POLÍTICA, CIDADANIA E DEMOCRACIA: A QUESTÃO ÉTICA NO TERCEIRO MILÊNIO

Kátia Mendonça

(Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais- UFPA- Universidade Federal do Pará- Brasil) **veredas@amazon.com.br**

O século XX assistiu ao declínio do poder decisório dos Estados nacionais e à crescente complexidade das tomadas de decisão políticas, com a metamorfose mesmo do que se chama de esfera pública em que as decisões de alcance global cada vez mais são tomadas em círculos fechados de determinados centros decisórios empresariais/financeiros/institucionais com repercussões mundiais sobre a vida da humanidade. Por fim isso é acompanhado pela perda de proteção social mínima exigida pela maior parte da sociedade e indica aquilo que Hans Jonas chamou de vazio ético expresso em última instância:

- no predomínio do mercado que rompe com os laços de solidariedade e faz aumentar vertiginosamente a violência nas suas mais diversas facetas, simbólica, psíquica, física e nos mais diversos âmbitos que vão do privado ao público.

- no esvaziamento da noção mesmo de política, substituída pela razão econômica.

- no esfacelamento dos laços sociais para o que uma das formas perversas de reação tem sido a emergência de laços não-solidários, calcados na intolerância típica dos diversos tipos de fundamentalismo religioso espalhados pelo mundo.

A concepção de cidadania sofre, nesse quadro de desmoronamento das culturas nacionais, um forte golpe, especialmente em países ditos periféricos, nos quais ela sequer chegou e se instalar em seus moldes iluministas clássicos. Em um mundo de exclusão o cidadão passou a ser aquele que consome, e como tal, tem direito e acesso a certos serviços e conhecimentos. O mundo do cidadão-consumidor.

A democracia como ideal acaba por se restringir, em especial nos países periféricos, à sua dimensão formal, não avançando em termos substantivos e sendo quase sempre a fachada para o aprofundamento das desigualdades sociais.

Esse foi, sem dúvida, um percurso marcado pela ruptura com a ética e pela frieza desse processo que erigiu em deusa a ciência. Max Weber intuiria que esta haveria de se transformar na última expressão do carisma na modernidade. Deificada, foi ela a portadora do Progresso. Mas que tipo de Progresso? Adorno e Horkheimer, entre outros, nos falariam de um progresso vinculado à barbárie nas relações sociais na modernidade, definidas estas por meio da noção de ***ofuscamento***, caracterizado pelo olhar que extingue o sujeito, que não o vê como dotado de humanidade. Irreflexão, ofuscamento são a oposição à reflexão e ao esclarecimento cuja crítica Adorno e Horkheimer empreendem em uma espécie de fenomenologia dos sentidos do homem moderno que tem sua "vida danificada" pela razão instrumental.

Importa percebermos que o conceito de ofuscamento em Adorno e Horkheimer é antes de tudo de caráter **ético.** A regressão dos sentidos do homem - do seu olhar, da sua percepção e da sua audição - irá corresponder a uma **regressão na sua eticidade,** domado que foi ele como sujeito, como aponta Horkheimer, individualista antes que indivíduo, anti-solidário, anticomunitário. Ou seja, **a regressão física dos sentidos irá corresponder à regressão ética de uma sociedade** marcada pelo *cárcere de ferro* imposto pela razão instrumental, base da violência.

Com diz Adorno: “a cegueira alcança tudo, porque nada compreende.”(ADORNO & HORKHEIMER.1991:160). Ainda aqui é o **olhar** que expressa o caráter da ausência de eticidade entre os homens.

> “o olhar penetrante e o olhar que ignora, o olhar hipnótico e o olhar indiferente, são da mesma natureza: ambos extinguem o sujeito porque a esses olhares falta a reflexão, os irrefletidos deixam-se eletrizar por eles. (...) Assim o ensimesmado é uma caricatura do poder divino. Assim como a seu gesto soberano falta inteiramente o poder de criação na realidade, assim também lhe faltam, como ao demônio, os atributos do princípio que ele usurpa: o amor atento e a liberdade auto-sustentada. Ele é mau, levado pela compulsão e tão fraco quanto sua força. Assim como se diz que a onipotência divina atrai as criaturas para si, assim também a potencia satânica e imaginária tudo atrai para dentro de sua impotência, eis aí o segredo de seu domínio” (ADORNO & HORKHEIMER, 1991: 178-179).

