

Quem tem medo do povo? O debate entre Ágora-fobia Política e Ágora-filia Política

Francis Dupuis-Déri

Cientista Político. Professor na Université du Québec à Montréal (UQAM), Canada.

Resumo

As pessoas têm a capacidade política de se autogovernarem, ou elas precisam ser governadas pela elite para "o bem comum"? Para o esclarecimento dessa questão, apresento dois conceitos: ágora-fobia política e ágora-filia política. Começo, brevemente, explicando a tensão entre duas atitudes para as pessoas: o amor e o medo. Então, defini sistematicamente os argumentos e os contra-argumentos dos dois lados da controvérsia. O debate parece acabar em um impasse retórico, dado que tanto o povo quanto a elite podem ser vistos como irracionais, vulneráveis à demagogia e aos facciosos. Deixo claro, portanto, que a principal intenção não é demonstrar se as pessoas são confiáveis ou não no que diz respeito às suas capacidades políticas. Ao contrário, busco o reconhecimento de que esse debate contém uma luta política fundamental entre o desejo de dominação e o desejo de liberdade igualitária, assim como a disposição de distinguir o significado filosófico das experiências políticas democráticas e populares.

Palavras-Chave: Teoria política libertária; *Ágora-fobia Política*; *Ágora-filia Política*; Democracia; Anarquia.

Abstract

Do the people have the political capacity to rule themselves, or do they need to be ruled by an elite for 'the common good'? In order to clarify this question, I introduce two concepts: political agoraphobia and political agoraphilia. I begin by briefly explaining the tension between two attitudes toward the people: love and fear. I then systematically set out the arguments and counter-arguments on both sides of the controversy. The debate seems to end up in a rhetorical deadlock, since both the people and the elite may be seen as irrational, vulnerable to demagoguery, and factious. I therefore suggest that what is mainly at stake is not to demonstrate whether the people are to be trusted or not with regard to their political capacities. What is at stake, rather, is the recognition that this debate subsumes a fundamental political struggle between the desire for domination and the desire for egalitarian freedom, as well as the willingness to acknowledge the philosophical significance of democratic and popular political experiences.

Keywords: Libertarian Political Theory; Political Agoraphobia; Political Agoraphilia; Democracy; Anarchy.

Todos os homens, e especialmente os príncipes, podem ser acusados individualmente dessa culpa pela qual os escritores culpam as massas (Maquiavel, 1979: 281).

Não temos um padrão duplo para as virtudes dos governados e dos governantes; sabemos que nós mesmos não somos irrepreensíveis e que o melhor entre nós poderia rapidamente ser corrompido pelo exercício do poder. Nós tomamos os homens como eles são, e é por isso que odiamos o governo dos homens por outros homens (Kropotkin, 2006: 41).

Quando a esquerda (sendo reformista ou revolucionária) está debatendo sobre como aumentar sua força e poder político, social e até mesmo teórico, a discussão perpassa, pelo menos parcialmente, sobre a questão do “movimento de massas”: como tornar as massas conscientes, interessadas, organizadas, mobilizadas, esforçadas, vencedoras, etc. Esse assunto está ligado a dois outros: quem faz parte das “massas” (trabalhadores? mulheres? o 'povo'? etc.) e como essas “massas” podem tornar-se força política ativa? Em relação a última preocupação, geralmente há dois lados opostos: um defendendo a liderança vertical (e, portanto, a representação das massas),

² Nota do Editor: Esse texto foi publicado originalmente em francês: (2011) ‘*Qui a peur du peuple? Le débat entre l’agoraphobie politique et l’agoraphilie politique.*’ *Variations: Revue internationale de théorie critique* 15, 49-74. <https://doi.org/10.4000/variations.93>. A versão que segue em português foi traduzida do artigo (2018) ‘*Who’s afraid of the people? The debate between political agoraphobia and political agoraphilia*’, publicado na *Global Discourse*, 8:2, 238-256, <https://doi.org/10.1080/23269995.2018.1468607>. Nessa última versão existem algumas atualizações realizadas pelo autor. Agradecemos tanto ao autor quanto ao editor da revista *Global Discourse* por permitirem que essa tradução fosse realizada. A versão para o português foi efetuada por Isabella Correia e Wallace de Moraes a pedido da Revista Estudos Libertários. A tradução ocorreu do inglês com alguns cotejamentos com o original publicado em francês. Algumas poucas questões foram adaptadas para fazer melhor sentido ao público brasileiro, dentre elas, o uso dos termos ágora-fobia e ágora-filia. Para fazer distinção da síndrome de pânico, marcada por pessoas que tem medo de andar nas ruas e praças, resolvemos deixar o acento na primeira letra da palavra para marcar a diferença e relacionarmos mais diretamente ao conceito de ágora, grego. As línguas inglesa e francesa não necessitam fazer tal distinção pois não possuem uma palavra homônima como o português. Além disso, resolvemos colocar o hífen para marcar a diferença e possibilitar o acento duplo quando ocorre em adjetivos referentes ao conceito

e outro defendendo a horizontalidade e a autonomia (não tendo, portanto, nenhum representante, nenhum líder). Esse é um debate tão antigo quanto a própria esquerda, pelo menos na tradição europeia.

Hoje essa discussão está em foco, especialmente, desde o surgimento por um lado dos chamados "novos anarquistas", inspirados pelo movimento zapatista em Chiapas (em 1994) e, por outro lado, os "novos partidos de esquerda" na Grécia e na Espanha com a esperança de empurrar para o lado progressista alguns partidos como o Partido Democrata nos EUA com Bernie Sanders, o Partido Trabalhista no Reino Unido com Jeremy Corbyn, ou na França com o candidato presidencial Jean-Luc Mélenchon. O movimento de antiausteridade e movimentos como Primavera Árabe, Indignados, Occupy Wall Street e Nuit Debout alimentaram o debate sobre o valor político e teórico desses "novos anarquistas" envolvidos em redes e organizações horizontais, descentralizadas e sem liderança. São eles o novo movimento de massas que a esquerda está procurando? Ou estão desperdiçando desesperadamente tempo e energia em um contexto onde as forças conservadoras e reacionárias são tão fortes e penetrantes?

Nancy Fraser e Chantal Mouffe, entre outras, são bastante críticas em relação aos "novos anarquistas". Elas argumentam que a esquerda precisa de instituições fortes como partidos políticos e sindicatos em vez de uma multidão de redes horizontais e grupos ideologicamente semelhantes que são desorganizados e que estão fora das instituições não exercendo, portanto, influência alguma sobre o mundo real. Em seu texto "Contra o anarquismo", Nancy Fraser (2013), afirma abertamente que:

“a visão de que a representação equivale à dominação é hiperbólica demais para explorar o potencial de uma luta emancipatória ampla em nossa situação. Nesse sentido, o neoanarquismo não consegue sustentar a tensão entre o fato e a norma exigida por uma teoria crítica.”

Chantal Mouffe alegou em referência a *Ocupação de Wall Street* que "o movimento social traz propostas, questões e exigências. O partido deve estabelecer estratégias baseadas nessas questões; trazer perguntas e demandas ao parlamento, propor leis e assim por diante - é por isso que acho o papel do partido realmente necessário" (Winter e Wank, 2014). Quando questionada sobre o que achava do movimento social francês *Nuit Debout* (uma espécie de mobilização e ocupação na praça da República em Paris) que ela visitou na primavera de 2016, respondeu:

“É revigorante ver esses jovens acordando, mas ainda tenho ressalvas. Ocupar um lugar não é suficiente. Se os manifestantes quiserem ter um

impacto político e serem capazes de transformar a realidade, terão que se organizar um pouco mais verticalmente. [. . .] Mas, acima de tudo, para obter mudanças reais, é necessário passar pelo compromisso com as instituições políticas e estatais. [. . .]. Eu acredito na necessidade de um líder. Não há democracia sem representação, pois é isso que permite a constituição de um povo politizado. Não existe a princípio um povo que deveria preexistir à espera de alguém que viria, então, representá-lo. É dando a si mesmo representantes que um povo é construído. É em torno do líder que o "nós" de um povo pode existir" (Aeschmann, 2016).

Thomas Hobbes alegava exatamente a mesma coisa, alguns séculos atrás, em relação a existência da nação sendo representada pelo rei.

