

O que é Poder Político?*

ANTONIO OZAÍ DA SILVA**



* Publicado em: CAMPOS, Manuel Fontaine; SILVA, Antonio Ozaí da; SILVA, Márcia da. **O que é Poder Político**. Lisboa: Escolar Editora, 2016, (144 págs.). [Cadernos de Ciências Sociais]. O objetivo é ampliar as possibilidades de acesso e leitura. Agradeço ao professor Carlos Serra e à editora por autorizar a publicação.



** **ANTONIO OZAÍ DA SILVA** é professor associado do Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá; Mestre em Ciência Política (PUC-SP); Doutor em Educação (USP); Pós-graduado em História das Religiões (DHI-UEM).

Introdução

O poder é um dos temas mais controversos nas Ciências Humanas. De fato, em suas várias faces, o poder extrapola o âmbito da política e confunde-se com as múltiplas manifestações que assume na esfera social e privada. Há uma pluralidade de interpretações sobre o poder em geral e o poder político em sua especificidade. Indagar sobre o poder político exige que consideremos a política enquanto práxis humana. Portanto, os conceitos de política, poder político e Estado encontram-se estreitamente ligados. Pensar o poder é, simultaneamente, pensar a política.

Nesta perspectiva, primeiro analisaremos o poder em sua diversidade, isto é, as várias formas de poder que se manifestam nas relações sociais. Depois, nos deteremos na reflexão sobre a política e o poder político: as tipologias clássicas e modernas formuladas por Norberto Bobbio, a concepção de poder em Hannah Arendt e Michel Foucault. Concluiremos com algumas considerações.

O que é poder?

Política é a atividade humana estreitamente vinculada ao poder. Mas, toda ação humana tem caráter político? Amar, por exemplo, é um ato político? Segundo Aristóteles, o ser humano é por natureza um “animal social”. “O *zoon politikon* grego – homem como “animal político” – era a imagem de um ser iminentemente social, que só pode viver em grupo, comunicando-se, dialogando e estabelecendo relações significativas e se organizando” (NOGUEIRA: 2008, p. 48). Este caráter social e político não é acidental, mas sim determinado por sua vinculação intrínseca com a *polis*, a cidade: “Aquele que, por sua natureza e

não por obra do acaso, existisse sem nenhum pátria seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem, segundo Homero: *Um ser sem lar, sem família e sem leis*”, afirma Aristóteles (2002, p.4-5).

Derivado do grego *politikós* (de *polis*), política se refere à cidade (urbano, cidadão, civil, público, sociável e social); é a ciência de governar as coisas da cidade (uma associação de homens livres); diz respeito ao exercício da soberania num determinado território (a cidade, Estado); ao ato de legislar e à gerência dos recursos comuns. “Pertence à esfera da política ações como conquistar, manter, defender, ampliar, reforçar, abater, derrubar o poder estatal etc.” (BOBBIO: 1998, p. 954).

Tradicionalmente, o poder tem sido definido como “consistente nos meios adequados à obtenção de qualquer vantagem” (Hobbes) ou, analogamente, como “conjunto dos meios que permitem alcançar os efeitos desejados” (Russell)” (*apud* ibidem). O poder, portanto, se refere aos *meios* necessários para se alcançar *fins* almejados; ele se expressa na relação com a natureza – domínio do homem sobre esta – e nas relações que envolvem o gênero humano.

Neste sentido, o poder ultrapassa a esfera da política – a menos que aceitemos o pressuposto de que “tudo é política”. Mas, se concordarmos com o argumento de que a política abrange todas as esferas da vida humana, descartamos a especificidade da política e, conseqüentemente, do poder político. As relações e ações humanas incluem esferas diferenciadas e aspectos biológicos, psicológicos, culturais, econômicos, religiosos, sociais, etc. Ainda que permeados e influenciados pela política, não se reduzem a esta.

Em termos hobbesianos, há a esfera do Estado (*Potestas*), poder político por excelência; o *lócus* das relações naturais, da atividade econômica dos indivíduos: (*Libertas*); e a *Religio* (atividade espiritual, religião). Historicamente, outra forma de conceber as diversas esferas da atividade humana consiste na tríade sociedade civil e Estado: à primeira corresponde às relações no âmbito privado, às relações econômicas, a religião; a segunda, a sociedade política. A existência de diferentes *lócus* nos quais se desenrola a vida humana em seu cotidiano é antiga. A antiguidade clássica grega, o espaço da vida doméstica cotidiana é o *Oikos* (casa), no qual o homem é senhor (*despotes*) da família e dos escravos; no espaço público, ele é livre, cidadão. Assim, os gregos estabelecem a distinção entre a esfera privada e a pública, entre o poder “despótico” e o poder política: “Um só existe para os escravos; o outro existe para as pessoas que a natureza honrou com a liberdade. O governo doméstico é uma espécie de monarquia: toda a casa se governa por uma só pessoa; o governo civil, pelo contrário, pertence a todos os que são livres e iguais”, explica Aristóteles (2002, p. 17). A diferenciação entre o espaço público e o espaço privado faz dos atenienses, os inventores da política.

Há uma autonomia relativa entre as diversas esferas da ação humana. A pretensão de politizar todas as manifestações da vida humana é uma tentação totalitária. Embora as relações de poder permeiem as esferas da vida social, mesmo nos espaços da vida privada, nem tudo é política. Como escreve Bobbio (1986, p. 77):

“A incapacidade de distinguir uma esfera da outra, a concentração de todas as energias em apenas uma das esferas é própria do fanático (e somente em casos raros, do gênio).

Ao contrário disto, a vida das pessoas comuns desenvolve-se, na maior parte dos casos, em espaços diversos, que estão fora do espaço ocupado pela política e que a política consegue tocar mas jamais recobrir plenamente, e quando os recobre é porque o indivíduo tornou-se a engrenagem de uma máquina da qual não se sabe bem quem é o condutor nem para onde a está conduzindo.”

Com efeito, relações de poder estão presentes em todas as esferas da sociedade, mas nem todo poder caracteriza-se enquanto poder político. Tomemos como exemplo as relações de gênero. Os valores, comportamentos e práticas cotidianas tipicamente machistas expressam relações de poder que pressupõe a submissão da mulher ao homem. A política pode influenciar esta relação, seja no sentido de afirmar a igualdade de gênero e, assim, empoderar as mulheres para combater e resistir à violência da dominação masculina; ou, na direção do fortalecimento do patriarcado e do poder masculino. A política não faz tudo. Nem sempre as leis, ou mesmo mudanças de regimes e sistema políticos, são capazes de anular o machismo. Mas podem propiciar condições mais favoráveis para a resistência e a autoafirmação feminina. Quando lutam por seus direitos, as mulheres escancaram as relações de poder que privilegiam o masculino e afirmam seu contra-poder.

De qualquer forma, a persistência do patriarcalismo e da dominação masculina demonstra que a questão não se restringe ao âmbito político (ainda que seja politizada, influencia e é influenciada pela política), mas inclui outros aspectos: econômicos, culturais, religiosos, biológicos, etc. As revoluções socialistas no século XX desmitificam as ilusões dos que reduzem

tudo à fórmula da “luta de classes”, como se o fim da propriedade privada e a socialização dos meios de produção fosse suficiente para superar as contradições arraigadas na práxis humana cotidiana.¹ Por outro lado, isto não significa que a questão de gênero esteja plenamente desvinculada das relações de classe: as várias facetas ideológicas do feminismo comprovam-no.

Relações de poder tendem a ser naturalizadas. Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) fundamenta sua argumentação nas “leis da natureza”. Assim, uns nascem para obedecer e outros para comandar; uns para trabalhar e outros para governar; uns para senhores e outros para escravos. “Pertence ao desígnio da natureza”, afirma Aristóteles (2002, p. 2), “que comande quem pode, por sua inteligência, tudo prover e, pelo contrário, que obedeça quem não possa contribuir para a prosperidade comum a não ser pelo trabalho de seu corpo. Essa partilha é salutar para o senhor e para o escravo.”

O escravo é propriedade do senhor. Ele não se pertence, e, portanto, não pode ser outra coisa senão escravo por natureza. E a mulher? Sua condição, diz o estagirita, difere do escravo. Mas, como este, ela deve se submeter ao senhor. “Em todas as espécies, o macho é evidentemente superior à fêmea: a espécie humana não é exceção”, sentencia (Ibidem, p. 13). Escravos e mulheres são considerados inferiores e devem ser submissos. Segundo Aristóteles, é a lei da natureza: “há homens feitos para a liberdade e outros para a servidão, os quais, tanto por justiça quanto por interesse, convém que sirvam” (Ibidem, p. 15).

¹ Sobre a “difícil relação entre vida cotidiana e belos ideais” sugiro a leitura de “*Mulher, Estado e Revolução*”, (GOLDMAN: 2014).

O macho livre é senhor dos escravos e da sua família. No âmbito doméstico deve reinar como um senhor absoluto. Sua condição de homem livre é o atributo para o exercício da cidadania, da participação no governo civil; cidadão na *polis*, déspota no governo doméstico. Ele comanda. A virtude da mulher consiste “em vencer a dificuldade de obedecer” e a do escravo em “bem fazer o seu serviço” (Ibidem, p.36).

A família natural é parte do Estado, o qual tem a responsabilidade de educar as crianças e mulheres. A felicidade do Estado depende dessa educação, isto é, de cuidar para que elas sejam virtuosas – no sentido da virtude esperada da mulher. As crianças devem ser educadas enquanto futuros cidadãos, partícipes do governo dos negócios públicos, e senhores de suas mulheres e escravos. Para bem cumprir sua finalidade, o Estado também deve cuidar da eugenia: o corpo, os casamentos, nascimentos, etc. A saúde do Estado depende da saúde e perfeição dos corpos dos seus cidadãos. O legislador deve preocupar-se com o controle dos corpos.

Para Aristóteles, o legislador “deve imprimir profundamente no espírito de seu povo que o que é muito bom para cada um em particular também o é para o Estado” (Ibidem, p. 67). Ele deve “cuidar antes de tudo da boa conformação do corpo dos súditos que deverá criar, cabe-lhe por bem regular os casamentos, determinando a idade e a compleição dos que julgar admissíveis na sociedade conjugal” (Ibidem, p. 70). Aristóteles proporá várias medidas, desde a melhor idade para o casamento (homens e mulheres), a época propícia para o sexo, os cuidados com a gravidez e o parto, limite de filhos e a defesa do aborto, etc.

