Sobre a natureza do comportamento político*

ANTONIO GOMES PENNA**

O presente texto situa-se no campo da análise do comportamento político e, basicamente, propõe-se: examinar a validade da tese de que todo comportamento humano é essencialmente político; examinar o critério de distinção entre o social e o político nos termos em que classicamente se propõe, bem como avaliar a extensão de cada um; examinar, finalmente, uma das formas de expressão do comportamento político e avaliar seu significado.

No desenvolvimento do trabalho recorremos a Spranger, Kolakowski e Popper, retomando-se, ainda, argumentos já utilizados em dois outros textos: Cognição e interação humana, capítulo do livro *Introdução à psicologia cognitiva* (Penna, 1984*b*), e *Consciência e existência* (Penna, 1984*a*), em que se analisa a teoria da consciência em Marx.

A distinção entre o social e o político aparece referida por Spranger (1946) no início do tópico cinco da segunda parte de *Formas de vida,* quando se propõe a caracterizar o *Homo politicus*. Escreve, então, Spranger: "Só por extremo isolamento conceitual é possível separar os atos mentais simpáticos e, como tais, niveladores daqueles em que se baseiam a superordenação e a subordinação social. Em toda verdadeira associação humana encontram-se ambas unidas em gradações dificilmente apreensíveis. Porém, uma análise aplicada à estrutura mental há de captar o sentido de índole, por exemplo, distinta, que diferencia a propensão estimulante em relação à vida alheia, do desígnio de imprimir, no mundo interior e na conduta exterior dos demais, a própria vontade valorativa. Elegemos para os fenômenos mentais que fundamentam as circunstâncias de predomínio, o termo geral de poder" (Spranger, 1946, p. 229).

Propõe-se, então, no começo desse tópico, uma distinção entre o social e o político, ou mais precisamente, entre uma forma de vida socialmente orientada e uma forma de vida politicamente dirigida, embora se reconheça não seja fácil discriminá-las, de tal modo se apresentam próximas e de tal modo o social parece a tudo empolgar. Na verdade, ambas coexistem em todos os homens, ao lado de

* Artigo apresentado à Redação em 5.12.83.

** Endereço do autor: Rua Pompeu Loureiro, 106/901 — Copacabana — Rio de Janeiro, RJ.

outras formas marcadas pelo predomínio de outros valores, tais como o estético, o econômico e o teórico. A maior relevância de uma dessas espécies de valor justificará a referência a um tipo de vida ou a uma estrutura mental, que, por isso mesmo, não se revelará em estado puro. Não obstante a coexistência de valores políticos e sociais e a dificuldade de isolá-los na vida comunitária, ocorrem entre eles diferenças básicas, que são, de resto, apontadas por Spranger. Assim, no que concerne à forma política, o que a distingue é a reivindicação de poder, ou seja, da condição de impor aos demais a própria vontade valorativa, por oposição à forma social, caracterizada, fundamentalmente, por um sentimento nivelador de simpatia. Quanto ao *homo socialis*, o que, de fato, o distingue, é o predomínio de uma atitude indireta diante da vida. Como escreve Spranger, "ele não vive imediatamente por si mesmo, mas por meio dos demais" (Spranger, 1946, p. 212). Nele predomina o amor, ou seja, "a tendência social de índole mental em seu mais elevado grau de desenvolvimento" (p. 212). Graças a esse predomínio, nele coincidem integralmente, eu e o tu. Spranger assinala que "o amor e o poder não se excluem. Porém o *homo socialis* nem conhece, nem reconhece outro poder que não seja o do amor" (p. 217). Essa subordinação do poder ao amor constitui uma réplica de uma igual subordinação de todos os demais valores a esse valor preponderante na forma social de vida. Comparada a organização mental centralizada no amor com a que se consagra ao econômico, por exemplo, vê-se que na primeira sempre impera o voto de pobreza. "O monge que há de viver para os demais a nada pode chamar de seu" (p. 215). Nesse sentido, assinala Spranger que "a atitude social empurra sempre na direção do comunismo" (p. 215). De um comunismo que, como ele próprio assinala, em nota de fim de página, tem um sentido eminentemente espiritualista e que preferimos caracterizar como decorrente da disposição niveladora que, afinal, flui do predomínio do sentimento do amor. Trata-se de um comunismo que chamaríamos de *social* e não de *político*. Do comunismo, enfim, que prevalece nas confrarias religiosas.