Por outro lado, ativistas e autores, como David Graeber e Marina Sitrin, entre outros, afirmam que o povo deve se organizar, falar e agir por e para ele mesmo, sem líderes e porta-vozes, a fim de que sejam livres, tratados de forma igual e realmente capacitados individual e coletivamente. Ser representado é sinônimo de ser traído, objetivado e dominado. Esse debate também é sobre o crescimento da esquerda, já que os movimentos neoanarquistas não parecem fadados ao desaparecimento. Alguns teóricos da esquerda repetem que tudo isto é infantil e irrelevante para uma verdadeira política reformista ou revolucionária, mas é o que as pessoas fazem quando estão chateadas e querem gritar "Chega/Já Basta!". De acordo com Judith Butler (2015: 18), em tal mobilização "é também o corpo que está em risco, exibindo seu valor e sua liberdade na própria demonstração, decretando, pela forma incorporada da reunião, uma reivindicação à política". Pelo menos na Europa e na América do Norte (para o resto do mundo, não posso dizer), tais mobilizações massivas e populares regidas horizontalmente e sem lideranças levantam uma questão: o povo precisa de um líder (ou líderes) para pensar, falar e agir em seu nome? Ou o povo deve pensar, falar e agir por e para si mesmo? Pode-se perguntar também: as pessoas realmente podem gozar de liberdade e igualdade se forem lideradas e representadas? E ainda: quem sabe o que é melhor, politicamente falando, para o povo?

As pessoas têm capacidade política de se autogovernarem ou precisam ser governadas por uma elite para que o bem comum prevaleça? O poder pertence a todos ou apenas à elite? Historicamente falando, essa questão produziu uma divisão na filosofia política convencional, a menor parte que se opõe a um pequeno número de defensores do lado do povo e à vasta maioria dos filósofos políticos que afirmam que as pessoas são incapazes de terem autonomia política; em suma, os apoiadores e opositores da democracia direta.

Para ajudar a elucidar as apostas filosóficas e políticas desse debate, proponho dois conceitos que coincidem com duas atitudes conflitantes: de um lado, a *ágora-fobia política*, isto é, o medo e o ódio das pessoas reunidas na *ágora*⁴ para deliberarem e governarem a si mesmas; por outro lado, a *ágora-filia política*, isto é, o amor pelas pessoas reunidas na *ágora* para se autogovernarem.

Enquanto a *ágora-fobia política* propõe que uma elite detenha o poder sobre o povo (dominação), o objetivo da *ágora-filia política* é garantir que as pessoas tenham o poder de decidir sobre o que desejam (autonomia). A *ágora-filia política* também envolve poder, na medida em que, em princípio, o poder dos indivíduos de fazer e agir são ainda mais significativos porque eles o compartilham coletivamente (Kruzynski, 2004: 251).

Ao longo dos séculos, apenas alguns eminentes filósofos se aliaram ao povo: Maquiavel (em seus escritos republicanos), Spinoza e Rousseau (para eles, as mulheres não eram partes integrantes do povo), e Marx. Claramente, esta curta lista de célebres pensadores deveria ser acrescida com os nomes dos anarquistas, com frequência ignorados pela história do pensamento político e pela filosofia política contemporânea. Muitos defensores anarquistas do povo recorreram às experiências históricas (por exemplo, Grécia Antiga ou Roma) ou a seu próprio período histórico para analisar as capacidades políticas do povo.

No entanto, muitos filósofos políticos influentes não empreenderam uma investigação metódica sobre o tema “povo”. Aristóteles, por exemplo, nunca usou o termo “povo”, mas sim *plethos*, isto é, “os muitos” ou “a plebe”. Thomas Hobbes temia a “multidão” desorganizada, mas acreditava na legitimidade e no potencial do “governo popular” ou da “democracia” se o povo se comportasse como um ator político unificado ao deliberar na *ágora*. Outros preferiram falar em termos do proletariado, da nação ou até mesmo da raça⁵.

⁴ Em vez de novos conceitos ou tipos ideais, como *ágora-filia política* e *ágora-fobia política*, as expressões “antidemocratismo” e “pró democratismo” poderiam ter sido usadas. No entanto, “democracia” é um “conceito essencialmente contestado” (W.B. Gallie), cujo significado foi fortemente afetado por seu abuso nos debates filosófico-políticos que cercam o estabelecimento de regimes eleitorais modernos. Hoje, pode referir-se imediatamente a qualquer uma ou todas as seguintes formas de “democracia”: associativa, cristã, cibernética, direta, eleitoral, liberal, local, regra da maioria, mercado, moderna, participativa, popular, representativa e social. O vasto número de qualificadores que podem ser ligados à “democracia” torna novos conceitos necessários (ver Dupuis-Déri 2004 e 1999).

⁵ Esta é uma definição conceitual. Com relação à história de conceitos específicos, ver, para “povo”, Morgan (1988); para “nação”, Greenfeld (1992); para “multidão”, Hardt e Negri (2004); para “plebe”, Breugh (2016). Veja também: Laclau (2004).

Gérard Bras, comentando sobre os múltiplos significados da palavra “povo”, distingue três principais: (1) “os cidadãos como um todo”, que ele chama de “pessoas jurídicas”; (2) “os membros da nação, que ele chama de ‘pessoas étnicas’; (3) a “classe inferior” (ou “pessoas comuns”) privadas de riqueza e poder e opostas ao segmento dominante da sociedade, que Bras chama de “pessoas sociais”. São as “pessoas sociais” que serão discutidas aqui como um ator político, e isso inclui, em tese, todos aqueles que estão tomando emprestado o termo de Jacques Rancière, “sem títulos” dentro de uma comunidade (Ranciere, 1998); (Bras, 2008: 11). Esse grupo, em outras palavras, consiste naqueles que não têm nenhum título particular que possa justificar a apropriação - com exclusão de outros - da prerrogativa de governar a comunidade. Visto sob essa ótica, o povo é a força política que afirma o direito de todos participarem do processo de tomada de decisão, independente dos títulos ou funções que tenham dentro da comunidade (Estou ciente de que essa discussão sobre o significado do termo “povo” é fortemente influenciada pelo meu próprio contexto; é claro em minha mente que talvez seja mais apropriado usar outras palavras em outros contextos). Essa afirmação radicalmente igualitária dá origem a respostas passionais, às vezes esperançosas e às vezes amedrontadas.

Racionalidade política e emoções em relação às pessoas reunidas

Os conceitos de *ágora-fobia* e *ágora-filia política*, como definidos aqui, referem-se explicitamente a *ágora*, um termo que na *Ilíada* de Homero designa " *ao mesmo tempo o lugar, os homens que se reúnem lá, e a discussão que se passa lá.*" A *ágora* é, primeiro, o lugar onde as assembleias ocorrem; [...] Mais especificamente, a *ágora*, tanto no singular quanto no plural, significa “*a disputa de discursos*”, “*os debates que ocorrem em assembleia*” sobre “*uma questão concernente à comunidade, ou seja, todos aqueles que se reuniram e que, em princípio, gozam do mesmo direito de serem ouvidos*” (Detienne, 2003: 17).

O conceito de *ágora-fobia* deriva da ciência da psicologia, em que é definido como um medo de multidões ou de grandes espaços (da antiga palavra grega *phobia*, que significa medo, e *ágora*, que se refere a um lugar público). *Ágora-fobia política* significa medo das pessoas reunidas em uma *ágora* formal ou informal. As comparações e metáforas que os pensadores *ágorafóbicos* usam para falar do “povo” também revelam o medo que elas abrigam. Muitos *ágorafóbicos* rapidamente ressignificam o conceito de “povo” para o de “máfia”, “aglomeração deseducada”,

“massa”, “ralé”, “multidão” ou até mesmo “vermes”. Do ponto de vista da *ágora-fobia política*, a *ágora-filia política* é geralmente descrita como encorajadora do domínio tirânico da maioria dos pobres, associada ao caos, à irracionalidade, à imoralidade e ao ateísmo, e especialmente ao desastre econômico representado pela violenta abolição da propriedade privada (Romilly, 1975); Mccelland, 1989).

Em Platão (*República livro 8 557a.C*), o estabelecimento da democracia (direta) é em si um processo caótico e violento: "a democracia surge quando os pobres, tendo conquistado a vitória sobre os ricos, massacram alguns, banem outros e compartilham igualmente com aqueles que permanecem a igualdade no governo e nos órgãos públicos [...]. Isto é, de fato, como a democracia é estabelecida, seja por meio de armas ou pelo medo que obriga os ricos a se retirarem" (Ver também Aristóteles, *Politics*, bk. III – 8 e Rancière 1995, 31). O medo é, portanto, dos filósofos que se opõem ao povo, bem como dos inimigos do povo, incluindo os "ricos" que escolhem o exílio por medo.