Embora Aristóteles faça referência ao legislador e, portanto, ao poder político, sua argumentação tem como foco aspectos exteriores à vida política da *polis*: a vida privada, no *lócus* da economia doméstica e da família. Em pleno século XXI, argumentos como este persistem e ainda são utilizados na tentativa de legitimar o poder masculino e a pretensa superioridade de um grupo humano sobre outro. A naturalização das relações sociais é reforçada com interpretações religiosas. O mesmo se dá em relação à questão racial. O racismo também expressa relações de poder entre o economicamente dominante e o dominado, entre o pretensamente superior e o que é considerado inferior. O racismo fundamenta o domínio econômico e político. Desde os tempos imemoriais, a exemplo de Aristóteles, procuram-se pretensas justificativas para a dominação racial.

Como ocorreu historicamente no que diz respeito à dominação de gênero, a política do Estado pode legitimar e fortalecer a dominação econômica fundada na escravidão – inclusive fornecendo-lhe o *status* da legalidade. Mas a exploração racial não se sustenta apenas pela força do poder político, ela encontra-se arraigada na sociedade, nos hábitos e costumes. O fim da escravidão, portanto, não significou a superação do racismo. A dominação econômica metamorfoseia-se em outras formas e nutre o preconceito. Novamente, atende a objetivos econômicos. A política também pode atuar no sentido de combater o racismo – por exemplo, com a afirmação da cidadania, a extensão do voto universal, a adoção de leis anti-racistas, etc. Contudo, ainda que dificulte manifestações de cunho racista – criminalizando-as – não tem o poder de anular o pensamento e as práticas racistas. O racismo sobrevive, manifesto

ou disfarçado. E, sobretudo, expressa relações de poder externas ao âmbito estatal.

Em outras palavras, o poder se manifesta nas relações sociais, na chamada sociedade civil e na esfera privada: “Mesmo o mais inocente jogo amoroso não dispensa uma disputa por sua condução ou um empenho dos amantes para fazer sua vontade ou para impedir o outro de prevalecer” (NOGUEIRA: 2008, p. 17). Há o poder paterno, o poder religioso, o poder ideológico, o poder econômico, poder burocrático, etc. No cotidiano encontramos várias manifestações de poder, inclusive a relação pedagógica. São os micro-poderes analisados por Foucault (mesmo a organização espacial, a arquitetura, expressam relações de poder).

A palavra *política* é polissêmica. A distinção entre poder político e as múltiplas formas de poder presentes nas relações sociais não significa negligenciar a política. Por outro lado, também é necessário diferenciar a política institucional – no sentido restrito, *lócus* privilegiado do poder político – e a política no sentido abrangente. Dessa forma, temos a política e as políticas. A política está presente no cotidiano humano: nas escolas e universidade, nas organizações de classes (sindicatos e associações), no futebol, nas relações afetivas, no espaço familiar e doméstico, nos movimentos sociais, etc. Ou seja, em todos os espaços em que se estabeleçam relações de poder. Temos, portanto, uma política estudantil, política, sindical, política empresarial, política da Igreja, etc. As “políticas” relacionam-se com a política institucional, influenciando e sendo influenciada por esta. Contudo, não se limitam à institucionalidade estatal.

Na política institucional, a prática política é identificada com o Estado, suas instituições jurídicas e representativas, o aparato de repressão, os partidos, as eleições, o voto e os políticos (o governante, o deputado, o vereador, o candidato, o militante político, etc.). A noção de política institucional implica na restrição aos múltiplos significados da política. Reduzida a esses limites, “a” política, no singular, dissocia o cidadão do ser político e da própria instituição. Nesse sentido, a política enquadra-se no rol das atividades que aparentemente situam-se acima e fora do controle dos cidadãos comuns, cabendo-lhes determinadamente um papel passivo. A atuação política, seja nos partidos, governos, etc., restringe-se àqueles que se ocupam da política – política institucionalizada. Opera-se outra inversão que se reflete no preconceito em relação à política (concebida pejorativamente) e na sua desmoralização e descrédito. Reduzida ao aspecto institucional, a política torna-se um dever a cumprir e assume caráter alienante, como se não dissesse respeito ao cidadão comum alheio aos aparatos partidários e aos jogos do poder. Dessa forma, a política aparenta-nos como fora de nós, restrito aos que governam, aos especialistas “profissionais da política”. O resultado é a alienação da política, ou seja, nos tornamos inconscientes de que os objetos e as relações sociais são produzidas por nós mesmos e que, ao produzi-las, produzimos a nós mesmos.

Assim, para além da política no singular, há uma pluralidade de políticas fora da esfera institucional que procuram traduzir os anseios e interesses sociais, romper os limites impostos pela institucionalidade do Estado, buscando desenvolver uma atuação fora deste espaço. Essa noção não institucional procura recuperar o significado amplo

da política (a qual foi historicamente enquadrada e delimitada). Trata-se de valorizar a política enfatizando o caráter de participação direta. Assim, o indivíduo deixa de ser passivo e passa a atuar, reconquistando o *status* de ser político. Essa distinção foi construída historicamente: onipresença do Estado, politização geral da sociedade (que se vê na incumbência de posicionar-se frente ao poder do Estado). Como escreve Maar (1994, p. 12): “Interessa perceber que, apesar de haver um significado predominante, que se impõe em determinadas situações, e que aparece como sendo “a” política, o que existe são políticas”. O foco desloca-se do âmbito estatal para o social; o poder político é tensionado pelas várias formas de poder inerentes às relações na sociedade.

Tipologia clássica sobre o poder

Há várias formas de poder, o poder político é uma delas. Numa tipologia clássica sobre o poder, que nos remete à filosofia aristotélica, temos: o *poder paterno*, o *poder despótico* e o *poder político*. Quais os critérios de distinção? Para Aristóteles, o critério é o interesse daquele em benefício de quem se exerce o poder. Assim, o poder paterno é exercido pelo interesse dos filhos; o poder despótico, em benefício do senhor; e o poder político tem como base o interesse do governante e do governado – isto, nas formas corretas de governo; nas formas degeneradas, o poder político exerce-se em benefício do governante.

Para compreendermos esta concepção de poder político, precisamos nos remontar à Grécia antiga, mais especificamente Atenas. Nesta, a atividade política cimenta a vida social. Na *polis ateniense* o cidadão é o homem livre que participa do governo da

cidade; o espaço da política é o espaço público, a relação é horizontal:

“Como se vivia em Atenas na época de Péricles? Quais eram as atribuições do Conselho, da Assembleia, dos militares? Quem comandava e quem obedecia? Não é fácil, para nós modernos, entender aquele tipo de sociedade em que, de certa forma, o sistema democrático havia sido levado às extremas consequências. Basicamente o povo tinha o controle direto sobre tudo o que tinha a ver com a vida da cidade, cabendo-lhes as escolhas de tipo econômico, político, diplomático e militar. Parece-nos quase inimaginável um Estado sem governo, sem um chefe de governo, tampouco sem magistratura, e no qual os representantes do povo não são eleitos e sim escolhidos por sorteio. Mas, na realidade, a situação dos atenienses era exatamente essa” (MANFREDI: 2010, p. 159).

Não há separação entre a comunidade dos cidadãos livres, esfera coletiva, e os indivíduos: a atividade política se harmoniza com a vida individual, e o indivíduo livre se realiza na coletividade. O agir político diz respeito tanto ao governante quanto ao governado:

“O órgão soberano era a assembleia do povo, que se reunia ao ar livre no morro de Pnice, perto da Acrópole. No caso de haver um desastre ou uma calamidade, ou de chegar a notícia de uma derrota militar, não havia governo para se apropriar da informação e decidir, depois das devidas confabulações, o que contar e o que não contar ao povo, como hoje acontece até nas democracias mais avançadas. Os arautos convocavam uma reunião urgente e os mensageiros falavam diante do povo que, de imediato, começava a discutir o assunto. Havia, é claro,

uns monitores para regulamentar o debate, mas nada mais do que isso. A atividade política e de governo, como nós poderíamos defini-la hoje em dia, consistia em convencer os cidadãos a votar esta ou aquela moção: e justamente aí aparecia o carisma dos líderes, como Efiltes ou Péricles ou como, antes deles, Aristides, Temístocles e Címon” (Ibidem).

Os líderes da democracia ateniense não eram indivíduos separados e acima dos demais: o *status* de cidadão, isto é, de membro da *polis*, era compartilhado numa comunidade de iguais. De certa forma, precisavam se legitimar constantemente diante dos seus pares. Os líderes eram homens com habilidade oratória, ciosos quanto à postura, impostação de voz e aparência exterior (corte do cabelo, roupas, etc.):

“Em outras palavras, os líderes tinham praticamente de ganhar com continuidade a confiança das pessoas, dia após dia, convencendo a assembleia da bondade e da oportunidade de uma determinada decisão ou providência. O Conselho dos Quinhentos deliberava, mas as suas resoluções tinham mesmo assim de passar pelo crivo da Assembleia, que podia aceitá-las, mas também descartá-las se as considerasse inaceitáveis, ou devolvê-las ao proponente para que fossem modificadas. Qualquer cidadão também podia se levantar e apresentar a sua proposta individual, mas devia medir com cuidado as palavras, porque, se por acaso a sua proposta fosse considerada uma bobagem ou apenas perda de tempo, ele podia ser multado até com bastante rigor. Isso devia pelo menos evitar que o trabalho da Assembleia ficasse atolado num mar de propostas estapafúrdias apresentadas por pessoas despreparadas e de algum modo desavisadas. Quando uma

decisão era aprovada pela maioria, o secretário redigia o decreto que começava sempre com a fórmula: “A Cidade e o Povo acharam justo que...” (Ibidem, p. 160).

Na *polis* ateniense,

“O Estado estava presente na vida cotidiana por meio de inspetores, sempre escolhidos por sorteio, que controlavam pesos e medidas, o teor das ligas das moedas, a qualidade do pão e dos alimentos. Esses inspetores também tinham autoridade sobre serviços públicos, tais como a limpeza urbana, a localização dos depósitos de lixo, o respeito por parte dos construtores das áreas de interesse comum e das ruas, que não podiam ser invadidas nem mesmo por uma sacada. O Estado tinha escravos que usava no trabalho de limpeza urbana, assim como na remoção de cadáveres em caso de morte de indigentes sem teto – que certamente não devia faltar na cidade – ou durante as epidemias.

