renascentista da retotalização ético-política do humano, poder-se-ia atualizar a liberdade, repotenciando o indivíduo, tornado inane pela selvageria instigadora do pânico da lei do mais forte da economia de mercado, apostando na unidade virtuosa dos processos de socialização radical do poder.

Não por acaso Marx definiu a democracia como o “segredo de todas as constituições”, compreendendo estas como algo que transcende o significado exclusivamente normativo, pois só na democracia o povo em sua multiplicidade individual encontra plena expressão e unidade real, interna, forjada de fundos processos intersubjetivos de cooperação e apropriação das riquezas produzida. Para Marx, inclusive, a intersubjetividade não se resumia ao campo da ação comunicativa, nem muito menos a política mediada pela inteligência especializada da burocracia estatal, mas se abria às férteis dimensões de reconhecimento propiciadas pelo trabalho como categoria ontológica capaz de estabelecer uma rede de conexões de sentido entre os homens, incluindo aí as comunicativas.

Portanto, para Marx a fundação da verdadeira, da nova democracia, não podia se prostrar aos limites da política liberal e de suas formas de representação, onde o social é colocado como elemento estranho, exterior da identidade abstrata do homem. A crítica da sociabilidade burguesa, da centralização da vida social em torno da valorização do Capital e da lei do valor, impactam fortemente sobre a democracia, descarnando-a, dessubstanciando-la, na medida em que a transforma em expressão normativo-abstrata da política. A política, por sua vez, tem como função precípua, segundo os cânones do Estado de Direito Liberal, o de impedir o

questionamento das estruturas dadas, instituídas, da propriedade e da representação nominalista do povo como conjunto de proprietários isolados, autarquizados, fechados-sobre-si- mesmos.

Thamy Progebinshi em seu livro “A condição do político em Marx”, detém-se sobre a concepção do político em Marx, reconhecendo-lhe seu papel na releitura do político em contraponto à política dos liberais, pois enquanto o primeiro aponta para a crença na força da autonomia social, dos processos instituintes do poder popular, calcados nas soluções e arranjos comunitários; o segundo significado já vincula-se a uma leitura restritiva em que a política submete-se às engenhosas e místicas construções substitucionistas, entranhadas na representação liberal, que nem sequer Rousseau conseguiu livrar-se completamente.

De acordo com Marx, o que foi secundado por Progebinshi, Estado e Democracia são termos antinômicos, imiscíveis, haja vista os seus conteúdos confrangedores e expansivos, respectivamente, dos processos autônomos, repotencializantes da energia social do povo. A democracia nasce das aspirações populares por autonomia, das lutas cruentas contra a propriedade privada; o Estado, das imposições particularistas dos interesses das classes dominantes que as temiam pavorosamente.

As concessões liberais aceitando o sufrágio universal, os partidos e a liberdade associativa deu-se exatamente por causa do medo ao povo, mormente, da autoconfiança por ele adquirida em suas próprias forças e da ascese de uma original politicidade de um novo princípio jurígeno oriundos daquelas lutas que poderiam gerar também fundamentos de poder e de ação social. De fato, Marx nega as antinomias liberais entre indivíduo e coletivo, entre Constituição e materialidade social, entre o político e o social e tantas outras falsas polaridades presumidamente excludentes.

A verdadeira liberdade é aquela onde o social, o político e o jurídico se irmanam como expressão autenticamente criadora da totalidade social dos homens mediante a intersubjetividade de suas individualidades associadas. Isso é a base, o fundamento ético, político, jurídico e cultural da nova democracia, da nova e velha democracia já urdida pelos gregos e não consumada em todas as suas possibilidades, em razão das limitações históricas e materiais de sua realidade de então.

A democracia para Marx precisa ultrapassar os rincões das mediações substitucionistas e dos deus da falsa religião de mercado, responsáveis pela abdicação voluntariosa da autonomia

individual e social dos homens. Uma nova democracia pressupõe ainda um novo homem, efetivamente objetivado e reconhecido nos seus atributos de singularidade e universalidade, sem perder de vista também uma reconciliação - para além do produtivismo e de sua razão instrumental – com a natureza.

Enfim, uma democracia que seja capaz de transformar o impossível em possível, o aparentemente irreal do real enquanto real não efetivado, em realidade posta, tangível, desalienadora do homem, pois retotalizadora do sentido de sua vida, atualmente entregue a fúria desordenada da fragmentação mercantil, dos desejos individualista sem seu afã reificado por objetos. Uma democracia socialista porque somente com a assimilação do social no político e do político no social, acabaremos com as bases classistas da organização histórica dos homens, suprassumindo o Estado e suas estruturas administrativas e burocráticas no movimento do povo organizado e instituinte e reinstituinte da realidade.