O discurso da *ágora-fobia política*, portanto, aponta para o conflito, ou mesmo para a luta de classes, demos e plebe são apenas duas figuras da mesma moeda. Demos, ou as pessoas reunidas na *ágora* para deliberar, é apenas a forma original da plebe, isto é, da multidão de assalariados e dos pobres que tomam a rua (Breugh, 2016).

O conceito de *ágora-filia política* pode ser definido como uma forte *simpatia* (*philia*, no grego antigo) em relação às pessoas reunidas com o propósito de tomar decisões coletivas. Para *ágora-filia política*, a igualdade prevalece porque todos os membros da comunidade podem participar da *ágora*. O poder é, assim, um bem comum. É o bem comum mais importante da comunidade. Spinoza salientou que em uma democracia "*todos podem reivindicar, legalmente, o direito de votar no conselho supremo*" (Spinoza, 1958: 441 e 76).

Por seu turno, o conceito de ágora-filia política refere-se a uma forte simpatia (philia significa amor, em grego antigo) para as pessoas reunidas com o propósito de deliberar sobre assuntos comuns. Sob ágora-filia política, a igualdade prevalece em princípio, porque cada membro da comunidade deve ser capaz de participar da deliberação na ágora. O poder é, portanto, um bem comum, o bem comum mais importante. Spinoza (1958: 441 e 76) especifica, por exemplo, que em uma democracia, "todos os habitantes que são filhos dos cidadãos [...] - todos - repito - podem confiar na lei, reivindicar o direito de votar na assembleia suprema".

A *ágora-filia política*, portanto, se subdivide em democracia e anarquia. Em uma democracia direta, o processo deliberativo culmina em uma votação pela qual a maioria mantém influência sobre a minoria. Já na anarquia, o processo decisório deliberativo é consensual - o governo de todos por todos (Dupuis-Déri, 2005).

O povo reunido, objeto de amor da *ágora-filia política*, pode aqui novamente tomar a forma do *demos*, quando delibera, ou da plebe, quando a assembleia se transforma em um encontro tumultuado, divertidos carnavais ou praticando insurreição e motim. Essa plebe turbulenta é ainda mais amada porque sua ação se destina especificamente para desafiar a *ágora-fobia política*. Os comentaristas simpáticos à plebe, aqueles que falam com admiração da "experiência plebeia", percebem a produção de uma "brecha" na ordem imposta pelos dominantes pela "democracia selvagem" (Abensour, 2011), ou "democracia insurgente" ou mesmo pela anarquia.

O debate, ato primeiro: a capacidade política do povo

O debate entre as duas posições pode antes de mais nada ser uma reflexão sobre as capacidades políticas do povo e das elites, e os efeitos de um governo pelo povo ou por uma elite. Do lado da *ágora-fobia política*, parece possível traçar três argumentos principais sobre a incapacidade do povo de se governar: (1) seria irracional, o que torna (2) uma presa fácil para demagogos e (3) que seria objeto de divisão em facções que defendem interesses particulares (e não o bem comum). Além disso, na modernidade ocidental, seria simplesmente impossível perceber a ideia da *ágora-filia política*, já que o corpo soberano - a nação - é incapaz de se reunir fisicamente, devido a seu tamanho, e o indivíduo moderno considera o compromisso político como um desperdício de tempo e energia. (Constant, 1988: 309-328).⁶

A primeira tarefa da *ágora-filia política*, pelo menos nas nossas sociedades ocidentais nos últimos séculos, é desconstruir a ideia amplamente divulgada da *ágora-fobia política* segundo a qual uma elite é sempre preferível a uma democracia (direta) ou a anarquia. Nessa luta ideológica,

⁶ Benhabib (1996, 205) oferece uma lista alternativa de "quatro maneiras" pelas quais o princípio do corpo deliberativo soberano dos cidadãos é problemático: (a) identidade do corpo político, (b) complexidade social, (c) racionalidade dos procedimentos, (d) mito da soberania democrática e constitucionalismo'.

a ágora-filia política descontrói cada um dos argumentos da ágora-fobia política. Vamos examinar em detalhes os argumentos apresentados por ambos os lados.

Irrracionalidade

O principal argumento que justifica a ágora-fobia política, e do qual outros derivam, é que as pessoas reunidas na ágora não estão aptas a deliberar, porque são irracionais. Escrevendo no início da modernidade europeia, Jean Bodin explica que a natureza "tornou alguns mais avançados e mais engenhosos do que outros" e "também ordenou que alguns governassem e outros obedecessem". Após a adesão das colônias britânicas da América do Norte à independência, James Madison afirmou que "em todas as assembleias muito numerosas, de quaisquer personagens compostas, a paixão nunca deixa de arrancar o cetro da razão. Se todo cidadão ateniense fosse um Sócrates, toda assembleia ateniense ainda teria sido uma multidão" (*Madison, Hamilton e Jay 1987: 336*).

Reforçando seu argumento, Madison continuou no "The Federalist Paper number LXVIII": "*Quantas angústias amargas o povo de Atenas não teria muitas vezes escapado, se o seu governo contivesse uma proteção cautelosa contra a tirania de suas próprias paixões?*"

A racionalidade que está aqui em questão refere-se à virtude que ajuda a identificar, defender e promover o bem comum, na medida em que os interesses de todos os membros da comunidade são considerados.⁷ Do ponto de vista da ágora-fobia política, a irracionalidade das pessoas "comuns" pode ser expressa de três formas:

- (1) Irrracionalidade fundamental: os ágorafóbicos afirmam que as pessoas são por natureza guiadas por suas emoções e desejos (estão sujeitas ao eros), e não à razão. Suas decisões são tomadas impensadamente sob a influência de certas emoções (esperança, raiva, medo, pena, inveja, pretensão) e uma segunda decisão pode rapidamente contradizer a primeira, sob o impulso de outra emoção.

⁷ Por contraste, a razão instrumental, sendo mais egoísta, permite que um indivíduo, colocando seus próprios interesses em primeiro lugar, avalie suas escolhas com base em custos e benefícios (agradeço a Joshua Cohen que me ajudou a fazer essas distinções).

- (2) Incompetência política: embora as pessoas possam ser racionais sobre certos aspectos de suas vidas (consumo, trabalho), elas permanecem irracionais ou mais precisamente incompetentes em relação à política, no que diz respeito aos assuntos públicos, complexos demais para ser apropriadamente apreendido pelas pessoas (Christiano, 1996: 5). Algumas categorias sociais, como assalariados de baixa renda, são frequentemente percebidas, mais do que outras, como tendo falta de capacidade para entender os assuntos públicos, já que estão mais preocupadas em administrar suas vidas diárias. Robert Lowe, um britânico do século XIX, disse: "[...] eu sou um liberal [...] eu considero um dos maiores perigos [...] a proposta [...] para transferir o poder das mãos daqueles que têm a propriedade e a inteligência para aqueles cuja vida é necessariamente devotada às lutas diárias pela existência" (Hirschman, 1991: p. 94). Acreditava-se que as mulheres também não tinham vontade própria, suas mentes eram confusas pelo amor por um homem ou por seus filhos (e não pela comunidade), ou por sua dependência de seus maridos, ou porque eram vistas como sendo simplesmente ocupadas demais com as preocupações materiais da vida doméstica patriarcal para poder aprender e refletir sobre assuntos públicos. Outras explicações para a incapacidade das mulheres de pensar racionalmente tinham a ver com o tamanho de seus cérebros, o volume de seus crânios, seus úteros e seus hormônios.
- (3) O espírito de conformidade: por medo de ser ridicularizado, marginalizado ou simplesmente excluído, os indivíduos tendem a seguir a vontade da maioria. Um indivíduo pode, portanto, ter um conhecimento racional da política, mas uma vez que ele (ou ela) esteja no meio de uma assembleia na ágora, a pressão dos colegas torna-se tão forte que a habilidade de ser guiado pela razão lhe falha inteiramente.