É sob esse prisma – ético – que a leitura dos frankfurtianos acerca da dualidade progresso-barbárie se apresenta como subversiva. É certo que a história da subversão do conceito de barbárie se inicia com Bartolomeu de Las Casas que dirá “julgamos bárbaros aqueles que não têm escrita ou língua culta. Mas a gente das Índias poderia nos considerar barbaríssimos, porque não compreendemos a sua língua”.

A visão de Las Casas está, porém, ainda presa a uma espécie de relativismo étnico mais tarde compartilhado por Montaigne e por Lévi-Strauss. Adorno certamente nos apresenta a subversão **ética**, antes que somente **étnica**, do conceito de barbárie, permitindo-nos novas leituras, ou releituras, da dualidade civilizado-bárbaro:

> “Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza.” (ADORNO. 1995:155).

É a partir disso que o bárbaro pode ser concebido como aquele que submete o Outro à violência - qualquer que seja a sua expressão: física, psicológica ou simbólica. O processo de barbarização assentado no cálculo que subordina o sentimento até a sua

eliminação total terão, segundo Weber, atingido seu ponto de conclusão lógica na ética protestante que subordina a emoção, tornando-se esta também instrumental. A caridade do protestantismo ascético, despida de emoções e pautada em uma relação impessoal com o Outro, perde a doçura cristã do Novo Testamento subordinada à rigidez do Antigo Testamento:

> "O amor ao próximo – desde que só podia ser praticado para a glória de Deus e não em benefício da carne – é expresso, em primeiro lugar, no cumprimento das tarefas diárias dadas pela *lex naturae*, assumindo então um caráter peculiarmente objetivo e impessoal – aquele de serviço em prol da organização racional de nosso ambiente social" .(WEBER. 1987:75).

Neste sentido, o processo de desencantamento do mundo irá obedecer aos imperativos da "frieza que a tudo penetra" segundo Adorno, ou daquilo que ele chamaria de "adoecimento de contato" expresso nas relações marcadas pelo formalismo burocrático, pelos papéis e pela impessoalidade.

> "A reconciliação da civilização com a natureza, que o cristianismo queria obter prematuramente através da doutrina do deus crucificado, permaneceu tão estranha ao judaísmo quanto o rigorismo do esclarecimento. Moisés e Kant não pregaram o sentimento, sua lei fria não conhece nem amor nem a fogueira." (ADORNO & HORKHEIMER. 1991: 108).

A razão instrumental faz da barbárie aquele processo que elimina o outro ou não o percebe em sua humanidade. Processo que torna o homem indisponível para o Encontro ético porque despido está ele de sentimentos!

O homem resultante deste processo foi várias vezes tematizado, tanto na literatura, quanto na filosofia, seja por Albert Camus em *O Estrangeiro*, seja pela noção de *era do vazio* de Gilles Lipovetsky, de *sociedade esquizofrênica*, de Fredric Jameson, entre outros. Um dos que construiu com gênio essa fenomenologia da frieza foi Primo Levi e seu inesquecível Dr Panwitz - personagem de *É Isto um Homem?* -, que ao exercer seu ofício de médico escolhendo a cada dia quais homens, mulheres e crianças que iriam para as câmaras de gás em Auschwitz, representa a frieza de intelectuais. O Dr. Panwitz será a expressão do homem cindido, preso a um saber cindido, expressão do mundo intelectual separado do mundo ético.

Como então falarmos de cidadania em um mundo marcado pela frieza e por uma concepção mesma de cidadania ainda presa aos padrões de exclusão antes que assentada no reconhecimento de uma humanidade comum a todos nós?

Hoje os desafios encontram-se em como construir um espaço público, uma democracia e uma cidadania respeitando os limites das culturas nacionais - ao mesmo tempo integrando-os, mas não dissolvendo-os - a partir de uma percepção do homem como portador de uma singularidade, de uma eticidade, de uma espiritualidade e de uma humanidade que o une e o integra ao todo e ao próximo.

É aí que o diálogo com a obra de Václav Havel se mostra interessante porque contem ela os germes de uma **visão integral do cidadão**, de sua dimensão ética, de sua raiz comum - não obstante a singularidade de cada qual expressa em culturas, nacionalidades e religiões diferentes.