Também cabia ao povo administrar a justiça: segundo a reforma de Efialtes, a cada ano eram sorteadas seis mil pessoas (seiscentas para cada tribo) que iriam se revezar nas mesas dos tribunais populares. Os requisitos para participar do sorteio eram ter pelo menos trinta anos de idade, ser cidadão de Atenas e não ter dívidas com o Estado” (Ibidem, p. 161).

O perigo inerente à democracia, naquele tempo como hoje, é a sua degeneração em demagogia, ou seja, “a possibilidade de alguns indivíduos particularmente desabusados inflamarem os ânimos com argumentos racionais ou parcialmente tendenciosos, levando a assembleia a aprovar decisões arriscadas ou prejudiciais para o bem público” (Ibidem, p. 160-161). O demagogo é o orador capaz de conduzir o povo. No início, a palavra não tinha significado

pejorativo. Mas, a partir de Aristóteles, o termo adquire conotação negativa vinculada à ação política de indivíduos que,

“explorando particulares situações histórico-políticas, dirigindo-as para os próprios fins, incita e guia as massas populares, subjugando-as graças a particulares capacidades oratórias e psicológicas, frequentemente instintivas, que lhe permitem interpretar os humores e as exigências mais imediatas, juntando a essas qualidades dotes carismáticos incomuns. (...) Na história das doutrinas políticas se faz necessário remontar a Aristóteles, que primeiro individualizou e definiu a Demagogia indicando-a como aquela prática corrupta ou degenerada (...), pela qual se chega a instituir um governo despótico das classes inferiores ou de muitos que governam em nome da multidão (*Política*, IV, 5, 1292a). (...) Aristóteles define, portanto, o demagogo como um “adulador do povo” (*Política*, V, 11, 1313b)” (ZUCCHINI, 1992, p. 318).

Os gregos antigos tinham ciência dos riscos de a democracia degenerar em tirania. Clístenes, “o autor dos primeiros preceitos democráticos na história da humanidade” (MANFREDI: 2010, p.79), ao tornar-se Arconte, após os atenienses, com a ajuda de Esparta, rebelarem-se contra a tirania de Hípias, institui reformas que visavam fortalecer a democracia e evitar o retorno de regime tirânicos:

“A reforma de Clístenes tornou irreversível o processo democrático, e a verdadeira tirania nunca mais voltou a aparecer em Atenas. Para evitar que isso acontecesse os atenienses adotaram uma medida radical e, de certa forma, profundamente injusta: o ostracismo, ele também atribuído à

obra constituinte de Clístenes. Quando um cidadão se tornava poderoso de mais, ou a sua liderança podia de alguma forma ameaçar a democracia, a Assembleia dos cidadãos tinha o poder de votar uma moção para que ele fosse desterrado. (...) Foi assim que muitas vezes Atenas acabou perdendo os seus melhores cidadãos, sem contar que nos momentos mais demagógicos o ostracismo tornou-se para alguns uma maneira muito cômoda de livrar-se dos adversários políticos” (Ibidem, p. 84).

Nenhum regime político está isento de limitações. A democracia ateniense está circunscrita nos limites de uma sociedade expansionista (imperialista) e escravocrata; não inclui as mulheres nem os escravos – ou seja, parcela imensa da população não tem o *status* de cidadania, não é livre. Por outro lado, com o desenvolvimento da democracia ateniense, o domínio da palavra tornou-se fundamental. Persuadir exige técnicas de convencimento, carisma e a arte da retórica. Os jovens que almejavam seguir a carreira política encontraram especialistas dispostos a ensiná-los: os sofistas. Como aponta Manfredi (ibidem, p. 167):

“desenvolveu-se todo um conjunto de ideias que, arraigando-se nas pessoas de forma a favorecer não somente a exploração da alma humana como também uma especialização da inteligência em sentido racionalista, acabou tendo implicações até na vida prática. Os intelectuais que defendiam esse novo tipo de cultura eram chamados de sofistas, literalmente “grandes sábios” e ofereciam o seu saber na forma de lições pagas. Dedicavam-se particularmente a ensinar retórica aos jovens que tencionavam seguir a carreira política e os seus ganhos eram tão vultuosos que muitos os

consideravam um verdadeiro escândalo. (...) De modo geral, podemos dizer que eles proporcionavam aos jovens os meios para alcançarem o sucesso, independentemente das convicções éticas e da fidelidade às instituições.”

As palavras acima apontam limitações da democracia ateniense em determinado estágio do seu desenvolvimento. A atividade dos sofistas correspondia às necessidades impostas pelo crescimento econômico e expansionista. Entretanto, os ensinamentos sofistas, desvinculados da moral,

“tornava-os malvistas pelas classes mais conservadoras, ciosas das tradições e dos valores da *paidéia*, isto é, da educação transmitida pelos antepassados, que tinha os seus alicerces no respeito pelos deuses, pelos rituais e pelos valores patrióticos. A palavra “sofisma” tornou-se sinônimo de raciocínio capcioso, impecável e até mesmo genial do ponto de vista lógico, mas fundamentalmente absurdo no que dizia respeito à substância. Os sofistas tornaram-se o símbolo de uma tendência, já bastante visível na sociedade ateniense, que só visava a sucesso, a dinheiro, a prazer e à carreira, deixando ao mesmo tempo embotados os valores dos ideais e da moral” (Ibidem, p. 167-168).

Neste estágio da democracia ateniense, o “arrivismo, cinismo, busca do sucesso a qualquer custo” (Ibidem, p. 174), tornaram-se cada vez mais presentes. Não obstante, os atenienses estabelecem um paradigma que permanece atual.

Tipologia moderna das formas de poder

A tipologia moderna de poder formulada por Norberto Bobbio tem como critério os meios de que se serve o sujeito em posição de poder para determinar as ações e comportamentos dos demais. Nesta classificação do poder, temos: 1) o poder econômico; 2) o poder ideológico; e, 3) o poder político. Eis como Bobbio (2009, p. 955) define o poder econômico:

“O primeiro é o que se vale da posse de certos bens, necessários ou considerados como tais, numa situação de escassez, para induzir aqueles que não os possuem a manter um certo comportamento, consistente sobretudo na realização de um certo tipo de trabalho. Na posse dos meios de produção reside uma enorme fonte de poder para aqueles que os têm em relação àqueles que os não têm: o poder do chefe de uma empresa deriva da possibilidade que a posse ou disponibilidade dos meios de produção lhe oferece de poder vender a força de trabalho a troco de um salário. Em geral, todo aquele que possui abundância de bens é capaz de determinar o comportamento de quem se encontra em condições de penúria, mediante a promessa e concessão de vantagens.”

O poder ideológico, como a expressão sugere, se fundamenta nas ideias, ou, mais precisamente,

“na influência que as ideias formuladas de um certo modo, expressas em certas circunstâncias, por uma pessoa investida de certa autoridade e difundidas mediante certos processos, exercem sobre a conduta dos consociados: deste tipo de condicionamento nasce a importância social que atinge, nos grupos organizados, aqueles que

sabem, os sábios, sejam eles os sacerdotes das sociedades arcaicas, sejam os intelectuais ou cientistas das sociedades evoluídas, pois é por eles, pelos valores que difundem ou pelos conhecimentos que comunicam, que se consoma o processo de socialização necessário à coesão e integração do grupo” (Ibidem).

Portanto, os meios de comunicação e as instituições religiosas e educacionais são os principais espaços de produção e reprodução do poder ideológico. Por sua vez, o poder político pressupõe a “posse dos instrumentos mediante os quais se exerce a força física (as armas de toda a espécie e potência): é o poder coator no sentido mais estrito da palavra” (Ibidem). Estas formas de poder instituem e mantêm uma sociedade desigual e dividida: em ricos e pobres (poder econômico); em sábios e ignorantes (poder ideológico); em fortes e fracos” (poder político). “Genericamente, em superiores e inferiores”, conclui Bobbio (Ibidem).

O Poder Político

Do que foi exposto, fica claro que nem toda forma de poder se refere ao poder político. Como escreve Bobbio (Ibidem):

“O poder político pertence à categoria do poder do homem sobre outro homem, não à do poder do homem sobre a natureza. Esta relação de poder é expressa de mil maneiras, onde se reconhecem fórmulas típicas da linguagem política: como relação entre governantes e governados, entre soberano e súditos, entre Estado e cidadãos, entre autoridade e obediência, etc. Há várias formas de poder do homem sobre o homem; o poder político é apenas uma delas”.

Para Burdeau (2005, p. 1-5), o Estado é o suporte do poder político. Também ele

defende a tese de que o poder, consubstanciado no Estado, diferencia-se de outras formas de poder presentes na sociedade. O poder no Estado tem características específicas: “seu modo de enraizamento no grupo lhe vale uma originalidade que repercute na situação dos governantes, sua finalidade o livra da arbitrariedade das vontades individuais; seu exercício obedece a regras que lhe limitam o perigo.” O Estado expressa uma maneira de ser do poder. Este “é inerente à estrutura política, sem a qual deixaria de existir”. A sociedade política não é a simples agregação de indivíduos, mas supõe a “existência de uma consciência comum” que fixa a participação no grupo. Pois, “só há sociedade política quando, à socialidade, grupamento instintivo nascido da necessidade, sobrepõe-se uma associação fundamentada pela consciência de sua razão de ser e pela representação de seu objetivo”. O poder político pressupõe uma ordem social desejável e a expectativa de um futuro. Neste sentido: “É uma força nascida da consciência coletiva e destinada ao mesmo tempo a assegurar a perenidade do grupo, a conduzi-lo na busca do que ele considera seu bem e capaz, se necessário, de impor aos membros a atitude exigida por essa busca.” Nesta perspectiva, o autor define o poder enquanto *força* e *ideia*: “Se procurarmos o que é permanente no Poder enquanto passam as figuras que exercem seus atributos, vemos que ele não é tanto uma força exterior que viria pôr-se a serviço de uma ideia quanto a própria força dessa ideia. Portanto, não é verdade que a realidade substancial do Poder seja o mando, o *imperium*; ela reside na ideia que o inspira.”