No que se refere ao *homo politicus*, o que o distingue é a disposição para ser poderoso, impondo-se, dessa forma, aos demais. A preocupação hierárquica e não a niveladora o define. Nele todos os demais valores colocam-se a serviço de sua vontade de poder. Assim, por exemplo, o saber nele funciona para fins de predomínio ou dominação. Conforme escreve Spranger, "a máxima saber é poder, que no tipo econômico interpretamos como a subordinação da técnica de saber a serviço da utilidade tem, para o *homo politicus* o sentido de predomínio sobre os demais em virtude de uma técnica social. Na sociologia positivista percebe-se, desde o primeiro momento, o eco de um motivo político: *Voir pour savoir, savoir pour prévoir, prévoir pour régler*" (p. 232). No que concerne às suas relações com os demais, prevalece no *homo politicus* a preocupação de impor motivos. Seus efeitos sobre os outros sempre se revelam sob a forma de determinação. A ele cabe sempre a última palavra.

Das considerações de Spranger sobre o político e o social, bem como sobre as demais formas de vida, ou seja, sobre a econômica, a religiosa, a teórica e a estética, retira-se uma conclusão importante: a de que o comportamento humano, no que concerne às suas motivações básicas e às suas formas de organização mental, é *essencialmente pluralista*, não cabendo, em nenhuma hipótese, a afirmação de que sempre implica uma dimensão prevalentemente política. Dizer que ele sempre se orienta na direção de predomínio, exprimindo uma preocupação de poder, ou seja, a de que sempre se orienta no sentido de uma imposição hierár-

quica, é, obviamente, excessivo. Na verdade, não conta com o aval de uma refinada e cuidadosa análise caracterológica como a que se propôs em Spranger, ao dar seguimento à grande influência que recebeu de Dilthey. Revela-se uma afirmação monista no que concerne à motivação humana e, nesse sentido, não se abona do que se sabe no domínio da psicologia da motivação. De qualquer modo representa uma tese que conta com surpreendente número de adeptos na atualidade, parecendo-nos resultar de uma exagerada valorização da dialética do amo e do escravo de Hegel ou de uma leitura pouco adequada de Nietzsche, ambas, efetivamente, centradas, embora de modo diverso, no conceito de poder.

Percebe-se, no presente texto, uma preocupação muito voltada para o social e o político e o que prevaleceu até agora foi uma breve exposição dos argumentos de Spranger visando a distingui-los. Na verdade, as demais formas de vida apenas foram mencionadas. Não houve qualquer preocupação em caracterizá-las. De resto, a referência às seis formas de organização mental e à sua fundamentação nas seis categorias básicas de valor objetivou atingir a primeira das metas apontadas no resumo deste texto e que lhe serviu de introdução, ou seja, precisamente a que nos permite denunciar a inadequada e exacerbada valorização dos valores políticos e das motivações a eles vinculadas como se eles fossem os únicos a justificar a conduta humana. Insistimos em que não nos parece de nenhum modo válida a afirmação de que no homem *tudo é político* e *tudo gira em torno do poder*. Na verdade, essa posição assim tão radicalizada apenas concorre para o esvaziamento do conceito de político, dado que à sua exagerada extensão deve corresponder uma exigüidade de sentido.

Entrementes, a insistência maior na caracterização do social e do político visou a preparar a abordagem do segundo objetivo para o qual se orienta o presente texto: o do aprofundamento da diferença que separa o social do político. Ainda aqui começaremos recorrendo a Spranger, tocando-se a questão que aponta para a diferença que existe entre os processos sociais tal como eles se mostram nos animais e tal como se registram no homem. Pois, segundo Spranger, eles se distinguem quando examinados comparativamente nos dois níveis. Embora, por igual, centrados na relevância da dimensão amorosa, assinala Spranger que entre os animais tal dimensão decorre de um instinto de horda e de uma comunicação vital. Não se alçam a uma zona espiritual propriamente dita. Escreve, a propósito, Spranger: "A participação na vida alheia se observa já em nível animal como o amor entre casais, como o amor às crias, como instinto de horda e comunidade vital. Porém esses instintos permanecem por baixo da zona espiritual propriamente dita. Somente a atuação da atitude social como princípio organizador da vida mental se converte em objeto de uma caracterologia" (Spranger, 1946, p. 211). Pois a proposta dessa diferenciação entre os processos de interação social, quando vividos pelos animais e quando vividos pelos homens, encontrou apoio entre os psicólogos vinculados ao movimento cognitivista. Na verdade, considerou-se, entre estes, possivelmente válidas, em nível animal, quer as explicações morfogeneticamente centralizadas, propostas pelos etólogos, quer as fundadas na relevância dos processos de condicionamento e reforçamento recíproco, propostas pelos behavioristas. Em nível humano, todavia, tais explicações pareceram falhas desde que, nesse nível, na verdade, os processos de interação subordinam-se à intervenção de fatores cognitivos. No que concerne às explicações propostas pelos etólogos, de fato, elas não se ajustam ao sentido histórico com que se produzem os processos de interação humana. No que diz respeito à perspectiva behaviorista, ela esbarra no fato básico de que o poder de controle a se exercer por alguém estará sempre subordinado ao *reconhecimento* e à *valorização* desse alguém, por