4 CONCLUSÃO

O trabalho buscou refletir sobre os reptos lançados à democracia na contemporaneidade, especialmente sobre as dificuldades ou mesmo inviabilidades advindas do seu paradigma liberal-representativo, preso ao vazo sempiterno do individualismo possessivo, da apologética do mercado e do direito como expressão de uma burocracia esclarecida, dotada de razões “complexas” weberianas.

A cosmovisão liberal ficou reduzida a sua versão economicista nos tempos correntes, o que acentuou dramaticamente a sua falta de perspectivas críticas e o baixo horizonte de suas expectativas. Afinal, vivemos uma era de “privatizações selvagens”, onde se avança até sobre a mercantilização do DNA, da esfera mais íntima do sujeito, esgravatando-lhe tudo, inclusive, o terreno do discurso do “sagrado”. Agora a realidade é dinheiro, é espetáculo, é espasmódico medo, insegurança, imprevisibilidade, pois o normativo cede espaço ao decisionismo dos que mandam, dos “Donos do Mundo”, daqueles que veem as pessoas exclusivamente como figurações da mercadoria. Sobra mundo virtual e falta gente, exaltam-se formas e fórmulas em detrimento dos conteúdos, sejam eles estéticos, sociais, culturais, políticos e jurídicos.

A detença em autores distintos, separados por décadas e desafios peculiares, não foi mero acaso, mas resultado de uma reflexão ordinária, sistemática sobre a necessidade de se repensar a democracia, fugindo das tentações retóricas abstrusas, da sensaboria de autores que não observam mais o mundo, porque alguém já o fez por eles. Precisamos mais do nunca de radicalidade teórica, ou parafraseando Zizëk, que, por sua vez, parafraseou o velho Marx, já não basta transformar o mundo, mas pensar o mundo, dimensionando suas contradições e reatualizando os compromissos libertários daqueles que os tem.

Rousseau e Marx tinham em comum em meio a tantas diferenças, a preocupação com o comum, com a produção compartilhada do real, pois compreendiam que o homem até para se individualizar, precisa fazê-lo em sociedade. Sabiam também que a revisitação à tradição era indispensável, já que o humano é perene e a infância feliz, como significou a Grécia para a história da humanidade - segundo palavras conhecidas de Marx - nos trazem possibilidades de respostas inauditas a nossa crise existencial, desde que sejam devidamente resignificados à luz dos novos tempos.

A “nova democracia”, termo cunhado aqui, refere-se a estas potencialidades represadas do humano, de suas criações a serviço do progresso material, mas ainda pouco trabalhadas no reapossamento do homem, na consumação de sua autonomia, de sua individualidade re-totalizada por meio dos vários vincos, liames articulados com seus iguais. Reapossamento do humano que prescinde do Estado, do mercado e da lógica alienada que os preside e os justifica, sempre apelando para a imperfectibilidade de nossa condição, dos desejos mesquinhos que se aninham em nossa alma, nos resquícios primatas de nossa identidade selvagem. Argumentos antropológicos que se enunciam como destinos inexoráveis, lindes intransponíveis, homem que tende – ao contrário do predicado por Nietzsche – ao sub-homem, pois preferem se ancorar no passado do que no Princípio Esperança brandido por Ernest Bloch com sua abertura utopia do futuro.

A “nova democracia” requer um ângulo crítico, re-significador das coisas, das pessoas, da emergência de uma humanidade liberta de fetiches, de crenças na exterioridade de entidades dotadas de uma suprema racionalidade, despida de paixões, de sentimentos. A razão só funciona com a paixão, como diria Gramsci, assim como o poder só é necessário quando é produto da comunidade auto-organizada, presa ao chão de suas experiências, varada pela utopia da coexistência fértil que nutre e alimenta de horizontes a individualidade única, conformando uma

totalidade social, paradoxalmente universal porque resultado dessas “múltiplas determinações do real”.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1988.

COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo. **Lo Stato di diritto**. Milano: Feltrinelli, 2002.

LENINE, Vladimir Ilich. **O Estado e a revolução**. In: Obras Completas. Vol. 2. Lisboa-Moscovo: Editorial “Avante”; Edições Progresso, 1978.

LOSURDO, Domenico. **Democracia ou bonapartismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

LÖWY, Michael. **Método dialético e teoria política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MÉSZAROS, István. **A teoria da alienação**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PROGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político**: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ZIZEK, Slavoj. **Robespierre**: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

ZOLO, Danilo. **Il Principato Democratico**. Milano: Feltrinelli, 1996.