De acordo com os ágorafóbicos, apenas certos indivíduos com um título particular (guerreiros, sacerdotes, filósofos, proprietários de terras, etc.) não são irracionais ou incompetentes em questões políticas, de modo que não são considerados como pertencentes ao povo por causa do seu nascimento (dentro da nobreza, por exemplo, ou do sexo masculino), da sua formação particular (diplomas) ou da sua posição social (propriedades e riqueza). Esses indivíduos excepcionais devem governar as pessoas irracionais, que devem se contentar em admirá-las e obedecê-las (Mill, 1972: 282); (Sieyes, 1989: 1025); (Macpherson, 1962: 123).

Em resposta, a ágora-filia política pode responder que os governantes são necessariamente animados por uma paixão irracional: a sede de poder e glória. Maquiavel nos lembra que os líderes políticos, como qualquer outra pessoa, são razoáveis e apaixonados.

“Concluo, portanto, contra a opinião comum de que as pessoas, quando governam, são leves, inconscientes e ingratas; e afirmo que esses defeitos não são mais o caso do povo do que o dos príncipes. [...] um povo que comanda e que é regulado por leis é prudente, constante, grato, tanto, e até na minha opinião mais, que o príncipe mais estimado por sua sabedoria” (*Maquiavel 1979, 282*).

Aqui, Maquiavel, apresenta os autores ágorafóbicos que defendem os governantes contra o povo "todos os homens, especialmente os príncipes, podem ser acusados individualmente dessa culpa pela qual os escritores culpam a massa" (Maquiavel, 1979: 281). Ele também observa que a paixão que conduz a elite é mais perigosa do que aquela que motiva o povo, já que a elite está cheia de um desejo de dominação, enquanto o povo é movido pelo desejo de liberdade. Os anarquistas do século XIX retomaram a noção sociológica segundo a qual aqueles que governam correm risco de corrupção simplesmente em virtude de suas posições de autoridade. Para Mikhail Bakunin, "os melhores, os mais inteligentes, os mais altruístas, os mais generosos, os mais puros [dos homens] serão inevitavelmente e sempre corrompidos por essa ocupação" (Mounier, 1966: 114). Referindo-se aos "utopistas da autoridade", que consideram aqueles que governam como moralmente superiores aos governados, Kropotkin (2006 [1896]: 40) ironicamente observa que "longe de viver em um mundo de ilusão e imaginar que os homens são melhores do que eles são, nós [anarquistas] os vemos exatamente como são, e é por isso que afirmamos que exercitar a autoridade fará o melhor dos homens ser mau”.

A irracionalidade da elite pode ser vista sob três fenômenos distintos.

1) A irracionalidade fundamental: todos os seres humanos são acima de tudo motivados por suas emoções e desejos; isso também é verdade para os governantes, cujas decisões estão enraizadas em suas emoções (esperança, raiva, medo, pena, inveja, fingimento, amor-próprio etc.). Um regime elitista, portanto, não é mais racional que um regime popular.

2) Racionalidade política mínima: mesmo que os membros de qualquer elite possam ser racionais em relação a decisões não-políticas, eles tomam decisões políticas consistentes com seu ponto de vista subjetivo, ou seja, sua posição dominante. Seu principal objetivo político é tomar e assegurar o poder, em vez de servir ao bem comum. Segue-se que eles não são virtuosos, mas

autocentrados e egoístas, por mais que confundam seus interesses com o bem comum. Além disso, o próprio fato de estar no topo da hierarquia política torna a elite suscetível a uma emoção específica: o medo do povo. Assim, qualquer elite necessariamente sofre de ágora-fobia política como resultado de sua posição socialmente dominante, e a ágora-fobia política é em si uma emoção temerosa que prejudica a racionalidade potencial de qualquer elite.

3) O espírito de conformidade: em resposta à pressão dos pares, os membros de uma elite tendem a agir em conformidade com as opiniões do seu principal líder ou da maioria do círculo da elite. Esse conformismo impede que os membros da elite sejam excluídos e permite que eles garantam a solidariedade entre si, protegendo assim seus privilégios e seu poder coletivo e individualmente. É assim que muitas vezes ouvimos que o poder falar com uma só voz. Por temerem parecer ridículos aos olhos das pessoas que dominam e exploram (seus súditos), os membros da elite tendem a se conformar às expectativas populares de como os governantes devem se comportar (Orwell, 1962: 95).

Consequentemente, de acordo com a ágora-filia política, as estruturas políticas devem ser horizontais, igualitárias e consensuais precisamente porque os seres humanos não são naturalmente racionais e bons, mas tendem a ser irracionais e maus assim que se estabelecem numa posição de poder, em que o abuso do poder pessoal é estruturalmente encorajado (Clark 1978, 10).

Demagogia

De acordo com os ágorafóbicos, a soberania política do povo reunido na ágora é ilusória, uma vez que necessariamente cai sob a influência de demagogos. Existe uma ligação lógica entre a suposta irracionalidade de um povo reunido e o fenômeno da demagogia. Bodin (1986: 156–

157) chega a afirmar que as assembleias estão "*sob o poder dos oradores e sofistas*⁸" a tal ponto que se pode dizer que as pessoas só se governam na aparência.

A ágora-filia política sustenta que os governantes recorrem à demagogia para persuadir as pessoas de que eles estão defendendo o bem comum, enquanto sua principal preocupação é, na verdade, defender seus próprios interesses e os de sua classe. Além disso, todas as elites, por definição, têm à sua disposição os recursos administrativos, financeiros e humanos necessários para facilitar suas atividades demagógicas. Enquanto isso, os subordinados tendem a mentir sobre os méritos de seus superiores hierárquicos, elogiando-os ao menos em público, pois esses membros da elite estão em posição de punir ou recompensá-los. Como aponta o anarquista Reclus (2001 [1898]: 70-71):

“um indivíduo que sempre é adulado, como um mestre - sendo ele um imperador ou um chefe de departamento - corre o risco obvio de ser enganado e, portanto, nunca ver as coisas em suas verdadeiras proporções.”

Assim, a instauração de uma elite dominante não resolve o problema da demagogia. Na verdade, pode ser agravado, já que a elite pode se valer de enormes meios para enganar as pessoas e também porque as pessoas são demagógicas em relação à elite que as governa.

Facções e guerra civil

Para os ágorafóbicos, a ágora não é nada mais que uma arena onde as facções com interesses irreconciliáveis se confrontam e, cidadãos pertencentes a uma ou outra facção, estão prontos para sacrificar a busca pelo "bem comum" à promoção de interesses sectários. Além disso, o facciosismo pode levar à guerra civil. Como Webster (1991 [1794], 1284) explica, “facção gera desordem, força, paixões rancorosas, anarquia, tirania, sangue e abate”. Geralmente, o medo das facções gira em torno de três pontos cruciais:

- (1) Guerra de Classes: Os ágorafóbicos frequentemente apresentam os agrupamentos políticos (facções) dos “pobres” como perigosas devido ao seu tamanho. Normalmente, como maioria de qualquer sociedade onde haja propriedade privada, os pobres podem assumir o

⁸ Nota dos tradutores: A palavra utilizada no inglês era “Haranguers”, cuja origem remonta ao francês arcaico. Tem o significado de forte discurso, emocional, persuasivo realizado por pessoas em praça pública. Acharmos melhor traduzir por sofistas para atender as expectativas do autor e ser bem entendido pelo público acadêmico brasileiro.

controle da ágora e estabelecer uma tirania da maioria. Certos ágorafóbicos progressistas, por outro lado, temem que os ricos possam organizar uma força tarefa propagandista⁹ ou pagar especialistas para fortalecer suas posições na ágora. Ágorafóbicos conservadores temem que os pobres imponham uma tirania da maioria na ágora, enquanto progressistas temem que a minoria, aqueles com maior quantidade de capital financeiro e cultural, imponham suas vontades na ágora e acabem dominando a maioria.