Isso implica em conceber as relações sociais e políticas e, neste sentido, a cidadania, como ações dialógicas somente apreensíveis sob a perspectiva da pessoa, ou no sentido de Emmanuel Mounier, "como atividade vivida de autocriação, de comunicação e de adesão, que se apreende e conhece a si mesma em seu próprio ato, como movimento de personalização" (MOUNIER.2000:69). Daí a ação coletiva não poder ser concebida unicamente por meio de instituições políticas ou de estruturas econômicas.

Homem de seu tempo, com erros e acertos, antes que santo, como possa sugerir um possível imaginário político heroificador, a contribuição de Václav Havel reside na possibilidade de estabelecermos nexos entre o que é usualmente separado: o público e o privado, o cotidiano e o excepcional, o interindividual e o social. Níveis cuja apreensão é necessária em uma abordagem na qual a ética perca seu sentido de neutralidade formal e torne-se ela mesma um instrumento do agir para a transformação do mundo.

Na verdade esse é um convite a pensar uma ética da esfera pública a partir do comportamento individual e do transcendente.

Sob essa perspectiva a principal contribuição de Havel é a percepção de que há um **Sentido** na vida que resvala para a esfera pública.

> "Realmente, uma vida relativamente suportável nesta terra só pode ser assegurada por uma humanidade voltada para 'além' deste mundo, uma humanidade que – em cada um de seus 'aqui'e 'agora'- se relaciona com o infinito, com o absoluto e com a eternidade. Dedicar-se irrestritamente ao 'aqui' e 'agora',

por mais suportável que seja, transforma irremediavelmente o ‘aqui’ e o ’agora’ em desolação e esterilidade e acaba por Colori-lo com sangue” (HAVEL. 1992:80) .

Fala-se aqui na busca do Sentido da vida e na relação deste com a presença do Ser. A estes dois temas centrais estarão afetos todas os demais temas fundamentais na obra de Havel - Responsabilidade, Ética, Liberdade, Identidade, Fé e Esperança - presentes tanto de sua obra dramatúrgico-literária quanto da sua filosofia política. Influenciado pelo existencialismo heideggeriano e pelo pensamento de Masarik e Jan Patocka, Havel busca antes de tudo construir uma **ética ancorada na transcendência** sem a qual a vida não tem sentido. Como Masarik, Havel irá perceber que o drama do homem moderno está vinculado à perda da fé religiosa e do contato com a experiência humana.

Em C*artas a Olga*, serão aprofundadas as questões antes lançadas em suas peças teatrais[1]. Nessas cartas escritas durante seus anos de prisão, a presença do Transcendente será decisiva. Um Transcendente não restrito ao formalismo e ao institucional, mas fonte da Responsabilidade e do Sentido.

“É alguém que ‘sabe de tudo’(sendo, portanto, onisciente), está em toda a parte (sendo, portanto, onipresente) e se lembra de tudo; alguém que, embora infinitamente compreensivo, é inteiramente incorruptível; que é para mim, a mais elevada e supremamente inequívoca autoridade em todas as questões morais e, assim sendo, constitui a própria Lei; alguém eterno, que através de si me faz eterno também, de modo que não posso imaginar a chegada de um momento em que tudo acabe encerrando com isso também a minha dependência dele; alguém com quem me relaciono integralmente e por quem, em ultima instância, faria qualquer coisa.(HAVEL. 1992:353)

Neste sentido Havel se aproxima do existencialismo de Martin Buber, cuja noção de Encontro será uma manifestação de Deus na terra. Neste *novo humanismo* o homem é portador de uma dimensão ética dele indissociável. Homem que se constituí não à maneira do *dasein* heideggeriano, mas, no caso de Buber, no e pelo diálogo com o Outro. Não o ser autocentrado lançado no mundo, mas a pessoa que se constrói na relação com o Outro e através desta com Deus.

[1] Vide acerca da dramaturgia de Havel: Pontuso, 2001.