O aspecto da *força* sempre está presente na análise do poder político: seja para afirmá-la enquanto um componente essencial deste; seja para negá-la

enquanto atributo do poder político. Elias Canetti (1995), por exemplo, distingue força e poder. Sobre este aspecto, Nogueira (2008, p. 14) tece o seguinte comentário:

“A força (*Gewalt*) é mais coercitiva e imediata que o poder (*Macht*). Se dispuser de mais tempo, a força tende a se transformar em poder, mas o poder assim instituído jamais deixa de recorrer à força, sobretudo em momentos críticos, nos quais se trata de decidir e de garantir o cumprimento de decisões. “O poder”, diz Canetti, “é mais universal e mais amplo: contém muito mais, e já não é tão dinâmico. É mais cerimonioso e possui até um certo grau de paciência”. Poder associa-se à capacidade, não a atos imediatos de fazer. É por isso que alguém pode estar livre da força de outro e ao mesmo tempo submeter-se a este poder.”

A questão da relação entre força e poder também é analisada por Gérard Lebrun (1981, p. 11-12). Ele diferencia *força* (canalização da potência); *potência* (capacidade de) e *dominação* (*Herrschaft* – *herr* = *dominus* = senhor), ou seja, a probabilidade de uma ordem ser reconhecida como legítima e obedecida.² Lebrun recorre à definição de Julien Freund sobre a política como: “A atividade social que se propõe a garantir pela força, fundada geralmente no direito, a segurança externa e a concórdia interna de uma unidade política particular...”. E comenta:

“Assim, força não significa necessariamente a posse de meios violentos de coerção, mas de meios que permitam influir no comportamento de outra pessoa. A força não é sempre (ou melhor; é rarissimamente) um revólver

² Trata-se de um conceito weberiano cuja análise será retomada.

apontado para alguém; pode ser o charme de um ser amado, quando me extorque alguma decisão (uma relação amorosa é, antes de mais nada uma relação de forças, cf. as *Ligações perigosas*, de Laclos).”

John Locke (1998, p. 381), considerado o pai do liberalismo político, define o poder político enquanto “o direito de editar leis como pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público”. Para ele, o fundamento do poder político é o consentimento: “Sendo todos os homens (...) naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem o seu próprio *consentimento*” (Ibidem, p. 468). A formação do poder civil, isto é, o poder político por excelência, pressupõe, portanto, a manifestação do ato de consentir: acordo ou convenção entre todos os membros da comunidade, os quais deixam o estado de natureza (*pactum societatis*). “A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e *revestir-se dos elos da sociedade civil* é concordando com outros homens e unir-se em uma comunidade”, escreve Locke (Ibidem).

Se o poder político fundamenta-se no consentimento, o que o distingue de outras formas de poder? A concepção de Locke está inserida na tradição *jus naturalista*. Nesta, o poder paterno tem como fundamento a natureza; e o poder despótico no castigo pelo delito cometido. Na interpretação de Norberto Bobbio (Ibidem):

“Na verdade, o fato de o poder político se diferenciar do poder

paterno e do poder despótico por estar voltado para o interesse dos governantes ou por se basear no consenso, não constitui caráter distintivo de qualquer Governo, mas só do bom Governo: não é uma conotação da relação política como tal, mas da relação política referente ao Governo tal qual deveria ser. Na realidade, os escritores políticos não cessaram nunca de identificar seja Governos paternalistas, seja Governos despóticos, ou então Governos em que a relação entre Governo e súditos se assemelhava ora à relação entre pai e filhos, ora à entre senhor e escravos, os quais nem por isso deixavam de ser Governos tanto quanto os que agiam pelo bem público e se fundavam no consenso”

Sendo assim, o que distingue o poder político das demais formas de poder expressas nas relações entre os indivíduos e na sociedade? O poder político fundamenta-se na força, coação e violência física. “Toda política é uma luta pelo poder; o tipo de poder mais definitivo é a violência”, definiu C. Wright Mills. Ele ecoa a definição de Max Weber sobre o Estado como “o domínio de homens sobre homens com base nos meios da violência legítima, isto é, supostamente legítima” (*apud* ARENDT, 1985, p. 17). Em outras palavras, o poder político arroga-se o direito de usar a violência em nome da coletividade, ou seja, com uma pretensa legitimidade. Trata-se do direito de prender, reprimir e, até mesmo, matar:

“Como poder cujo meio específico é a força, de longe o meio mais eficaz para condicionar os comportamentos, o poder político é, em toda a sociedade de desiguais, o poder supremo, ou seja, o poder ao qual todos os demais estão de algum modo subordinados: o poder coativo é, de fato, aquele a que recorrem todos os grupos sociais (a classe

dominante), em última instância, ou como *extrema ratio*, para se defenderem dos ataques externos, ou para impedirem, com a desagregação do grupo, de ser eliminados” (BOBBIO, 1998, p. 955-956).

O poder político tem as seguintes características: 1) Exclusividade; 2) Universalidade; 3) Inclusividade. A exclusividade indica a necessidade da soberania absoluta, isto é, não permite concorrência quanto ao uso legítimo da força, exige o monopólio da violência pelo Estado. Como acentua Bobbio (Ibidem, p. 956):

“Embora a possibilidade de recorrer à força seja o elemento que distingue o poder político das outras formas de poder, isso não significa que ele se resolva no uso da força; tal uso é uma condição necessária, mas não suficiente para a existência do poder político. Não é qualquer grupo social, em condições de usar a força, mesmo com certa continuidade (uma associação de delinqüência, uma chusma de piratas, um grupo subversivo, etc.), que exerce um poder político. O que caracteriza o poder político é a exclusividade do uso da força em relação à totalidade dos grupos que atuam num determinado contexto social, exclusividade que é o resultado de um processo que se desenvolve em toda a sociedade organizada, no sentido da monopolização da posse e uso dos meios com que se pode exercer a coação física. Este processo de monopolização acompanha *pari passu* o processo de incriminação e punição de todos os atos de violência que não sejam executados por pessoas autorizadas pelos detentores e beneficiários de tal monopólio.”

A *universalidade* consiste na capacidade do poder político tomar decisões,

consideradas legítimas, quanto à distribuição dos recursos (não apenas econômicos); decisões que só podem ser tomadas pelo Estado e que são válidas para todos os membros da coletividade. A *inclusividade* diz respeito à possibilidade de interferir, de modo imperativo, nas esferas de atuação dos indivíduos e de condicionar sua ação através do ordenamento jurídico, de normas primárias e secundárias ditas pelo aparato administrativo. Ou seja, o poder político inviabiliza tentativas dos membros do Estado subtraírem-se ao seu domínio.

Esta caracterização do poder político é compartilhada por autores de diferentes ideologias: do liberalismo ao marxismo. A possibilidade, pretensamente legítima, de recorrer à força física, à violência, distingue o poder político das outras formas de poder. A coação é intrínseca ao Estado, uma condição necessária à sua existência.

Em Marx e Engels, o Estado é o reino da força que expressa os interesses econômicos da classe dominante. Dessa forma, rompem com a ideia de que o Estado está acima das classes sociais e seria a garantia do “bem comum”, do “bem-viver” de todos. Enquanto instrumento de coerção, o poder político tem a capacidade de regular os conflitos sociais no sentido da preservação da ordem política e econômica vigente, garantindo a supremacia da classe social que detém o controle dos meios de produção e determina o metabolismo societário do capital. Como escreve Engels (1985, p. 368), o Estado é,

“em regra, o Estado da classe mais poderosa, economicamente dominante, e que, por seu intermédio, se torna também a classe politicamente dominante, obtendo assim novos meios para a subjugação e exploração da classe oprimida. Assim, o Estado da

Antiguidade era, antes de *tudo*, o Estado dos donos de escravos para a subjugação dos escravos, tal como o Estado feudal era o órgão da nobreza para a subjugação dos camponeses servos e dependentes e o moderno Estado representativo é o instrumento de exploração do trabalho assalariado pelo capital.”

Diferentemente dos autores contratualistas, Marx e Engels não veem o Estado como a superação do “estado de natureza”, mas a sua continuação sob outras formas. Na esfera da sociedade burguesa prevalece o indivíduo egoísta, cujos interesses conflitantes e antagonísticos nutre a guerra recíproca, o *bellum omnium contra omnes* (a guerra de todos contra todos). Em *Sobre a questão judaica*, Marx enfatiza que:

“O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um juguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é,

sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (MARX: 2010, p. 40-41).

Eis o fundamento do Estado moderno. A *universalidade* do poder político constitui-se na confirmação da desigualdade social oriunda dos interesses particulares. A originalidade marxiana consiste em observar que a política está intrinsecamente vinculada às lutas sociais, à luta de classes, tendo nas relações entre as classes sociais o seu centro nevrálgico. Marx desloca a atividade política do âmbito do Estado para o plano social. Ao atribuir esse significado à atividade política, Marx desloca-se do campo institucional, do *locus* do Estado para a política exercida no cotidiano pelas classes sociais.

Marx e Engels, e os marxismos em geral, enfatizam o elemento coercitivo do Estado. Isto não significa que desconsiderem outros aspectos da relação do poder político com a sociedade civil. Como aponta Bobbio (1982, p. 40): “É verdade que no pensamento de Marx, o Estado – ainda que sempre entendido como força coercitiva – não ocupa todo o momento da superestrutura, já que dessa também fazem parte as ideologias”. Contudo, além da coerção, o poder político necessita se legitimar – a violência do Estado necessita aparecer como legítima aos olhos dos indivíduos e da sociedade. Nenhum governo se mantém baseado

exclusivamente nos instrumentos da violência (mesmo as ditaduras buscam a legitimação). Assim, além do aspecto coercitivo do poder político, é preciso levar em conta o aspecto das formas de dominação fundamentas no consenso.