- (2) Cruzadas Morais: Os ágorafóbicos conservadores afirmam que as pessoas não têm moralidade, enquanto alguns ágorafóbicos progressistas declaram que as “pessoas comuns” estão perigosamente inclinadas ao conservadorismo moral. Isto é, os pobres tendem a apoiar a pena de morte, assim como a criminalização do aborto, drogas e práticas sexuais marginalizadas; além disso, acredita-se que, geralmente, eles sejam mais racistas e sexistas que os ricos. É por isso que uma elite moralmente instruída – conservadora ou progressistas – precisa promover e implementar uma boa ordem moral.
- (3) Lutas Baseadas na Identidade: Os ágorafóbicos conservadores temem que diversos grupos (mulheres, jovens, LGBTs, imigrantes, muçulmanos, etc.) tomem a palavra na ágora para promover suas causas baseadas nas identidades, e que isso pudesse excluir homens heterossexuais e de cor bege¹⁰ (que de fato são a minoria) para uma posição minoritária. Em contrapartida, os ágorafóbicos progressistas temem (pelo menos no Ocidente) que a minoria masculina heterossexual bege tenha a última palavra na assembleia devido a sua educação superior e prestígio que dariam peso extra a sua voz, colocando imigrantes, mulheres e outros em desvantagem na ágora. Em ambos os casos, a solução proposta foi evitar que as pessoas se reúnam na ágora e deixar que a elite mais instruída governe em nome do bem comum.

Segundo a ágora-filia política, há necessariamente pelo menos duas facções cujos interesses são opostos em qualquer regime elitista: os governantes e os governados. Qualquer elite dominante constitui uma facção que depende não apenas de seus inúmeros partidários, mas também da polícia e do exército para manter sua dominação sobre o povo. Na medida em que é estrategicamente útil

⁹Nota do tradutor: no original em inglês estava *publicity blitzes*.

¹⁰ Eu prefiro "bege" para designar aqueles geralmente chamados de "brancos", pois descreve melhor a cor da nossa pele (que na verdade varia de rosa a amarelo, ou mesmo cinza após longas horas em ambientes próximos com um computador). Considerando que o principal objetivo do "branco" é enfatizar a pureza e identidade racial.

“dividir e conquistar”, a elite terá a tendência de encorajar a fragmentação do povo com o intuito de assegurar a fidelidade de certos grupos sociais em detrimento de outros grupos que a elite considera mais perigoso. Por fim, a existência em uma sociedade elitista e hierárquica de posições oficiais de poder é propícia ao surgimento de facções dentro da própria elite, devido às lutas internas pela conquista e manutenção do poder. Portanto, o elitismo defendido pela ágora-fobia política de maneira nenhuma oferece proteção contra o faccionalismo – muito pelo contrário.

Modernidade

No contexto da modernidade, a ágora-fobia política afirma que ainda que se deseje estabelecer um regime baseado em princípios da ágora-filia política, a escala geográfica e política moderna – as nações – faz disso algo impensável. John Adams, por exemplo, explica em seu livro *Thoughts on Government*, que “em uma grande sociedade, que vive em um país extenso, é impossível que todos se reúnam para a elaboração de leis” (Hyneman e Lutz, 1983: 403). Dessa forma, o indivíduo moderno é considerado ágorafóbico por padrão, unicamente em razão das restrições demográficas e geopolíticas moderna (como Montesquieu apontou em *The Spirit of The Laws* [1989, 159 – part 2, bk. XI, ch. 6]:

“Como, em um Estado livre, todo homem que possua uma alma livre deve ser governado por ele mesmo. O povo, como um corpo, deveria ter poder legislativo; mas como isso é impossível em grandes Estados e sujeito a muitos inconvenientes nos Estados menores, as pessoas precisam que seus representantes façam aquilo que eles mesmos não conseguem fazer.”

O sistema eleitoral liberal é apresentado como uma alternativa prática à democracia (direta), impraticável no contexto da modernidade. Retoricamente chegam a afirmar que o sistema eleitoral incorpora o mesmo espírito e os mesmos princípios que a democracia (direta) ou um governo do povo para e pelo povo. John Adams declara que a legislatura liberal “deve ser um retrato exato em miniatura, do povo em geral, deve pensar, sentir, raciocinar e agir como eles” (Pitkin 1967: 40). Na mesma linha, James Madison referiu-se ao “esquema de representação como um substituto dos cidadãos em pessoa nas assembleias” (Madison, Hamilton e Jay 1987: 324). O mito da presença do povo no parlamento caminha de mãos dadas com outra ficção: a esfera pública moderna é equivalente à antiga ágora. De acordo com Mill (1977: 165), “os jornais e as estradas

ferroviárias estão resolvendo o problema de proporcionar a democracia votada na Inglaterra, assim como em Atenas, simultaneamente à uma ágora.”

Na Modernidade, entretanto, a ágora-fobia política, geralmente, adota uma postura "demofílica" (Sartori 1987: 474-479), de modo que os modernos ágorafóbicos afirmam ter forte simpatia pelo povo (ou nação), e as elites modernas, geralmente, querem ser vistas como governantes em nome e para o bem da "nação" (em regimes liberais e fascistas) ou pelo menos dos "trabalhadores" (em regimes marxistas), alegando, no entanto, que o povo não pode e não deve se reunir na ágora para um autogoverno.

Além disso, acredita-se que o indivíduo moderno está apenas “ocupado com suas especulações, seus empreendimentos, com os prazeres que ele espera, [e] quer ser desligado deles momentaneamente, por um curto período” (Constant, 1988 [1819]: 273). Emmanuel Sieyès, um representante eleito durante a Revolução Francesa, declarou abertamente que “a enorme pluralidade de nossos concidadãos não tem a educação e os lazeres necessários para almejar tratar das leis que governam a França”. Consequentemente, eles preferem nomear representantes, e como depende da escolha de muitas pessoas, cabe, então aos homens mais instruídos se submeter a eles como todos os outros (Sieyès, 1989 [1789]: 1025). Assim, o indivíduo moderno é considerado ágorafóbico, preferindo ser governado do que se autogovernar.

O argumento de que a ágora-filia política não coincide com o mundo moderno, em virtude de razões demográficas e geográficas, comprova o fato de que os contornos das comunidades políticas podem ser modificados. De fato, a história moderna oferece vários exemplos de pequenas organizações políticas voluntariamente constituídas e operando de acordo com os princípios da ágora-filia política: as reuniões da Câmara Municipal nos Estados Unidos, as comunas de Saint-Simon na França, os sovietes na Rússia, as comunas anarquistas na Espanha e os kibutzim em Israel, bem como certos sindicatos, associações de estudantes e de mulheres, comunidades religiosas, empresas administradas cooperativamente, e assim por diante (Clark: 2004; Polletta: 2002). Essas experiências também devem deixar claro que, quando se analisa a oposição entre ágora-fobia política e ágora-filia política, é importante observar o que as pessoas são realmente capazes de demonstrar em termos políticos e o que elas fazem coletivamente tomando decisões reunidas na ágora.

Assim, a linha de raciocínio ágorafóbico sobre o maior foco do espírito moderno em interesses privados também é enganosa, pois tende a exagerar a importância do envolvimento dos

cidadãos em uma democracia (direta). David Plotke acrescenta que, em uma democracia participativa, todos participam ativamente nas decisões importantes para suas vidas, antes de concluir que “nem todos podem participar sempre de todos os lugares, e nem todo mundo deve valorizar a vida pública acima de outros bens” (Plotke, 1997: 23). No mesmo sentido, George Kateb (1981: 53) afirma: “A vida da democracia direta é a vida da cidadania, pública, contínua e integrada por todos, sendo imposta como uma obrigação”. Na verdade, seria mais apropriado o consenso de que em uma anarquia ou uma democracia direta, assembleias públicas certamente não aconteceriam todos os dias (assim como parlamentares não se reúnem permanentemente), e também, nem todos seriam obrigados a participarem de todas as assembleias. De fato, exceto pelos ágorafóbicos políticos, ninguém alega que todos os cidadãos de uma democracia direta devem participar das assembleias. Além disso, a ágora-filia política geralmente se propõe a transformar as relações sociais de um modo que libere tempo e espaço suficientes para possibilitar o envolvimento político necessário para a realização da liberdade e igualdade políticas.

Vale lembrar que as assembleias públicas são locais de socialização onde se podem forjar laços afetivos e sociais significativos. Sendo assim, não há uma divisão nítida entre a vida privada e pública, os significados antigos e modernos da liberdade política e os interesses públicos e privados: pode-se ir à ágora com amigos, amantes ou colegas, se apaixonar ou fazer negócios por lá.

O filósofo Jean-Jacques Rousseau, já no século XVIII, opunha-se a ideia irônica de aceitar uma representação política que justamente impedia a participação pessoal na vida política.