Se em Buber Deus está no encontro com o Outro e o Demônio na negação do relação Eu-Tu , o Demônio de Havel encontra-se na *Nulidade*, na ausência de Sentido. Havel incorpora aqui a influência de Jan Patocka para quem "sem Deus o mundo é inconcebível". Critico da modernidade, para Havel, na verdade, "a nulidade, a face moderna do diabo, penetra na vida das pessoas" (Havel. 1992:179). Da indiferença decorrente da nulidade surge a violência cuja imagem é o demônio

" 'o filho bastardo da ordem do Ser', produto da indiferença ao sentido do Ser e ao medo vingativo do seu mistério: o deprimente serviço do homem como 'imagem do demônio': a ordem da homogeneização pela violência, a impotência perfeitamente organizada, a desolação e o tédio centralmente dirigidos, nos quais o homem é concebido como uma unidade cibernética sem livre-arbítrio, sem juízo próprio, sem uma vida singular e na qual aquele ideal monstruoso, a ordem, é um eufemismo para cemitério"(HAVEL.1992:290).

A nulidade é o sentimento decorrente da falta de percepção do Sentido da vida que se faz oculto e que no mais das vezes se apresenta através de sinais naquilo que seria o "milagre do Ser", pois

"por trás de todos os fenômenos e entidades distintas no mundo, podemos observar, intuir ou experimentar existencialmente, de diversas maneiras, algo como uma ordem do Ser genérica.(...) O mundo sutilmente estruturado da vida humana dotada de sentido e de esperança, abrindo novas perspectivas de liberdade e levando o homem a uma experiência mais profunda do Ser...(HAVEL. 1992: 190).

A noção de nulidade é herdeira direta de Jan Patocka para quem o mundo natural é o mundo da vida perdida para a objetivação. O mundo da Natureza é dotado de Sentido, "um sentido dado, modesto, mas seguro"(RICOUER.1991:89), conforme Patocka. Mundo perdido assim como a segurança nele presente a partir do ingresso do homem na "condição problemática" da história. A vida política aqui não tem a segurança conferida pela tradição e pela terra: "a obscuridade, ou seja, a finitude, o perigo ao qual ela está constantemente exposta, está sempre diante dela, a afrontá-la (RICOEUR.1991:79).

É o Transcendente, o Ser, que confere sentido à vida. O sentido que se faz eterno e permanente no mar do fugaz, do incerto, do efêmero, pois

"estamos semimergulhados no transitório e, se não quisermos nos render a ele por completo – ou seja, desistir de nossa trajetória (e assim, de nós mesmos) – devemos sentir que "tudo tem uma finalidade", que tudo tem uma direção, que não irá simplesmente deteriorar-se por si mesmo, que não está meramente involucrado em sua própria acidentalidade temporária".

É neste campo de perda de confiança nas forças externas que ressurge a **esperança** a partir do que Patocka chamou de "solidariedade dos enfraquecidos". Para patocka a comunidade dos enfraquecidos surge "entre os sobreviventes da historia, enquanto cataclismo incessante"(RICOEUR.1991:88).

"A solidariedade dos enfraquecidos se edifica sobre a perseguição e a incerteza: é lá seu front silencioso, sem reclame e sem barulho , mesmo lá onde a força reinante busca se tornar mestre por seus meios" (PATOCKA. 1981:145).

Daí irá surgir a concepção de Havel acerca do "poder dos impotentes". E em que reside esse poder? Na possibilidade de resistência, na **dissidência**. Esta não é uma "profissão a qual se dedique vinte e quatro horas por dia. Ela é inicialmente e antes de tudo uma posição existencial..."(HAVEL. 1989: 111). A dissidência é negação da "vida dentro da mentira" e a afirmação da "vida dentro da verdade", enquanto revolta do individuo contra sua posição imposta. É, portanto um ato eminentemente moral. A dissidência se inscreve em uma critica à modernidade na qual ele percebe a crise moral por que passa a sociedade marcada pela "crise profunda de identidade humana causada pela vida dentro da mentira"(HAVEL. 1989: 94) .

Daí que a concepção de **cidadania** de Havel é também ela profundamente marcada pela de dissidência, ou seja, é fortemente marcada pela ética: "Ser cidadão é ter uma responsabilidade moral, estar aberto a uma responsabilidade coletiva maior, admitir a co-responsabilidade pelo destino do conjunto, comprometer-se" (HAVEL. 1991: 163).Aberta encontra-se a passagem para a concepção de cidadão do mundo. Aqui, " uma idéia justa de cidadania implica sua universalidade. O humanismo é o fundamento subjacente à política"(EVEN-GRANBOULANT.2003:275).