parte daquele que, em princípio, deverá ter sua conduta controlada. Assinale-se que o recurso à categoria hegeliana de *reconhecimento* julgamo-lo inteiramente válido e dele já nos havíamos utilizado em Cognição e interação social, capítulo que integra nossa *Introdução à psicologia cognitiva* (Penna, 1984*b*).

No que concerne ao comportamento político, sua vinculação ao conceito de poder na perspectiva de Spranger poderá, por igual, justificar considerações sobre sua presença entre os animais. Na verdade, nesse nível ocorrem relações de poder. Exprimem-se pelo comportamento de luta, muito bem estudado, de resto, por Eibesfeldt. Ocorrem fundamentalmente centralizadas na sexualidade e na territorialidade. Objetivam liderança. Entretanto, o que Spranger escreveu sobre o comportamento social e sua centralização no amor, quando examinado em nível animal e comparado com as formas que se registram no homem, tem, por igual, inteira validade aqui. Também o poder se manifestaria sob a forma de instinto de horda e comunidade vital. Permaneceria por baixo da zona espiritual propriamente dita e não se revelaria como "princípio organizador da vida mental".

De resto, no que concerne ao comportamento político, cabe aqui uma alternativa conceitual que efetivamente se afasta da que se propõe em Spranger. Ela não se centralizaria na categoria de poder e sua não co-participação pelos animais seria mais enfaticamente afirmada. Efetivamente o político não seria extensível aos animais. Tal exclusão decorreria da ênfase de que no político o que é específico é *sua orientação para reformulações estruturais ou institucionais.* Na verdade, não ocorre entre os animais qualquer processo de reorganização dos sistemas sociais em que vivem e em função dos quais regulam suas condutas. Tais sistemas revelam-se, nesse nível, a-históricos. Ocorrem nas circunstâncias em que se produzem por pura determinação morfogenética. Não se temporalizam. Revelam-se permanentes. Na realidade, ao nível animal nem se observam *comportamentos reformistas,* nem — e muito menos — *condutas revolucionárias.* Não há *subversão política* registrável nessa faixa. Esta aparece como característica essencialmente humana. Justifica-se, assim, a conceituação do comportamento político *como aquele que se orienta para a produção de mudanças — radicais ou não — nas estruturas dominantes.* Estas efetivamente são históricas e a história as registra em suas contínuas alterações. Longe de exprimirem imposições instintivas efetivamente resultam de contínuas e *freqüentemente reprimidas* intervenções da *reflexão crítica* e das ações que delas resultam como processos de acabamento. *Não são meros efeitos automáticos de contradições inerentes aos sistemas econômicos de base,* como se proclamou em função de uma interpretação economicista do materialismo histórico.

Por outro lado, distinguem-se mais profundamente da conduta social no sentido de que esta apenas se orienta na direção do outro enquanto indivíduo. É nesse sentido que o ato de ajuda é um ato social, mas não político, embora nele se possa registrar certa manipulação do poder e certa condição de hierarquia, envolvendo o que ajuda e o que é ajudado. Passa a ser político, apenas, quando se vislumbra que essa ajuda só poderá ser eficaz quando desindividualizada e efetivamente consumada através de um processo de reestruturação organizacional. Neste caso, é o todo que é atingido e não apenas uma unidade individualizada. Procede da razão crítica e não do sentimento nivelador de simpatia. É racional e não irracional.