“Assim que o serviço público cessa de ser a principal preocupação dos cidadãos, ao qual preferem servir-se melhor com o dinheiro do que com suas pessoas, o Estado já se encontra próximo da ruína. [...] quando é necessário encontrar-se com o conselho, eles nomeiam deputados e ficam em casa. Por razão de ociosidade e dinheiro, eles acabam tendo soldados para escravizar o seu país e representantes para vendê-lo. [...] Em uma cidade bem organizada, todos os homens vão para as assembleias: sob um governo ruim, ninguém se importa em ir até elas pois nenhuma pessoa se interessa pelo o que acontece lá [...] e, finalmente, porque cuidados domésticos os consomem totalmente. (Rousseau, 1993: 265–266)”

De fato, o desejo de se envolver em assuntos da comunidade não é estranho à experiência moderna. No Ocidente, muitos indivíduos "modernos" se envolveram com partidos políticos, sindicatos e associações, ou participaram de conferências, debates políticos e manifestações. Em

muitos casos, esse envolvimento tem implicado problemas (jurídicos) penais e, muitas vezes, represálias brutais.

O debate, ato dois: a questão do poder

Embora tenhamos argumentos apresentados em ambos os lados, o Primeiro Ato do debate entre ágora-fobia e ágora-filia política não nos mostrou o cerne do problema: a questão do poder. Cada uma dessas posições opostas representa um lado de um conflito político contínuo, que Maquiavel delineou há muito tempo quando escreveu: "em todas as cidades se encontram esses dois humores opostos", isto é, dominação e liberdade, cuja fonte é o fato de que todo povo 'pede para não ser oprimido' pelos poderosos, enquanto os poderosos desejam governar e oprimir o povo (Maquiavel, 1984: 24–25). Esse discurso, presente em debates de defensores do povo (Martin Breaugh e Miguel Abensour, além de outros) foi adotado pelos anarquistas já no século XIX. Charlotte Wilson (2005 [1886]: 126), por exemplo, explicou que a natureza humana é atravessada por duas forças contraditórias ou "instintos sociais": dominação de um lado e "autoafirmação" igualitária e solidária do outro. Para Kropotkin (2009: 95):

“ao longo da história da nossa civilização, duas tradições e tendências opostas confrontaram-se: [...] a tradição autoritária e a tradição libertária. Entre essas duas correntes, ainda vivas e lutando no interior da humanidade - a corrente popular e a corrente de minorias sedentas por dominação política e religiosa - fizemos nossa escolha.”

A oposição entre o humor de dominação e o humor de emancipação é permanente; não é uma oposição dialética, porque não pode ser transcendida através da síntese. Uma comunidade pode, na melhor das hipóteses, impor limitações para impedir que o humor da dominação se expresse em suas estruturas e relações sociais. Para que isso aconteça, as pessoas precisam de poder para resistir aos dominadores ou a quaisquer indivíduos que aspiram à dominação.

O primeiro argumento da ágora-filia política é, portanto, que as pessoas devem governar a si mesmas para que a liberdade e igualdade existam. Em um mundo guiado por princípios da ágora-fobia política, não há nem liberdade e nem igualdade e as pessoas estão sob as influências de uma elite. Dito isto, a questão do poder é central para todos os envolvidos, portanto, as pessoas também querem poder.

De fato, as pessoas que estão famintas por autonomia também desejam o poder, mas não pela força do poder, e sim pelo bem comum. Aliás, é quando elas exercem o poder coletivamente que as pessoas são livres e iguais. Seu poder, a princípio, é libertador e igualitário; e isso não envolve nem hierarquias e nem ao menos relações de dominação. Uma passagem em *The Republic of the Athenians* (um texto geralmente atribuído a Xenofonte – Chambry, 1954: 501-508) declara:

“O que o povo quer não é exatamente um estado bem governado no qual eles são escravizados, mas um estado no qual eles são livres e estão no comando. Que as leis ruins talvez sejam a menor das suas preocupações; o que você considera mau governo dão a eles força e liberdade” (Xenophon, 1942: 511).

Incapaz de reivindicar qualquer título em particular, o povo ergue a bandeira da igualdade a fim de alcançar o poder coletivamente.

Quem é o povo?

Mesmo depois que o povo consegue livrar-se de seus líderes e neutralizar os poderosos, as lutas pelo poder e o desejo de dominância não desaparecem da comunidade. Feministas, antirracistas e anarquistas refletiram particularmente sobre esse aparente paradoxo de comunidades políticas que defendem a igualdade, mas que, de fato, se encontram em contato com indivíduos ou grupos que buscam impor sua dominação sobre eles. Os anarquistas estão cientes que esses dois humores, de dominação e emancipação, não só estão presentes na sociedade, onde eles estão materializados tanto nas classes superiores quanto nas classes inferiores, respectivamente, mas também estão em ação nos indivíduos que compreendem ambas as classes (Bakunin, 2001: 295). Sendo assim, como todo ser humano é afetado por esses dois humores, ninguém pode ser considerado simplesmente bom ou mau. Portanto, é a organização social e a posição política que ocupamos, bem como as lutas sociais e a influência da socialização e da educação que determinarão se um ou outro humor prevalece (Suissa, 2010: 25–37; Hartley, 1995: 145–164). Essa perspectiva ajuda a explicar porque as pessoas – mulheres, por exemplo - podem defender a igualdade e, ao mesmo tempo, tentar dominar os outros, e também porque alguns membros da classe dominante se aliam ao povo para defender o princípio da autonomia, enquanto muitos membros das classes mais baixas estão ao lado dos poderosos na defesa do princípio da dominação.

No entanto, o "povo" nunca é dado *a priori*, mas sempre uma construção cujos os limites e os critérios de inclusão e de exclusão são mantidos e modificados de acordo com as relações de poder (Dahl, 1989). Entre as pessoas, há muitos que podem querer exercer o "poder sobre" o individual e o coletivo. Nesse ponto, as categorias políticas aparecem como, por exemplo, os jovens e os velhos, mulheres e homens, pobres e ricos, ateus e religiosos, imigrantes e nativos, entre outros casos. Essas divisões sociais são politicamente significativas na medida em que alguns indivíduos desejam dominar os outros, ou seja, excluí-los do poder compartilhado como iguais. Essas categorias sociais são, acima de tudo, classes que mantêm uma relação hierárquica, isto é, desigual; elas são constituídas em classes por essa relação de poder desigual (Delphy, 2001: 25–33).

Os homens podem ser politicamente esquizofrênicos e desejarem liberdade e igualdade para si mesmos enquanto, ao mesmo tempo, querem dominar as mulheres. A explicação para este aparente paradoxo é: essencialmente, o que está em risco continua sendo a concepção de poder dos homens em conjunto, o qual executam-no individual e coletivamente sobre as mulheres. É por isso que a *ágora-filia* política na Grécia Antiga foi compatível com a exclusão e a dominação das mulheres pelos homens. Filósofos renomados, como Spinoza e Proudhon, embora defensores da *ágora-filia*, negligenciaram ou até defenderam a desigualdade política entre homens e mulheres, e até uma dominação dos homens sobre as mulheres.

Muitos filósofos contemporâneos admiram Spinoza por ter desenvolvido uma teoria radical da democracia. No entanto, eles não examinaram nem discutiram sua justificativa sobre a opressão das mulheres. Essa omissão é muito lamentável, porque ao estudar esse assunto lhes permitiria que desenvolvessem uma compreensão melhor da *ágora-filia* política, que, na verdade, está inserida em práticas e modos organizacionais que não estão isentos da *ágora-fobia* política. Com relação a Spinoza, por exemplo, seu trabalho revela um desejo de garantir o poder dos homens sobre as mulheres, baseando-se na visão de que os dois sexos pertencem a duas classes rivais. Spinoza afirma abertamente que "as mulheres estão sob o poder de seus maridos", e ele está satisfeito em ver a "regra" dos homens e ver as mulheres suportarem sua dominação porquê dessa forma, os dois sexos experimentam a paz. Sobre o exercício compartilhado do poder, Spinoza observa que "não pode ocorrer que cada sexo tenha regras iguais, muito menos que os homens sejam governados por mulheres", porque se os homens e as mulheres exercessem a autoridade política juntos, a paz vivenciaria momentos contínuos de conflitos. A paz aqui é claramente o que os poderosos afirmam

salvaguardar através de sua dominação sobre as classes mais baixas, que a experimentam como "tirania". Em jogo, então, no trabalho de Spinoza há um conflito político entre os sexos como classes e a justificativa da dominação dos homens sobre as mulheres.