O caminho para essa cidadania é construído a partir do respeito às diversidades culturais e religiosas e da busca de um *minimum commun* capaz de entreter a dialogia e respeito entre os povos.Esse minimum seria na percepção de Havel a noção da raiz comum a todos os homens: a humanidade fundada no Transcendente fonte mesma da Responsabilidade.

É o Ser que se manifesta na **Responsabilidade** e é fonte geradora dela, pois não se trata apenas de responsabilidade *por*, mas responsabilidade *diante de*:

> "Mas em relação a quem somos responsáveis? Não sei em relação a 'quem', mas certamente não, em ultima instância, a quaisquer das coisas transitórias deste mundo. Resulta que estou convencido de que a fonte primordial de toda responsabilidade, ou melhor ainda sua razão ultima, é a assunção de um horizonte absoluto".

Estando em todo lugar a responsabilidade está vinculada no plano da ética individual à liberdade. E aí a política só poderá ser transformada a partir de mudanças intrínsecas aos indivíduos. A isso Havel chamaria de "**revolução existencial**" que precede a revolução política. Esta só ocorre a partir de uma **transformação interior nos homens** e na forma dos homens públicos lidarem com o poder, preceito esse herdado de Masarik para quem "Uma revolução interior deveria acompanhar as revoluções políticas" (EVEN-GRANBOULANT.2003:181). Sua condição necessária será a liberdade interior que permite ao homem fugir das "diabólicas tentações do poder" e alcançar a liberdade política.

A liberdade interior é necessária na luta não-violenta que é fundamentalmente um movimento do espírito pois "sem liberdade interior você não pode alcançar nada" (HAVEL. 2001). A revolução interexistencial irá do privado para o público em uma espécie de personalismo ético, encontrado na mesma medida em Gandhi para quem qualquer revolução política deveria ser precedida de uma profunda mudança interior nos homens nela envolvidos. Verdade e não-violência, eixos fundamentais da ação política gandhiana, exigem primeiro uma mudança interior. Para Havel a verdade também é uma busca interior: "se estamos em busca da verdade, entretanto, o melhor é que a procuremos dentro de nós mesmos e o destino do mundo nos lança dentro dela. Se você não se esforça aqui dificilmente ira encontrá-la em outro lugar"(HAVEL.1982:231).

Ou seja, para pensarmos em uma nova cidadania é necessário que, antes de tudo, sejamos seres humanos de visão eticamente vinculada a um profundo respeito ao outro e ao próximo.

Ora essa perspectiva pressupõe a crença em um Horizonte Absoluto, a crença no Ser, a crença em Deus, enfim, a crença no Transcendente **É a noção de**

transcendentalidade que irá abrigar a exigência ética de uma revolução individual precedendo a revolução política:

"Tudo isso – o afastamento em relação ao Ser, a crise do horizonte absoluto, da responsabilidade genuína e, portanto, também da identidade genuína, junto com os maiores esforços para "satisfazer"a "voz do ser"traída pela mistificação – é transferido ou projetado, compreensivelmente, também ao comportamento de várias formações "interexistenciais": da sociedade, das nações, classes camadas sociais, sistemas e movimentos políticos, grupos de poder social, forças e organismos, e, por fim até os próprios Estados e governos. Pois não são apenas todas essas formações que modelam e dirigem a humanidade contemporânea: a humanidade também as modela e dirige, na medida em que elas são em ultima instancia, o produto e a imagem desta. **E assim como o homem, também grandes organismos inteiros se afastam do Ser.(...)**". (HAVEL. 2001. grifos meus)

Esta travessia de uma ética do indivíduo para uma ética da esfera pública apresenta-se como eco de tradições distintas que vão do pensamento de Gandhi, passando pelo personalismo cristão de Emmanuel Mounier e de Paul Ricoeur e pela filosofia do diálogo de Martin Buber.

Sob a perspectiva existencialista de Havel, a própria noção de **democracia** entra em questão aqui, pois, retomando Soljetnitsyne, ele aponta para a ilusão da liberdade "que não é fundada sobre a responsabilidade". No Ocidente o indivíduo tem varias liberdades, entretanto elas não o livram da alienação, não o protegem da perda de identidade, não o fazem ultrapassar o individualismo e não o fazem um membro responsável da *polis*. A caminhada em direção ao individuo concreto é para Havel um ato fundamentalmente mais profundo que **deve preceder a construção da democracia:**

"a mudança da política em direção ao individuo, uma 'revolução existencial' que terá por conseqüência uma reconstituição moral da sociedade, ou seja, 'uma renovação radical da relação autentica do individuo com o que eu chamei de 'ordem humana' e que não pode ser superado por qualquer ordem política: uma nova experiência do ser, um novo enraizamento no universo" (HAVEL. 1989: 152).