O que confere legitimidade ao poder político? Como explicar que a sociedade aceite – e até reivindique, em nome da segurança pública – a violência dos órgãos e autoridades vinculadas ao Estado? Na tradição marxista, o autor que contribuiu de maneira fundamental para a reflexão teórica sobre esta questão foi o italiano Antonio Gramsci. Como aponta Jacob Gorender (1998, p. 56-57):

“É com Gramsci que irão ser estudados os processos consensuais de direção e de dominação. Ele ressaltou a complexidade das funções do Estado. O Estado com sua força legitimada, o Exército, a Polícia, a Administração Pública, os Tribunais etc., órgãos depositários da função de coerção. Esta é uma face. A outra face é a extensão do Estado, que ele chamou de Sociedade Civil, num sentido diferente de Marx. A Sociedade Civil seria o âmbito em que se moveriam as instituições destinadas a obter o consenso das outras classes sociais que formam com a classe dominante aquele bloco histórico, que dá estabilidade à formação social. Aqui entram a Igreja, os Partidos Políticos, os Sindicatos, as Escolas, obviamente a Universidade, a Imprensa (hoje se incluiriam o rádio e a televisão, com sua tremenda força de comunicação), a Alta Cultura, o Senso Comum — a chamada sabedoria popular, com os provérbios, o folclore etc. Este seria o terreno onde se formariam as consciências que aceitariam a ordem vigente. Mas, aceitação, aqui, não significa submissão

passiva e resignação ou ilusão de uma ordem ideal.”

O poder político busca o consenso, isto é, a adesão do conjunto da sociedade. O consenso é construído no âmbito da sociedade civil, e objetiva a conquista da hegemonia. É assim que uma classe economicamente dominante torna-se classe dirigente e hegemônica. A atividade política, portanto, pressupõe a coerção e a hegemonia. A esfera da coerção é, para Gramsci, a *sociedade política*; a outra corresponde à *sociedade civil*:

“Dessa forma, a própria sociedade adquire um duplo caráter, conforme sua vinculação com a superestrutura. Na sociedade política estão a administração pública, o Judiciário e conjunto de suas leis, a censura, a polícia e as forças armadas, bem como sua presença no cotidiano, etc. Na sociedade civil, estão os partidos, as instituições de propaganda, como a *Voz do Brasil*, mas também as escolas, as empresas, os sindicatos – patronais ou não –, as associações, os movimentos sociais e populares, Igreja, etc.” (MAAR: 1994, p. 50).

Em Marx, a sociedade civil é

“o lugar das relações econômicas, ou melhor as relações que constituem “a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política”, “sociedade civil” passa a significar o conjunto das relações interindividuais que estão fora ou antes do Estado, exaurindo deste modo a compreensão da esfera pré-estatal distinta e separada da esfera do Estado, aquela mesma esfera pré-estatal que os escritores do direito natural e em parte, sobre a trilha por eles aberta, os primeiros economistas, a começar dos fisiocratas, tinham chamado de estado de natureza ou sociedade natural” (BOBBIO: 1999, p. 38).

Gramsci inverte a formulação de Karl Marx e, assim, inova em relação à tradição marxista. “*A sociedade civil, em Gramsci, não pertence ao momento da estrutura, mas ao da superestrutura*”, ressalta Bobbio (Ibidem, p.32). Nas palavras de Gramsci (s.d., p.13-14):

“Por enquanto, pode-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de ‘sociedade civil’ (isto é, o conjunto de organismos chamados comumente de “privados”), e o da “sociedade política ou Estado”, que correspondem à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela do “domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “jurídico”. Essas funções são precisamente organizativas e conectivas. Os intelectuais são os “comissários” do grupo dominantes para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” das grandes massas da população quanto à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante, à vida social, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) que o grupo dominante obtém, por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparato de coerção estatal, que assegura “legalmente” a disciplina dos grupos que não “consentem”, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade, na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais fracassa o consenso espontâneo”.

Na perspectiva gramsciana, as relações entre Estado e sociedade tornam-se mais complexas. O consenso deixa de ser meramente o recurso do poder político

para legitimar-se. Segundo a interpretação de Maar (1994, p. 61-62), para Gramsci:

“o Estado não seria um aparelho coercitivo à procura de consenso; mas, ao contrário, uma manifestação consensual escorada na força de se impor, de se tornar dominante. Em suas palavras, “a realização de uma hegemonia apoiada na coerção”. Ele não pensa o poder como ponto de partida para refletir sobre sua legitimidade ou representatividade, mas como ponto de chegada. Passaria a enfocar o Estado e a sua gestão pelo governo como objeto da atividade política, e não seu sujeito ou seu agente. Neste sentido, já haveria um significado político numa atividade ainda distante do poder institucional do Estado e do governo, como representação de interesses assentados na sociedade. Esta seria a atividade política própria à “sociedade civil”, onde se procuraria um consenso quanto à direção da sociedade; direção que levada à “sociedade política” se tornaria por seu intermédio uma direção dominante”.

O poder político não pode dispensar o consenso, não se mantém apenas pela força coercitiva. Sem o consenso instaura-se a crise política e social, crise de legitimidade do governo e exigem-se transformações que estejam em consonância com os interesses dominantes na sociedade, constituindo-se, assim, um novo consenso. A coerção não se restringe ao mero uso da força física bruta, ela abrange não apenas a polícia, mas também as leis, normas administrativas, impostos, obrigações, censura. Os instrumentos de violência do Estado são as armas e todo o aparato repressivo, mas também sua administração burocrática, racional e legal. Ou seja, nem sempre a violência é

explícita. Em qualquer caso, ela deve ser legítima – ou pretensamente legítima.

Max Weber, no campo oposto ao marxismo, procurou responder à questão sobre quais são os fundamentos de legitimação do poder. Primeiro, ele diferenciou *poder* e *dominação*. Poder “significa a probabilidade de impor a própria vontade dentro de uma relação social, mesmo contra toda a resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade” (WEBER: 1984, p. 43). Ou seja, “os meios utilizados para alcançar o poder podem ser muito diversos, desde o emprego da simples violência até a propaganda e o sufrágio por procedimentos rudes ou delicados: dinheiro, influência social, poder da palavra, sugestão e engano grosseiro, tática mais ou menos hábil de obstrução dentro das assembleias parlamentares” (Ibidem, p. 693). O conceito de dominação pressupõe “a probabilidade de encontrar obediência a um determinado mandato”, em circunstâncias nas quais quem obedece reconhece a legitimidade da autoridade (in COHN: 2003, p. 128). O sociólogo se interessa pelas “razões internas” que justificam a dominação”, ou seja, o “modo como os dominados entendem e aceitam a dominação”; motivações “que tendem a se internalizar no imaginário e na consciência dos governantes e governados”, legitimando a dominação (NOGUEIRA: 2008, p. 91).

Na tipologia weberiana, são três os “tipos puros” de dominação legítima: 1) a dominação legal; 2) a dominação tradicional; 3) a dominação carismática. A primeira repousa sobre a crença na validade dos regulamentos/leis estabelecidos racionalmente; na legitimidade das autoridades, designadas pela competência; na organização hierárquica, racional e legal das funções; seu fundamento é racional e não

emocional: “Obedece-se não à pessoa em virtude de seu direito próprio, mas à *regra* estatuída, que estabelece ao mesmo tempo a quem e em que medida se deve obedecer” (in COHN, 2003, p. 129). Este é o tipo de dominação que mais corresponde à organização legal-racional do Estado moderno, bem como das empresas capitalistas.

A dominação tradicional se dá “em virtude da crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais há muito existentes”. Segundo Weber: “Obedece-se à pessoa em virtude de sua dignidade própria, santificada pela tradição: por fidelidade. O conteúdo das ordens está fixado pela tradição, cuja violação desconsiderada por parte do senhor poria em perigo a legitimidade do seu próprio domínio, que repousa exclusivamente na santidade delas” (Ibidem, p. 131).

Por fim, a dominação carismática. Esta repousa na “devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória” (Ibidem, p. 134-135). A obediência é legitimada pela fé nas qualidades do líder. “O sempre novo, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte da devoção pessoal” (Ibidem, p. 135). Este tipo de dominação tem fundamento emocional, não racional; pressupõe a confiança cega e fanática, desprovida de racionalidade crítica. Seu tipo mais puro é a dominação do profeta, do herói guerreiro e do demagogo.

As formas de dominação weberianas apresentam-se conceitualmente como “tipos puros”. Na vida real, a autoridade pode mesclar os tipos de dominação, embora circunstancialmente possa prevalecer uma das formas de dominação. Por outro lado, como

ressalta Nogueira (2008, p. 92), “Weber sabia muito bem que, na realidade concreta, a obediência dos governados está condicionada por motivos “objetivos” bem claros, quase sempre ditados pelo medo, pelo interesse ou pela esperança de obter uma recompensa, uma vantagem futura”.

Isto nos remete à reflexão ética sobre os critérios da legitimidade do poder político. A história está repleta de exemplos cujas autoridades políticas conquistaram o leme do Estado – e se mantiveram no poder – utilizando-se de métodos manipulatórios e eticamente duvidosos, além da força e da violência. Nesse sentido, é lícito questionar sobre a legitimidade do poder – ou dominação. A autoridade política pode até se fundamentar na legalidade – mesmo as ditaduras estabelecem ordenamentos jurídicos-constitucionais. Mas será que tem legitimidade? Como ressalta Lucio Levi (1998, p. 678):

“O consenso em relação ao Estado nunca foi (nem é) livre, ao contrário, sempre foi (e é), pelo menos em parte, forçado e manipulado. Normalmente, a legitimação se apresenta como uma necessidade, seja qual for o tipo de Estado. Inúmeras pesquisas sociológicas provaram, por exemplo, que o fenômeno da manipulação do consenso existe também nos países democráticos. Ora, uma vez que o poder é o determinante, pelo menos parcial, do conteúdo do consenso e que, conseqüentemente, podem existir nele diferentes níveis de liberdade e de coação, não parece justo caracterizar como legítimo, nem um Estado democrático, nem um Estado tirânico, pelo simples fato de que em ambos se manifesta a aceitação do sistema”.

O consenso pode ser imposto, resultado de práticas manipulatórias e deformação

ideológica. E isto pode ocorrer tanto no contexto ditatorial quanto no regime democrático. Está, portanto, sujeito à crítica:

“Podemos, pois, afirmar que a Legitimidade do Estado é uma situação nunca plenamente concretizada na história, a não ser como aspiração, e que um Estado será mais ou menos legítimo na medida em que torna real o valor de um consenso livremente manifestado por parte de uma comunidade de homens autônomos e conscientes, isto é, na medida em que consegue se aproximar à ideia-limite da eliminação do poder e da ideologia nas relações sociais” (Ibidem, p. 679).