A mesma lógica política pode ser vista no trabalho do anarquista Pierre-Joseph Proudhon, que justifica "a subordinação da esposa ao marido no casamento", argumentando que a "devoção da mulher é reconhecer esse poder, reivindicar os atos, provocá-lo, servi-lo, dedicar-se a ele" (Proudhon, 2009: 55).

O propósito, mais uma vez, é identificar duas classes baseadas nos sexos e justificar uma relação política desigual pela qual os homens podem aspirar à emancipação política, enquanto as mulheres devem se limitar às tarefas domésticas. Como o objetivo de Proudhon é manter a paz doméstica, "qualquer insurreição pelo sexo mais fraco deve ser evitada" (Proudhon, 2009: 55). Em vez disso, as mulheres devem aceitar "reclusão, em vez de sua suposta emancipação" (Proudhon, 2009: 63). Ao explicar que os homens são seres "externos", enquanto as mulheres são seres "internos", Proudhon mostra-se um ágorafílico em relação aos homens, mas um ágorafóbico quando se trata de mulheres. Ele deixa isso explícito, argumentando que a voz de uma mulher pode ser "ouvida" na "assembleia geral", desde que a voz de um homem tenha o dobro do peso (Proudhon, 1990). Mas Proudhon posteriormente mudou sua posição e pediu que as mulheres fossem excluídas das assembleias a fim de preservar a dominação dos homens sobre suas esposas: "Supor que na assembleia do povo o voto de uma mulher pode ser contrário ao de seu marido é supor que eles estão em desacordo e, assim, preparar o divórcio"; e, de qualquer modo, isso "degradaria a masculinidade" (Proudhon, 2009: 56-57). A participação das mulheres na vida pública causaria, assim, uma guerra civil dentro da família, pois "é muito difícil para uma mulher que fala na assembleia se abster de afirmar-se em casa" (Proudhon 2009, 80).

Em 1860, Jenny P. d'Héricourt, contestando a justificação de Proudhon da ágora-fobia política sexista, afirmou que "enquanto homens e mulheres não são iguais, as mulheres têm o direito de ver os homens como 'tiranos e inimigos'"(d'Héricourt, 1860: 136).

As afirmações problemáticas feitas por filósofos progressistas em defesa da dominação masculina sobre as mulheres são quase sempre negligenciadas por estudiosos convenientes a esses filósofos. Essas negligências nos impede de restaurar a complexidade de um pensamento político que quer tanto autonomia quanto dominação, ou, mais precisamente, que deseja uma autonomia dominadora, que é, em última instância, muito comum na história ocidental. d'Héricourt (1860:

137) salienta que os discursos que justificam o desejo dos homens de dominar as mulheres são excepcionais e claramente semelhantes aos discursos que justificam todas as formas de dominação:

"Mestres, nobres, brancos, homens - são eles que têm negado, estão negando, e negará que escravos, plebeus, negros, mulheres nascem para a liberdade e a igualdade." O igualitarismo do povo não está necessariamente isento de relações de dominação (poder sobre), quando apenas um grupo de indivíduos desfavorecidos de direitos tem como objetivo desfrutar do título de cidadão, a fim de exercer poder sobre os "outros".

Mesmo dentro de instituições igualitárias, onde homens e mulheres podem participar, as vozes de alguns grupos têm maior influência do que as dos outros. As feministas demonstraram que numa sociedade - por exemplo, no final do século XX, início da sociedade ocidental do século XXI - onde as relações sociais entre homens e mulheres são desiguais (em termos de dinheiro e propriedade, posições de autoridade e prestígio, compartilhamento de tarefas domésticas e parentais, violência psicológica e física, e assim por diante), as afirmações dos homens são geralmente consideradas mais confiáveis do que as das mulheres, tanto por homens quanto por mulheres (Pateman 1983; Young 1996; Sanders 1997; Monnet 1998; Kohn 2000).

É por isso que os movimentos progressistas são tão regularmente os locais de lutas políticas onde as pessoas sem títulos - mulheres, nativos, imigrantes e assim por diante - confrontam diretamente seus dominadores que se dizem aliados; exigindo reunir-se sem se misturar, propondo procedimentos e rituais que asseguraria a igualdade em todos os aspectos.

Revisitando a racionalidade política do povo

Claramente, a investigação proposta aqui precisaria ser mais refinada e, acima de tudo, enriquecida com estudos centrados em *corpus* filosóficos específicos e em determinados períodos e lugares. Além disso, seria útil delinear mais precisamente a relação entre o *demos* e a *plebe*, bem como entre a democracia (direta) e a anarquia, a fim de avaliar as diferentes respostas da ágora-fobia e da ágora-filia políticas. Também seria importante se distanciar da cultura do livro para descobrir o que o *demos* pensa sobre o debate entre ágora-fobia e ágora-filia. Em si, este artigo representa um exercício exploratório, mas trouxe à luz o reconhecimento da ágora-filia política da capacidade do povo de filosofar, identificar o bem comum, ou pelo menos governar (a si próprio) no interesse da (sua) liberdade.

De fato, a proposta de ágora-fobia política para excluir o povo das deliberações políticas é politicamente perigosa e moralmente desastrosa. Politicamente perigosa para o povo, é claro, já que não há garantia de que seus interesses (o bem comum) sejam levados em consideração se o processo de tomada de decisão for monopolizado por uma elite. Moralmente desastrosa, já que participar de deliberações públicas desenvolve um sentido cívico, isto é, um melhor entendimento das questões de importância para a comunidade (Xenophon 1942: 15). O que os ágorafóbicos fazem - conscientemente ou não - excluindo as pessoas das deliberações, é privá-las do processo que lhes permita desenvolver-se em termos de moralidade pública e inteligência política que a elite se orgulha de possuir isoladamente (Pateman, 1970: 22-44).

A capacidade reflexiva de desenvolver o pensamento político é tanto maior quando as pessoas estão equipadas com espaços deliberativos, a àgora, onde desenvolvem esse pensamento político coletivo recíproco entre pensamento, palavra e ação. As pessoas, portanto, têm a capacidade de pensar e filosofar sobre assuntos públicos. Na verdade, elas estão cientes dessa habilidade e frequentemente a usam bem, mesmo quando não existe uma ágora formal e quando a elite e os *ágorafóbicos*, como de costume, preferem não ouvir ou fingir não ouvir nada além de ruídos. No entanto, esta é uma filosofia autêntica, que busca ter voz e ocupar o campo político; é o resultado do pensamento enraizado na razão e emoção, inspirado por valores como liberdade e igualdade.

O fato de essa verdade ter sido tão frequentemente ignorada por eminentes filósofos políticos, parece indicar que o debate entre ágora-fobia e ágora-filia política é também uma luta para determinar quem deve dominar o campo da filosofia política, quem deve governar o pensamento político: uma elite composta por alguns filósofos, ou o povo? O pensamento político é um bem comum ou um monopólio de algumas "mentes brilhantes"?

Referências bibliográficas:

- Abensour, M. (2011). *Democracy against the State*. London: Polity Press.
- Abensour, M. (2009). "'Démocratie Insurgente' Et Institution." In *La Démocratie Au-Delà Du Libéralisme: Perspectives Critiques*, edited by M. Breugh and F. Dupuis-Déri. Outremont: Athéna/Chaire Mondialisation-citoyenneté-démocratie.

Aeschimann, E. (2016). "Nuit Debout Et Le 'Refus Du Leader,' 'Occuper Une Place Ne Suffit Pas,' Interview De Chantal Mouffe" *Nouvel Obs*, April 22. <http://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20160422.OBS9048/nuit-debout-et-le-refus-du-leader-occuper-une-place-ne-suffit-pas.html>

Bakunin, M. (2001). *Théorie Générale De La Révolution*. Paris: Nuits Rouges.

Balibar, É. (2010). *La Proposition De L'égaliberté*. Paris: Presses universitaires de France (PUF).

Balibar, É. (1997). "Spinoza, l'anti-Orwell: La Crainte Des Masses." In *La Crainte Des Masses: Politique Et Philosophie Avant Et Après Marx*, edited by E. Balibar. Paris: Galilée.

Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: SAGE Publications.

Bodin, J. (1986). *Les Six Livres De La République*. Paris: Fayard.

Bove, L. (2002). "De L'étude De L'état Hébreu À La Démocratie: La Stratégie Politique Du Conatus Spinoziste." *Philosophiques* 29: 1. doi:10.7202/009567ar.

Bras, G. (2008). *Les Ambiguïtés Du Peuple*. Nantes: Pleins Feux.

Breaugh, M. (2016). *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University Press. (trans. by Lazer Lederhendler).

Butler, J. (2015). *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.

Chambry, P. (1954). "Notice." In *L'Anabase*, edited by Xénophon. Paris: Garnier Frères.

Christiano, T. (1996) *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder: Westview.

Clark, J. (2004) "The Microecology of Community." *Capitalism, Nature, Socialism* 15: 4. doi:10.1080/1045575042000287334.

Clark, J. P. (1978) "What is Anarchism?" *Nomos* 19: 3–28.

Constant, B. (1988) [1819]. "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns." In *Political Writings*, edited by B. Constant. Cambridge: Cambridge University Press.

d'Héricourt, J. P. (1860). *La Femme Affranchie: Réponse À MM. Michelet, Proudhon, É De Girardin, A. Comte Et Aux Autres Novateurs Modernes*. Vol. 1. Bruxelles: A. Lacroix, Van Meenen.

Dahl, R. A. (1989). *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.

de Romilly, J. (1975). *Problèmes De La Démocratie Grecque*. Paris: Hermann.

Delphy, C. (2001). "Préface: Critique De La Raison Naturelle." In *L'Ennemi Principal — 2 "Penser Le Genre"*, edited by C. Delphy. Paris: Syllepse.

Detienne, M. (2003). "Pratiques D'assemblées Aux Formes Du Politique: Pour Un Comparatisme Expérimental Et Constructif Entre Historiens Et Anthropologues." In *Qui Veut Prendre La Parole?* edited by M. Detienne. Paris: Seuil.

Dorlin, E. (2001). *L'Evidence De l'Égalité Des Sexes: Une Philosophie Oubliée Du XVIIe Siècle*. Paris: L'Harmattan.

Dupuis-Déri, F. (1999). "L'esprit Anti-Démocratique Des Fondateurs De La 'Démocratie' Moderne." *Agone* 22: 95–113.

Dupuis-Déri, F. (2004). "The Political Power of Words: The Birth of Prodemocratic Discourse in the 19th Century in the United States and France." *Political Studies* 52 (3): 118–134. doi:10.1111/j.1467-9248.2004.00467.x.

Dupuis-Déri, F. (2005). "Anarchy in Political Philosophy." *Anarchist Studies* 13 (1): 8–22.

Fraser, N. (2013). "Against Anarchism" Public Seminar, October 9.
<http://www.publicseminar.org/2013/10/against-anarchism/#.WKyVjrF7TBI>

Greenfeld, L. (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
Hardt, M., and A. Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.

Hartley, D. (1995). "Communitarian Anarchism and Human Nature." *Anarchist Studies* 3 (2): 145–164. 254 F. DUPUIS-DÉRI

Hirschman, A. O. (1991). *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge: Belknap Press.

Hyneman, C. S., and D. S. Lutz, eds. (1983). *American Political Writing during the Founding Era 1760-1805*, I. Indianapolis: Liberty Press.

Kateb, G. (1981). "The Moral Distinctiveness of Representative Democracy." *Ethics* 91: 3. doi:10.1086/292248.

Kohn, M. (2000). "Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy." *Constellations* 7: 3. doi:10.1111/1467-8675.00197.

Kropotkine, P. (2006) [1896]. *L'Anarchie*. Paris: De Sandre.

Kropotkine, P. (2009). *L'état — Son Rôle Historique*. Marseille: Le Flibustier.

Kruzynski, A. (2004). "De l'Opération SALAMI À Némésis: Le Cheminement D'un Groupe De Femmes Du Movement Altermondialiste Québécois." *Recherches Féministes* 17: 2. doi:10.7202/012405ar.

- Laclau, E. (2004). *On Populist Reason*. London: Verso.
- Machiavelli, N. (1979). *The Discourses, in the Portable Machiavelli*. New York: Penguin Book.
- Machiavelli, N. (1984). *The Prince*. New York: Bantam Classics.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Madison, J., A. Hamilton, and J. Jay. (1987). *The Federalist Papers*. New York: Penguin Books.
- McClelland, J. S. (1989). *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*. London: Unwin Hyman.
- Mill, J. S. (1972). *Utilitarianism*. London: Dent.
- Mill, J. S. ed. (1977). "De Tocqueville on Democracy in America [II]." In *Collected Works*. Vol. 18. Toronto: Toronto University Press.
- Monnet, C. (1998). "La Répartition Des Tâches Entre Les Hommes Et Les Femmes Dans Le Travail De La Conversation." *Nouvelles Questions Féministes* 19: 9–34.
- Montesquieu, J. (1989). *The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, E. S. (1988). *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York: W.W. Norton & Company.
- Mounier, E. (1966). *Communisme, Anarchie Et Personnalisme*. Paris: Seuil.
- Negri, A. (1982). *L'Anomalie Sauvage: Puissance Et Pouvoir Chez Spinoza*. Paris: Presses universitaires de France (PUF).
- Orwell, G. (1962). "Shooting an Elephant." In *Inside the Whales and Other Essays*, edited by G. Orwell. Harmondsworth: Penguin.
- Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pateman, C. (1983). "Feminism and Democracy." In *Democratic Theory and Practice*, edited by G. Duncan. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitkin, H. F. (1967). *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Plotke, D. (1997). "Representation Is Democracy." *Constellations* 4: 1. doi:[10.1111/1467-8675.00033](https://doi.org/10.1111/1467-8675.00033).
- Polletta, F. (2002). *Freedom Is an Endless Meeting: Democracy in America in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Proudhon, P.-J. (1990). *De La Justice Dans La Révolution Et Dans L'église*. Vol. IV. Paris: Fayard.
- Proudhon, P.-J. (2009). *La Pornocratie*. Paris: L'Herne.

- Rancière, J. (1995). *La Méésentente: Politique Et Philosophie*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (1998). *Aux Bords Du Politique*. Paris: La Fabrique.
- Reclus, É. (2001) [1898]. *Évolution, Révolution Et Idéal Anarchique*. Paris: Phénix.
- Rousseau, -J.-J. (1993). "The Social Contract." In *The Social Contract and Discourses*, edited by J.-J.
- J.
- Rousseau, London: Everyman. (trans. by GD.H. Cole).
- Sanders, L. M. (1997). "Against Deliberation." *Political Theory* 25: 3. doi:10.1177/0090591797025003002.
- Sartori, G. (1987). *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham: Chatham House Publishers.
- Sieyès, E. J. (1989) [1789]. "Sur l'Organisation Du Pouvoir Législatif Et La Sanction Royale." In *Orateurs De La Révolution Française: Les Constituants*, edited by F. Furet and R. Halévi. Paris: Gallimard.
- Spinoza, B. (1958). *The Political Works: The Tractatus Theologico-Politicus in Parts and the Tractatus Politicus in Full*. Oxford: Clarendon Press. GLOBAL DISCOURSE 255
- Spinoza, B. (2016). *The Collected Works of Spinoza. Vol. I and II*. Princeton: Princeton University Press. [one-volume digital edition].
- Suissa, J. (2010). *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*. Oakland: PM Press.
- Walzer, M. (1970). "A Day in the Life of A Socialist Citizen." In *Obligations: Essays on Desobedience, War and Citizenship*, edited by M. Walzer. Cambridge: Harvard University Press.
- Webster, N. (1991) [1794]. "The Revolution in France." In *Political Sermons of the American Founding Era 1730-1805*, edited by E. Sandoz. Indianapolis: Liberty Fund.
- Wilson, C. (2005) [1886]. "Anarchism." In *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*, edited by R. Graham. Montréal: Black Rose Books.
- Winter, P., and L. Wank (2014). "'Democratise Democracy!'—Interview with Chantal Mouffe" *Transformations*, April 16, <http://transformations-blog.com/we-propose-democracy-interview-with-chantal-mouffe/>
- Wolff, J. (1996). *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Xenophon. (1942). *The Constitution of the Athenians*. Copenhagen: Gyldendal.
- Young, I. M. (1996). "Communication and The Other: Beyond Deliberative Democracy." In *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, edited by S. Benhabib. Princeton: Princeton University Press.