A conseqüência disso será a formação de estruturas e instituições que em lugar de partirem da formalização de garantias e relações políticas, partirão de um novo espírito, de um **novo humanismo**, marcado por valores como confiança, abertura, responsabilidade,

solidariedade e amor. Estruturas orientadas não pelo exterior, pela ambição, pelo desejo de expansão, mas pelo interior de indivíduos que retomem a comunidade e a relação entre os seres humanos. Somente essa revolução levara à verdadeira liberdade, pois

> "os limites entre o poder e a impotência passam por cada homem e cada homem é prisioneiro e guardião dos prisioneiros ao mesmo tempo"(HAVEL: 1992: 169). Somente essa revolução libertará o homem moderno da crise e do absurdo pelo qual enveredou, pois o absurdo não é a expressão da perda de fé no sentido da vida, antes pelo contrário, expressões disto são a indiferença, a apatia, o cinismo do homem moderno. O absurdo é a sensação de quem percebe o sentido como dimensão integral da existência e pode sentir o quanto a ausência dele é dolorosa (HAVEL. 1982:181).

Tal tarefa exigirá a presença de uma percepção do **Transcendente** para se concretizar, pois o poder será mobilizado a partir de uma autoridade e

> "Só alguém que se submete à autoridade de uma ordem universal ou da Criação, que avalia o direito de ser uma parte disto, pode genuinamente avaliar a si e a seus vizinhos, e deste modo honrar seus direitos também." (HAVEL. 1994).

Em um mundo marcado pelas características antes apontadas em termos de metamorfose da esfera publica e enfraquecimento do Estado e da cidadania, a única alternativa para a construção de um espaço de resistência e cidadania está naquilo que Havel chama de autotranscendência, pois ela "é a única real alternativa à extinção". (HAVEL. 1994).

A construção desse novo cidadão (cidadão do mundo) e desse novo humanismo (fundado em uma relação com o Transcendente) e, por fim, de uma nova *polis*, tem como premissa básica o primado da pessoa sobre as instituições, do primado da eticidade sobre as estruturas impessoais. Só por meio disso e da busca de uma espiritualidade comum poderemos ultrapassar os limites que se impõem, ou, como ressalta Havel:

> Não se trata evidentemente de constranger o homem a adorar tal ou qual divindade arcaica, a se ajoelhar diante dela (...). Trata-se de outra coisa: as diferentes formas de nossa espiritualidade devem ter consciência de sua conexão mútua ou de seu parentesco, se lembrar dos conteúdos espirituais que nela estavam nas origens e que são provenientes desta experiência essencial e fundamental da humanidade. Eu

creio que lá reside a única via de renovação da responsabilidade real do homem em relação a si mesmo e ao mundo. E, ao mesmo tempo, a única via em direção a esta compreensão aprofundada entre culturas que lhe permita cooperar de uma maneira verdadeiramente ecumênica na elaboração de uma nova ordem mundial." (Havel. 1997: 132/133)

Isso exige uma libertação ao domínio único da razão instrumental O motivo moral nos obriga a fazer a coisas boas por elas mesmas e por princípio, sem esperar um êxito rápido. Isso tem a ver com uma concepção de ação política antimaquiavélica, uma ruptura no sentido estritamente instrumental da política:

"Masarik baseava a política na moralidade. ..Aprendamos nós e ensinemos aos demais que a política deveria expressar o desejo de contribuir para o bem da comunidade, não a necessidade de enganar ou violar a comunidade. Aprendamos nós e ensinemos aos demais que a política não tem que ser forçosamente uma arte do possível – tenho em mente, em primeiro lugar, as especulações, os cálculos, as intrigas, os acordos secretos e as manobras pragmáticas – e que pode ser a arte do impossível, ou seja, de fazer mudar para o bem de cada um de nós e do mundo.(HAVEL. 1992: 219).