Vale o registro que sobre o tipo do comportamento político não se revela rica a contribuição dos psicólogos. Efetivamente ela é pobre ou quase nula. Poderíamos adiantar que sua investigação só agora começa a se produzir. Justifica-se,

assim, que a contribuição dos politólogos e dos filósofos sociais se imponha como contribuição indispensável a todos os que se voltam para esse tema. No presente texto, por exemplo, as considerações que desenvolvemos fundam-se em Kolakowski principalmente. Inspiram-se em L'esprit révolutionnaire, texto com que se abre o livro do mesmo nome (Kolakowski, 1978). Pois o que se sugere aqui é, antes de mais nada, a distinção entre mentalidade reformista e mentalidade revolucionária, sobre se registrar uma rica informação sobre o processo histórico que envolveu este último tipo de mentalidade. Na verdade, ele se teria introduzido com Cristo. Ele teria sido o primeiro grande revolucionário. Converge, nesse particular, a posição de Kolakowski com a de Nietzsche, registrada em O Anticristo, conforme o comentário de Olivier Reboul (*Nietzsche critique de Kant*). Efetivamente, para Nietzsche, Jesus teria sido "o santo anarquista, contestador inocente dos poderes constituídos e que foi crucificado como perigoso e *subversivo*. Ele foi morto como viveu, não para salvar os homens, mas para lhes servir de exemplo".

No que concerne à mentalidade revolucionária, Kolakowski a conceitua: "De uma forma geral, a mentalidade revolucionária é esta atitude espiritual, que se caracteriza pela crença particularmente intensa na possibilidade de uma salvação total do homem, em oposição absoluta com sua situação atual de escravidão, de sorte que entre as duas situações não há nem continuidade, nem mediação" (Kolakowski, 1978, p. 10). No seu entender "os revolucionários não crêem no purgatório (...) eles pensam conforme o princípio do tudo ou nada" (p. 10).

Por oposição à mentalidade revolucionária, a reformista (ou conservadora) parte da aceitação de "um mundo que importa seja considerado com benevolência, marcado, sem dúvida, pelas fraquezas humanas, mas que devemos tentar melhorá-lo". Kolakowski considera que a mentalidade revolucionária em Marx "está modelada pelo esquema dicotômico que caracteriza a doutrina cristã da salvação. Fazendo exatamente paralelo com o cristianismo, este esquema está organizado em torno da crença prometeica da auto-redenção da humanidade" (p. 14). Para Kolakowski a interpretação marxista da revolução implicaria um retorno do homem à sua verdadeira natureza, superando-se a alienação e possibilitando "que sua existência empírica se identifique com sua essência" (p. 15). Em Marx, comenta, "a salvação ou é total e definitiva, ou nula; não há uma via intermediária; não se pode substituir a revolução por uma multiplicidade de reformas, nem realizá-la parcialmente. A revolução não provém de uma adição de reformas" (p. 16). Por isso mesmo, na visão marxista, consoante comenta Kolakowski, "a classe operária não se deve permitir ilusões sobre o sucesso das reformas". Na verdade, as reformas visariam menos a modificação de um sistema vigente altamente desfavorável do que o seu fortalecimento através de uma política de concessões. Fica claro que a tese de Kolakowski é profundamente anti-revolucionária. Ele é um reformista. Efetivamente, crê no purgatório. Por isso mesmo, escreve que "a idéia de que o mundo existente é tão totalmente corrompido que é impensável melhorá-lo e que, precisamente por isso, o mundo que o sucederá trará a plenitude da perfeição e a libertação última, esta idéia é uma das aberrações mais monstruosas do espírito humano" (p. 22). Claro que a condenação visa a Marx. Mas pelo próprio histórico que traçou da mentalidade revolucionária, atinge o próprio cristianismo primitivo e, obviamente, a figura de seu fundador. Por certo Kolakowski procura ressalvar o cristianismo, quando escreve que ao nível do pensamento religioso, que opõe a totalidade dos valores temporais à força da

graça sobrenatural, esta mentalidade é menos abominável do que ao nível das doutrinas mundanas.

Pois, por curioso que pareça, entendemos que um raciocínio análogo é válido em relação ao reformismo. Na verdade, entendemos que ao nível do pensamento religioso ele é mais aceitável do que ao nível das doutrinas mundanas. De fato, operando gradualisticamente, o reformismo joga para muito distante a idéia de uma justiça distributiva e, na circunstância, a graça sobrenatural de uma compensação poderia constituir-se em justificativa aceitável. Ao nível das doutrinas mundanas, todavia, quer nos parecer que o deslocamento para épocas distantes de uma política de distribuição justa apela demais para o *altruísmo* da quase-totalidade dos homens que nada teriam em troca de seu despojamento, quando mais sensato seria, à luz de uma razão crítica, o apelo à lógica dos poucos que vivem fartos e agraciados agora.

No presente texto, tanto quanto em Consciência e existência (Penna, 1984*a*), rejeitamos a condenação radical com que se atinge a mentalidade revolucionária. Entendemo-la como uma forma, sem dúvida, extrema do pensamento político, abonando-se, contudo, de uma condição de normalidade tanto quanto dessa condição se beneficia a mentalidade reformista ou conservadora, com a sua benevolente disposição de conviver com as fraquezas humanas e com um sistema de organização profundamente injusto e desigual, no qual apenas se pretende introduzir pequenos, embora sucessivos, reparos. No confronto entre o reformismo e a revolução, ficamos dominados pela certeza de que o primeiro apenas nos garante o purgatório, preservando, não obstante, o céu para uma minoria privilegiada. Por outro lado, persuade-nos a idéia de que ele somente sobrevive como uma espécie de efeito não desejado, resultante da indesejável presença da mentalidade revolucionária, de cuja crítica radical se retiraria a concessão apaziguadora e ilusória que o caracteriza. Na ausência desta mentalidade, não teríamos nem mesmo o purgatório, restando-nos, apenas, a certeza do inferno. O que no fundo sustentamos, pois, é que o reformismo compõe-se como uma forma derivada da mentalidade política, só existindo como função secundária e de proteção contra a emergência do processo revolucionário. Não se entenda que este implique ou seja sinônimo de violência. Na verdade, não o é. Pelo menos não o é em sua expressão mais pura representada pela razão crítica e radical. Poderá sê-lo, mas não é essencial que o seja e o melhor exemplo disso quem no-lo aponta é Kolakowski quando recorda a figura daquele que Nietzsche, como já assinalamos, considerou "o santo anarquista, contestador inocente dos poderes constituídos e que foi crucificado como perigoso e subversivo". Neste caso, a violência partiu dos conservadores, ou seja, da posição que "odeia a violência". A este exemplo se poderia acrescentar o de Gandhi e o exemplo valeria especialmente pela enfática e veemente repulsa à violência que aqui se registra. De resto, a história tem excelente memória. E o que ela registra é que em tempo algum nenhuma conquista social resultou de uma doação conservadora. Por trás delas sempre esteve presente a ameaça revolucionária, a se exprimir por argumentos gerados por uma consciência eminentemente crítica e orientada para a reedificação do social. Na verdade, é nisso que reside a essência da revolução, no argumento posto, a serviço de uma remodelação de um sistema que provou ineficácia. Ineficácia tanto no que concerne à garantia de um padrão de vida *eticamente aceitável* para toda a comunidade, como no que diz respeito a um máximo grau de preservação da *liberdade individual,* nela incluída a do próprio recurso à revolução, sempre entendida como expressão de uma consciência crítica, radical e orientada pura e simplesmente para a reformulação das estruturas vigentes. Ela tem paralelo com a que se regis-

tra na ciência. Neste domínio, a mentalidade conservadora opera pela adoção de correções casuísticas, ou seja, pela adoção de hipóteses *ad hoc*, enquanto a mentalidade revolucionária propõe sempre uma nova estrutura teórica. Neste passo, a evocação de Kuhn nos parece válida e algumas expressivas mentalidades revolucionárias poderiam ser lembradas: a de Galileu, por exemplo, ou a de Descartes, como a recordou Koyré, ambos sofrendo repressões ou ameaças de repressão originadas de mentalidades conservadoras.

Insistimos em que o comportamento revolucionário, ou a mentalidade revolucionária como prefere Kolakowski, é normal. Exprime uma posição que decorre de uma crítica racionalista. É essencialmente apolíneo. Nada tem de dionisíaco. E de modo algum — insistamos — é, por *essência*, violento. Na verdade, a história da violência não lhe diz especificamente respeito. Quando o envolve, envolve-o como expressão de uma resistência, por igual, *normal* da mentalidade conservadora.

Abstract

This paper analyses the political behaviour, and basically proposes: to discuss the validity of the theory that all human behaviour is essentially political; to discuss the criterion for difference between the social and the political as it is classically viewed, and to assess the extension of each one; finally, to discuss one form of political behaviour expression and to assess its meaning. The author inquires into Spranger, Kolakowski and Popper, and also his own perspectives exposed in two texts: Human interaction and cognition (Penna, 1984b), and Conscience and existence (Penna, 1984*a*), in which he considers the theory of conscience in Marx.

Referências bibliográficas

Kolakowski, Leszek. *L'esprit révolutionnaire.* Bruxelles, Complexe, 1978.

Penna, Antonio Gomes. Consciência e existência. *Arquivos Brasileiros de Psicologia,* 36(1), 1984*a*.

———. *Introdução à psicologia cognitiva.* São Paulo, EPU, 1984*b*.

Spranger, E. Formas de vida. *Revista de Occidente Argentina,* Buenos Aires, 1946.