O poder político na concepção de Hannah Arendt

17 de dezembro de 1967, no *Theater for Ideas*, onde os intelectuais de Nova York se reuniam, Arendt participa de um debate sobre a “Legitimidade da violência”, com a participação de Noam Chomsky, Conor Cruise O’ Brien e Robert Loweel, e presidido por Robert Silvers. Segundo Elisabeth Young-Bruehl (1997, p. 363), sua biógrafa, nesta ocasião “Arendt estabeleceu a distinção entre poder e violência, que havia sido central em *On Revolution* (1963), e dali extraiu a lição”. Young-Bruehl resgata a fala de Hannah Arendt no debate:

“Falando genericamente, a violência sempre brotou da impotência. É a esperança daqueles que não tem poder [consentimento ou apoio do povo] de encontrar um substituto para ele – e essa esperança, penso, é em vão. Pelo mesmo motivo, é uma ilusão perigosa medir o poder de um país pelo seu arsenal de violência. Que um aumento de violência seja um dos grandes perigos do poder das comunidades, especialmente para as repúblicas, é uma das

percepções mais antigas da ciência política. Sustentar, por exemplo, que este país é o mais poderoso da Terra porque possui o maior arsenal de instrumentos destrutivos é cair na equiparação comum e errônea de poder com violência” (*apud* in *ibidem*, p. 363).

Ao desenvolver este tema em *On Violence* (1969), o alvo da crítica de Hannah Arendt foi a “glorificação” da violência, que ela considera *antipolítica*, ou seja, a ideia revolucionária, afirmada categoricamente por Mao Tsé-Tung, de que “o poder brota do cano do fuzil.” A violência revolucionária justifica-se com a promessa do futuro, do *vir-a-ser*, a esperança de conquistá-lo. O problema, apontado pela autora, é que esta justificação perde sua plausibilidade na medida em que a violência se intensifica, ainda que em de “boas causas”. O turbilhão de paixões desencadeado pela tempestade da revolução termina por devorar seus próprios filhos. “Em tempos revolucionários, aceleram-se as execuções”, afirma Canetti (2005, p. 50).

No debate citado, segundo sua biógrafa:

“Ela apontou três justificações para a violência: a afirmação de Marx de que a violência é uma parte necessária das dores do parto revolucionário de uma sociedade; a afirmação de Sorel de que a violência é essencialmente criativa e portanto apropriada para os produtores da sociedade, a classe trabalhadora, opondo-se aos consumidores da sociedade; e a afirmação de Sartre de que a violência é essencial à criação do homem, é “o homem recriando a si mesmo”. Descrevendo com mais detalhes as distinções que fizera em *A condição humana*, Arendt rejeitou a confusão de Marx entre ação e processos naturais como dar à luz

ou trabalhar; a confusão de Sorel entre ação e fabricação; e a extensão de Sartre da posição de Marx – seu argumento de que não trabalho, mas a violência, cria o homem” (*Ibidem*).

Para Hannah Arendt, a política é o espaço da palavra, *lócus* da diversidade, pluralidade de opiniões e, portanto, tem uma natureza essencialmente dialógica. Dessa forma, a política pressupõe, como diria Kant, “mentalidade alargada” (*apud* LAFER, 2003, p. 59), ou seja, o esforço de “pensar no lugar e na posição dos outros em vez de estar de acordo consigo mesmo”. Nesta perspectiva, a política implica a persuasão e rompe com a estrutura monológica e singular da verdade moral e filosófica, isto é, “com a necessidade do pensamento racional estar de acordo consigo mesmo”, um princípio já descoberto por Sócrates: “Se sou um, é melhor estar em desacordo com o mundo do que em desacordo comigo mesmo” (*Ibidem*).

O paradigma de Hannah Arendt é a Grécia Antiga, mais precisamente a política na Atenas da antiguidade clássica. Ela ressalta que “a *polis* grega, a cidade-Estado, definia-se a si mesma, explicitamente, como sendo uma maneira de viver baseada exclusivamente na persuasão, e não na violência” (ARENDR: 1990, p. 10). Em *On Revolution*, a autora enfatiza a *palavra*, em detrimento da violência:

“Onde quer que a violência domine de forma absoluta, como, por exemplo, nos campos de concentração dos regimes totalitários, não apenas as leis – *les lois se taisent*, assim se expressou a Revolução Francesa – mas tudo e todos devem permanecer em silêncio. É em virtude desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal no campo político; pois o homem, na medida em que é um ser

político, está dotado do poder da fala. As duas famosas definições do homem, dadas por Aristóteles, ou seja, de que o homem é um ser político e um ser dotado de fala, complementam uma à outra, e ambas se referem à experiência de vida na *polis* grega” (Ibidem, p.15).

A política impõe a necessidade do tempo livre e só os homens livres da necessidade poderiam se dedicar à mesma. A política é o *locus* da persuasão e do diálogo entre homens livres. Onde fosse necessária a violência e outras formas de coerção, o poder político estaria ausente. Aristóteles (2002, p. 45-46), que considerava *natural* a escravidão, questiona se os artesãos – que vivem do próprio trabalho – podem ser considerados cidadãos plenos: “Se os contarmos entre os cidadãos, sem lhes conferirmos os cargos, esta prerrogativa não será mais o caráter distintivo do cidadão; se não os contarmos, em que classe os colocaremos?” Ele afirma que nem todos que contribuem com a *polis* devem ser considerados cidadãos. “Antigamente, entre alguns povos, o artesão e o operário estavam no mesmo pé que o escravo e o estrangeiro. Ainda acontece o mesmo atualmente em muitos lugares, e jamais um Estado bem constituído fará de um artesão um cidadão”, argumenta. Ele conclui que não se deve esperar que o operário desenvolva a virtude do civismo, pois esta “supõe um homem não apenas livre, mas cuja existência não o faça precisar dedicar-se aos trabalhos servis” (Ibidem, p. 46).

A posição do filósofo é coerente com a concepção negativa sobre o trabalho manual predominante na época. Nesta, o trabalho encontra-se vinculado ao reino da necessidade, não expressa atividade livre e criativa. O cidadão livre por excelência ocupa-se da política: “A ação

– a práxis – é aquele domínio da vida onde o instrumento usado pelo homem é o discurso, a sua própria palavra. É o âmbito da vida política, onde se discutem os interesses, as paixões, as questões muito concretas que se referem ao convívio harmonioso entre os cidadãos” (ALBORNOZ: 1988, p. 48-49).

A condição para a ação política (*práxis*) é estar liberto das necessidades cotidianas que dizem respeito à sobrevivência. O cidadão livre, portanto, é o proprietário. Como nota Hannah Arendt (2001, p. 45): “Não somente em Atenas, mas por toda a Antiguidade e até a idade moderna, aqueles que trabalhavam não eram cidadãos e os que eram cidadãos eram, antes de mais nada, os que não trabalhavam ou que possuíam mais do que a sua força de trabalho.” Na Antiguidade, “os deveres políticos eram considerados tão difíceis e absorventes que não se poderia permitir àqueles que neles se empenhassem nenhuma atividade cansativa” (Ibidem, p. 46).

O fato do *poder da fala* limitar-se aos cidadãos livres, isto é, aos homens em condição de exercer a cidadania política, e excluir as mulheres e os escravos, não abala as convicções da autora. Da mesma forma, não altera em nada o fato da *polis* constituir-se uma sociedade escravocrata e imperialista, sem qualquer escrúpulo quanto à utilização da violência para manter a sua hegemonia econômica e política – “Nunca vivem em paz e não deixam os outros viverem em paz”, diziam os coríntios sobre os atenienses (Manfredi: 2010, p. 147).

O aspecto decisivo no paradigma de Hannah Arendt consiste na ausência de violência nas relações políticas entre os cidadãos. Assim, diferentemente do que vimos acima, o poder político exclui a

força, não se caracteriza nem se fundamenta na coerção. Poder e violência são distintos, um exclui o outro. Nas palavras de Arendt (1985, p. 27):

“O poder e a violência se opõem: onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder esteja em perigo, mas se se deixar que percorra o seu curso natural, o resultado será o desaparecimento do poder. Tal coisa significa que não é correto pensar na não-violência como o oposto da violência; falar do poder não-violento é realmente uma redundância. A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo.”

Então, o que define o poder político? Qual é o seu fundamento? O poder reside no consentimento do povo. As normas legais e as instituições fundamentam-se neste. “Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; estratificam-se e deterioram-se logo que o poder vivo do povo cessa de apoiá-las”, enfatiza Arendt (Ibidem, p.19). O poder, portanto, está relacionado ao número, à opinião da maioria; a violência, ao contrário, depende apenas da posse e uso dos instrumentos. Segundo Arendt, “A forma extrema do poder resume-se em Todos contra Um, e a extrema forma de violência é Um contra Todos. E esta última jamais é possível sem instrumentos” (Ibidem, p. 20).

Arendt exemplifica: “Pretender, como se faz freqüentemente, que uma pequena minoria sem armas conseguiu, através do emprego da violência, gritando, revirando carteiras, etc., interromper numerosas aulas expositivas onde a esmagadora maioria dos estudantes havia votado pela normalidade é altamente enganoso” (Ibidem). Ou seja, há manifestação de poder quando a

minorias, ou um indivíduo, por meios violentos consegue se impor perante a maioria? A resposta é negativa: “O que realmente acontece nestes casos é algo de muito mais sério: a maioria recusa claramente usar o seu poder para aniquilar os dissidentes” (Ibidem). Se a maioria mantém uma postura passiva, ou indiferente, ela se termina objetivamente por se tornar aliada da minoria.

Por que, então, poder e violência continuam sendo concebidos como idênticos? Para Hannah Arendt, isto se deve ao “fato de que nossa terminologia não distinga entre palavras-chaves tais como “poder”, “força”, “autoridade”, e, finalmente, “violência.” É necessário, portanto, definir conceitualmente cada uma dessas expressões. Leiamos as definições:

Poder:

“O “poder” corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está “no poder” estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome” (Ibidem, p. 21).

Força:

“A “força”, que usamos freqüentemente no linguajar diário como sinônimo de violência, especialmente quando a violência é usada como meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, para designar as “forças da natureza” ou as “forças das circunstâncias” (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia liberada através de

movimentos físicos ou sociais” (Ibidem).

Autoridade:

“A sua característica é o reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção e nem a persuasão são necessárias. (...) Para que se possa conservar a autoridade é necessário o respeito pela pessoa ou pelo cargo; O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e a maneira mais segura de solapá-la é a chacota” (Ibidem, p. 22).

Violência:

A “violência”, finalmente, como já disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Do ponto de vista fenomenológico, está ela próxima do vigor, uma vez que os instrumentos da violência, como todos os demais, são concebidos e usados para o propósito da multiplicação do vigor natural até que, no último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo” (Ibidem).

Na interpretação de Hannah Arendt, a **autoridade** exclui a violência:

“Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização dos meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso” (ARENDR: 2001, p.129).

Arendt faz uma ressalva importante:

“Talvez não seja supérfluo acrescentar que estas distinções, embora não sejam de modo algum

arbitrárias, dificilmente correspondem ao mundo real, de onde são, entretanto, retiradas. Assim o poder institucionalizado nas comunidades organizadas aparece freqüentemente sob a feição de autoridade, a exigir imediato e indiscutido reconhecimento; sociedade alguma poderia funcionar sem ela. (...) Ademais, nada, conforme veremos, é mais comum do que a combinação da violência com o poder, nada menos freqüente do que encontrá-los em sua forma mais pura e, portanto mais extrema. Não se pode concluir daí que a autoridade, o poder e a violência sejam uma mesma coisa” (ARENDR: 1985, p. 22).

A autora admite que permanece a tentação de pensarmos o poder em termos de mando e obediência, equiparando poder à violência. Isto não significa que a violência sustente o poder. Nenhum governo se mantém baseado exclusivamente na violência. Mesmo as ditaduras necessitam de níveis de legitimação e, portanto, de consentimento. Pois,

“Quando as ordens já não são obedecidas, os instrumentos da violência não são de utilidade alguma; e esta obediência não é decidida pela relação autoridade/obediência, mas pela opinião pública, e, é claro, pelo número de pessoas que compartilham dela. Tudo depende do poder por detrás da violência. O repentino colapso do poder, renunciando as revoluções, revela como a obediência civil – às leis, aos governantes, às instituições – nada mais é do que a manifestação exterior de apoio e consentimento” (Ibidem, p. 23).

Em resumo, para Arendt,

“O poder é realmente parte da essência de todo governo, mas o mesmo não se dá com a violência.

A violência é, por sua própria natureza, instrumental; como todos os meios, está sempre à procura de orientação e de justificativas pelo fim que busca. E aquilo que necessita de justificar-se através de algo mais não pode ser a essência de coisa alguma. (...) O poder não precisa de justificativas, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; mas precisa, isto sim, de legitimidade. (...) A violência, é necessário lembrar, não depende de números ou de opiniões, mas sim de formas de implementação, e as formas de implementação da violência, conforme mencionei mais acima, como todos os demais instrumentos, aumentam e multiplicam a força humana. Aqueles que se opõem à violência com o mero poder, cedo descobrirão que se confrontam não com homens, mas sim por artefatos fabricados pelo homem, cuja desumanidade e força de destruição aumentam em proporção à distância a separar os inimigos. A violência sempre é dado destruir o poder; do cano de uma arma desponta o domínio mais eficaz, que resulta na mais perfeita e imediata obediência. O que jamais poderá florescer da violência é o poder” (Ibidem, p. 24-26).

O enfraquecimento do poder induz à tentação de recorrer à violência. Quanto mais se recorre à violência, mais se comprova a fragilidade do poder. Por outro lado, os que recorrem à violência na tentativa de “tomar o poder”, podem até destruí-lo, mas serão incapazes de gerar um novo poder sustentado apenas no domínio da violência. Ou seja, na contramão das teorias que identificam poder político e força, violência, revoluções e guerrilhas, Hannah Arendt afirma a não violência, o consentimento como fonte de legitimação do poder. Daí a sua simpatia pela Revolução

Americana em detrimento da Revolução Francesa.

Hannah Arendt desenvolve a concepção sobre o poder político na década de 1960, no contexto das lutas estudantis, da luta dos negros pelos direitos civis e os protestos contra a intervenção dos EUA na Guerra do Vietnã. Sua postura em relação a estes movimentos sociais é pautada pela crítica à glorificação da violência. Em relação ao movimento estudantil, por exemplo, ela se entusiasma com as manifestações de abril de 1968 na Universidade de Columbia, mas logo se desaponta com os rumos dos acontecimentos, numa direção que ela “não podia aceitar. Ela sentia que os estudantes perdiam de vista seus objetivos e combinavam seu legítimo protesto contra o apoio da universidade à pesquisa bélica com um ataque ilegítimo contra a própria universidade” (YOUNG-BRUEHL: 1997, p. 365). Também em relação aos movimentos pelos direitos civis sua postura foi crítica, na medida em que estes adotaram o caminho da violência.³

Concepção de poder em Michel Foucault

Em geral, o poder é concebido negativamente, demonizado. Um monstro! Quem se compromete com a política firma um “pacto com potências diabólicas”, escreveu Max Weber (1993, p. 116). Assim, o sociólogo alemão aconselha aqueles que desejam salvar a alma, ou almas alheias, a evitar “os caminhos da política que, por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes, que não podem ser realizadas sem violência”. O *Sermão da Montanha* é

³ Para a análise crítica das posições políticas de Hannah Arendt nesta conjuntura, sugiro a leitura de *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações* (VALLE, 2005), especialmente os capítulos 5-6, p. 127-168.

para os santos, ou aos que desejam imitá-los. “O gênio, ou o demônio da política vive em estado de tensão constante com o Deus do amor” e “essa tensão pode, a qualquer tempo, explodir em conflito insolúvel” (Ibidem, p. 120).

Mas, será que o poder político só apresenta aspectos negativos? Há algo de positividade no poder? Se por um lado, o poder é odiado e perturba, também pode ser amado e desejado. Se o poder corrompe e enlouquece, por outro lado pode realizar feitos inesquecíveis. Mesmo a política tem as suas alegrias e recompensas:

“A consciência de influir sobre outros seres humanos, o sentimento de participar do poder e, sobretudo, a consciência de figurar entre os que detêm nas mãos um elemento importante da história que se constrói podem elevar o político profissional, mesmo o que só ocupa modesta posição, acima da banalidade da vida” (Ibidem, p. 105).

Não obstante, ainda estamos na órbita da política, do poder político. Como vimos, por esse viés, o poder é identificado com a força, violência e repressão. Trata-se dos meios legítimos, ou pretensamente legítimos, de garantir a soberania. Seja numa perspectiva liberal-conservadora ou revolucionária, jurídico-política ou econômica, o *locus* do poder centra-se no Estado. Como sintetiza Michel Foucault (1982, p. 6):

“Pela direita, estava somente colocado em termos de constituição, de soberania, etc., portanto em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos de aparelho do Estado. Ninguém se preocupava com a forma como ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas. Contentava-se em denunciá-lo no “outro”, no

adversário, de uma maneira ao mesmo tempo polêmica e global: o poder no socialismo soviético era chamado por seus adversários de totalitarismo; no capitalismo ocidental, era denunciado pelos marxistas como dominação de classe; mas a mecânica do poder nunca era analisada. Só se pôde começar a fazer este trabalho depois de 1968, isto é, a partir das lutas cotidianas e realizadas na base com aqueles que tinham que se debater nas malhas mais finas da rede do poder. Foi aí que apareceu a concretude do poder e ao mesmo tempo a fecundidade possível destas análises do poder, que tinham como objetivo dar conta destas coisas que até então tinham ficado à margem do campo da análise política. Para dizer as coisas mais simplesmente: o internamento psiquiátrico, a normalização mental dos indivíduos, as instituições penais têm, sem dúvida, uma importância muito limitada se se procura somente sua significação econômica. Em contrapartida, no funcionamento geral das engrenagens do poder, eles são sem dúvida essenciais. Enquanto se colocava a questão do poder subordinando-o à instância econômica e ao sistema de interesse que garantia, se dava pouca importância a estes problemas.”

A partir das pesquisas e estudos sobre temas como as prisões, a loucura, a sexualidade, etc., Foucault elabora uma concepção de poder mais abrangente, para além das categorias jurídico-política e econômica. Ao mesmo tempo, ele passa a valorizar temas até então mantidos numa posição secundária ou não considerados pertinentes do ponto de vista da pesquisa e elaboração intelectual. Embora considere os mecanismos de dominação de classes, ele não se restringe ao paradigma marxista da luta de classes, invertendo

metodologicamente a elaboração sobre o poder. Em suas palavras:

“em vez de orientar a pesquisa sobre o poder no sentido do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos de Estado e das ideologias que o acompanham, deve-se orientá-la para a dominação, os operadores materiais, as formas de sujeição, os usos e as conexões da sujeição pelos sistemas locais e os dispositivos estratégicos. É preciso estudar o poder colocando-se fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal. É preciso estudá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. Esta é, grosso modo, a linha metodológica a ser seguida e que procurei seguir nas várias pesquisas que fizemos nos últimos anos a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade infantil, dos sistemas políticos, etc.” (Ibidem, p. 186).

Ou seja, Foucault foca a sua análise sobre os mecanismos sutis do exercício do poder, os micro-poderes em “sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana” (Ibidem, p. 131). Num primeiro momento, os estudos sobre o poder concentraram-se nas pessoas que detinham o poder (reis, generais, etc.). Depois, o foco deslocou-se para o estudo dos processos econômicos, no linguajar marxista, a infraestrutura econômica. “A estas, por sua vez, se opôs uma história das instituições, ou seja, do que se considera como superestrutura em relação à economia. Ora, o poder em suas estratégias, ao mesmo tempo gerais e sutis, em seus mecanismos, nunca foi muito estudado”, ressalta Foucault (Ibidem, p. 141).

Este deslocamento teórico-metodológico significa negligenciar o poder do Estado? Michel Foucault responde:

“se quisermos apreender os mecanismos de poder em sua complexidade e detalhe, não poderemos nos ater unicamente à análise dos aparelhos de Estado. Haveria um esquematismo a evitar – esquematismo que aliás não se encontra no próprio Marx – que consiste em localizar o poder no aparelho de Estado e em fazer do aparelho de Estado o instrumento privilegiado, capital, maior, quase único, do poder de uma classe sobre outra classe. De fato, o poder em seu exercício vai muito mais longe, passa por canais muito mais sutis, é muito mais ambíguo, porque cada um de nós é, no fundo, titular de um certo poder e, por isso, veicula o poder. O poder não tem por função única reproduzir as relações de produção. As redes da dominação e os circuitos da exploração se recobrem, se apoiam e interferem uns nos outros, mas não coincidem” (Ibidem, p. 160).

Foucault é categórico:

“Não tenho de forma alguma a intenção de diminuir a importância e a eficácia do poder de Estado. Creio simplesmente que de tanto se insistir em seu papel, e em seu papel exclusivo, corre-se o risco de não dar conta de todos os mecanismos e efeitos de poder que não passam diretamente pelo aparelho de Estado, que muitas vezes o sustentam, o reproduzem, elevam sua eficácia ao máximo. A sociedade soviética é um exemplo de aparelho de Estado que mudou de mãos e que mantém as hierarquias sociais, a vida familiar, a sexualidade, o corpo quase como eram em uma sociedade de tipo capitalista. Os mecanismos de poder que funcionam na fábrica entre o engenheiro, o contra-mestre e o

operário serão muito diferentes na União Soviética e aqui?” (Ibidem, p. 161).

Por outro lado, esta perspectiva teórica-metodológica implica a crítica à interpretação marxista sobre o poder:

“Realmente, os movimentos revolucionários marxistas ou influenciados pelo marxismo, a partir do final do século XIX, privilegiaram o aparelho de Estado como alvo da luta.

A que foi que isto levou? Para poder lutar contra um Estado que não é apenas um governo, é preciso que o movimento revolucionário se atribua o equivalente em termos de forças político-militares, que ele se constitua, portanto, como partido, organizado – interiormente – como um aparelho de Estado, com os mesmos mecanismos de disciplina, as mesmas hierarquias, a mesma organização de poderes. Esta consequência é grave. Em segundo lugar, a tomada do aparelho de Estado – esta foi uma grande discussão no interior do próprio marxismo – deve ser considerada como uma simples ocupação com modificações eventuais ou deve ser a ocasião de sua destruição? Você sabe como finalmente se resolveu este problema: é preciso minar o aparelho, mas não completamente, já que quando a ditadura do proletariado se estabelecer, a luta de classes não estará, por conseguinte, terminada... É preciso, portanto, que o aparelho de Estado esteja suficientemente intacto para que se possa utilizá-lo contra os inimigos de classe. Chegamos à segunda consequência: o aparelho de Estado deve ser mantido, pelo menos até um certo ponto, durante a ditadura do proletariado. Finalmente, terceira consequência: para fazer funcionar estes aparelhos de Estado que serão ocupados mas não destruídos, convém apelar para os técnicos e os

especialistas. E, para isto, utiliza-se a antiga classe familiarizada com o aparelho, isto é, a burguesia. Eis, sem dúvida, o que se passou na U.R.S.S. Eu não estou querendo dizer que o aparelho de Estado não seja importante, mas me parece que, entre todas as condições que se deve reunir para não recomeçar a experiência soviética, para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados” (Ibidem, p. 149-150).

O autor leva em consideração o potencial da dominação política estatal, mas altera a perspectiva de análise do poder numa direção ascendente. Para ele:

“não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento” (Ibidem, p. 182).

Em outras palavras,

“o importante não é fazer uma espécie de dedução do poder que, partindo do centro, procuraria ver até onde se prolonga para baixo, em

que medida se reproduz, até chegar aos elementos moleculares da sociedade. Deve-se, antes, fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global” (Ibidem, p. 184).

Em geral, o poder é concebido negativamente e reduzido à dominação, proibição, censura e repressão. Na concepção foucaultiana reduzir o poder ao aspecto limitador da liberdade, concebê-lo como estranho ao corpo social e em contraposição ao indivíduo é simplificar o problema. A questão é mais profunda e complexa. De fato, as relações de poder se difundem pela sociedade, permeiam os indivíduos, seus corpos e cotidiano. O poder está na política, na economia, mas também nas relações de gênero, na sexualidade, nos espaços arquitetônicos, nas relações pedagógicas, no saber científico e acadêmico, etc. Portanto, como demonstra Foucault:

“O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Não

se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu” (Ibidem, p. 183-184).

Em suma: “A questão do poder fica empobrecida quando é colocada unicamente em termos de legislação, de Constituição, ou somente em termos de Estado ou de aparelho de Estado. O poder é mais complicado, muito mais denso e difuso que um conjunto de leis ou um aparelho de Estado” (Ibidem, p. 221). O poder expressa o conjunto de relações difusas na sociedade. Não se trata, portanto, de privilegiar o poder político em detrimento de outras formas de poder, mas de considerar a sociedade enquanto *locus* constitutivo de micro-poderes nas relações em seu interior, entre os indivíduos e destes em relação ao Estado. Foucault, portanto, desloca a análise do poder da (Estado) e da economia para o conjunto das relações que abrangem os indivíduos e o corpo social.

Para Foucault, o poder não é fixo e absoluto. É preciso considerar as resistências ao olhar disciplinador e que também constituem formas de poder, ou contra-poder. “A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é ao mesmo tempo anônimo e sempre vencedor. Trata-se

ao contrário de demarcar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e de outros”, conclui (Ibidem, p. 226).

Nenhuma concepção está isenta de críticas, com Foucault não é diferente. Como escreve Lebrun (1981, p. 21-22), “podemos perguntar se, ao focar em seu microscópio os mil pequenos poderes que nos prendem sem o sabermos, ele não está se precipitando em depreciar a matriz “ordem/obediência” (“eu tenho poder, portanto você não o tem”)”. Segundo Lebrun:

“Quando a questão é compreender como foi e continua sendo possível a resignação, quase ilimitada, dos homens perante os excessos de poder, não basta invocar as “disciplinas” e as mil fórmulas de adestramento que, como mostra Foucault, são achados relativamente recentes da modernidade. Sua origem e seu sucesso talvez se devam a um sentimento atávico dos deserdados, de serem *por natureza excluídos do poder*, estranhos a este – talvez derivem da convicção de que opor-se a ele seria loucura comparável a opor-se aos fenômenos atmosféricos. Ainda que o poder não seja uma coisa, ele se torna uma, pois é assim que a maioria dos homens o representa... É preciso situar a tese de Foucault dentro dos seus devidos limites: o homem condicionado, adestrado pelos poderes, é o privilegiado, o europeu. Não é o colonizado, não é o proletário do Terceiro Mundo (assim como não era o proletário europeu do Século XIX). Estes, o poder não pensa sequer em domesticar: domina-os – e muito de cima.”

Considerações finais

O poder, como a política, são conceitos polissêmicos. Passíveis, portanto, de múltiplas interpretações. A pluralidade de autores e interpretações mostra o quanto o tema é complexo e aberto. O objetivo deste texto não foi estabelecer certezas absolutas a partir de definições conceituais pretensamente definitivas. Ao contrário, procuramos apresentar o tema em sua complexidade e diversidade no sentido de contribuir com a reflexão. O tema não se esgota. Assim, é pretensioso indicar uma determinada concepção de poder. Esperamos que a partir da exposição e das referências bibliográficas, os(as) leitores(as) sintam-se estimulados a aprofundar o estudo do tema.

Por outro lado, sabemos que nenhuma elaboração textual é neutra. Os argumentos, a maneira como se organiza a exposição, as referências bibliográficas, etc., indicam procedimentos e posicionamentos. Não obstante, acreditamos na capacidade de discernimento do(a) leitor(a) e, assim, na possibilidade de construção dialógica do saber. A confrontação de diversas concepções e autores indica o caminho percorrido e diz muito sobre as intenções do escritor. Se contribuiu para instigar a reflexão crítica sobre a política e o poder político, o esforço foi válido. No mais, a avaliação cabe ao leitor, à leitora.

Referências

ALBORNOZ, Suzana. **O que é trabalho**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ARENDT, Hannah. **Da Revolução**; tradução Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1990.

ARENDT, Hannah. **Da Violência**; tradução Maria Claudia Drummond. Publicação da Editora, 1985 (versão eletrônica).

- ARENDRT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**. Por uma teoria geral da política Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- BOBBIO, Norberto. **O Conceito de sociedade civil**; tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo; tradução de Marco Aurélio Garcia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BOBBIO, Norberto. **Política**. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 954-962 (vol. 2).
- BURDEAU, Georges. **O Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- COHN, Gabriel. (Org.). **Weber – Sociologia**. São Paulo: Ática, 2003 (Coleção Grandes Pensadores Sociais, 13).
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*, Tomo III. Lisboa: Edições Avante; Moscovo: Edições Progresso, 1985, p. 213-374.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**; organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 3ª. Ed., 1982.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**; tradução Raquela Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GOLDMAN, Wendy. **Mulher, Estado e Revolução**; [tradução Natália Angyalossy Alfonso, com colaboração de Daniel Angyalossy Alfonso e Marie Christine Aguirre Castañeda]. São Paulo: Boitempo: Iskra Edições, 2014.
- GORENDER, Jacob. *Coerção e consenso na política*. **Estudos Avançados**, v. 2, n. 3 (1988), p. 52-56. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8497/10048>. Acesso em 2.01.2016.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**; tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Circulo do Livro (s.d.).
- LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- LEBRUN, Gérard. **O que é Poder**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LEVI, Lucio. **Legitimidade**. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 675-679 (vol. 2).
- LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**; tradução Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MAAR, Wolfgang Leo. **O que é política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- MANFREDI, Valerio Massimo. **Akropolis**: a grande epopeia de Atenas. Porto Alegre: L&PM; Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. **Potência, limites e sedução do poder**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- VALLE, Maria Ribeiro do. **A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse**: raízes e polarizações. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações; tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1993.
- WEBER, Max. **Economía y sociedad**. México: Fondo de Cultura, 1984.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt; tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- ZUCCHINI, Giampaolo. **Demagogia**. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 318-319 (vol. 1).