Lembremos aqui que também para Gandhi a experiência com a moral não se limita nem se subordina ao moralismo imposto pelas religiões ou pela esfera dos negócios públicos, antes, dizia ele:"a verdadeira moralidade não consiste em seguir caminhos já trilhados, mas em encontrar o caminho verdadeiro para nós mesmo e segui-lo com intrepidez. Todo verdadeiro progresso é impossível sem tal perseguição incansável da verdade"(Gandhi, s/d). O caminho de dissidência, da desobediência e da resistência será, entretanto, não o da revolução sangrenta, mas o da não-violência como uma "resistência ativa" como a denominava Gandhi.

Este também o caráter da dissidência para Havel. "Há coisas pelas quais vale a pena sofrer", diria Jan Patocka em um lema que seria também o de Havel. A dissidência se radica em uma concepção essencialmente diferente de política como usualmente encarada:

"O dissidente não opera na esfera do poder real. Não sonha com o poder, não anela funções e não luta por votos dos eleitores. Não deseja se embelezar para o publico, nem oferece ou promete algo a alguém. Se oferece algo é somente a própria luta. E o faz só porque não tem outra possibilidade de corroborar a

verdade que respalda. (...) O ponto de saída próprio de sua atuação política se estriba pois na esfera moral e existencial". Pratica, enfim, uma "política fora da política"(HAVEL. 1992:139),

Sob esse viés a ética precede a ação política e exige uma relação extraordinária entre meios e fins, idéia essa em Gandhi correlata à de não-violência para a qual o processo, e não o resultado, era o mais importante. A experiência da verdade implica na renúncia aos frutos da ação e focaliza a sua atenção nos princípios éticos do agir político. Não há planos rigorosos a seguir, nem teleologias e finalismos, mas fundamentalmente o momento presente.

A razão puramente instrumental é incompatível com este tipo de ação política que rompe com a visão da política como um agir baseado na mentira, na manipulação. Resultados lentos e muitas derrotas são quase sempre o que se encontra nesse caminho. Mas o fracasso contém a esperança de que se pode transformar e avançar. *Il'est permis d'esperer*, diria Havel. Mesmo que seja "a esperança dos desesperados" responderia Ricouer.

O que importa destacar é que na reflexão sobre as possibilidades de uma cidadania do mundo é possível a partir do deslocamento em direção ao Outro e a percepção deste como aquele pelo qual se tem responsabilidade. A caminhada em direção ao indivíduo concreto é no pensamento de Václav Havel um ato fundamental que **deve preceder a construção da democracia e de suas instituições.** Esse o imperativo para que se rompam os limites de uma democracia que se esgota no plano formal, sem conseguir atingir o plano substantivo.

Esta é, antes de tudo, a questão crucial presente no exercício do poder, para além de questões institucionais que não esgotam, só elas, a dimensão ética dos negócios públicos. Este o nosso desafio para o século XXI.

Bibliografia citada

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. 1991. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar.

_____. 1992. *Minima Moralia*. Tradução Luiz Eduardo Bicca. São Paulo, Ática.

BUBER, Martin. S/d. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, Ed.Moraes.

_____. 1982. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, Perspectiva. 1982.

EVEN-GRANBOULANT, Geneviève. 2003.*Václav Havel; president philosophe*. Préface de Paul Ricoeur.Paris. Éditions de l'Aube

GANDHI, M.K. 1994. *Autobiographie ou mes expériences de vérité*. Paris, PUF.

HAVEL, Václav.1997. *Il est permi d'espérer*. Paris, Calmann-Levy.

HAVEL. 1992. *Cartas a Olga*. Trad. Lóris Machado. São Paulo. Estação Liberdade.

_____. 1997. *Il est permis d'esperer***.** Paris. Calamnn Lévy.

_____. 1991. *La responsabilidad como destino***.** México. Fondo de Cultura Economica.

_____. 1989. *Essais Politiques.* Paris. Calmann-Lévy.

_____. 1991. *On temptations of polítical power*. Speech. www.es.utexas.edu/users/vl/notes/havel.html

MOUNIER. Emmanuel. 2000**.***Écrits sur le personnalisme*. Paris. Éditions du Seuil.

PONTUSO. James F. 2001. *The Political philosophy and dramatic literature of Václav Havel*. Mimeo. American Política Science Association. Califórnia.

RICOEUR, Paul. 1991.*Lectures* 1. Paris..Éditions du Seuil.

WEBER, Max. 1987. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira.