

Administração, pós-modernidade e coisa(s) pública(s), ou em busca de uma política do sujeito*

THOMAS J. CATLAW**

SUMÁRIO: 1. A “coisa do povo” ou a política do objeto; 2. A administração pública como política do sujeito; 3. Por que administração pública?; 4. De administração e democracia para administração como democracia.

SUMMARY: 1. The “People’s Thing” or the politics of the object; 2. Public administration as politics of the subject; 3. Why public administration?; 4. From administration and democracy to administration with democracy.

PALAVRAS-CHAVE: administração pública; política do sujeito; política do objeto; pós-modernidade; democracia liberal.

KEY WORDS: public administration; politics of the subject; politics of the object; postmodernity; liberal democracy.

Este artigo argumenta que muitos dos dilemas enfrentados pelos governos contemporâneos podem ser entendidos em termos do colapso de uma “política do objeto”, cuja preocupação central é a réplica e purificação da “coisa do povo”. Isto pressupõe a homogeneidade entre o povo e sua forma de vida. A primeira parte do artigo trata das limitações e possibilidades da pós-modernidade dentro dos pressupostos da democracia liberal. Estes estariam tornando cada vez mais inatingível o próprio conceito de povo bem como o objetivo de política que se constrói em torno dele. Na segunda metade é esboçado o que se denomina “política do sujeito” e como ela poderia romper com a política em sua versão objetivista. Mostra como a administração pública, dada sua própria posição estrutural, pode contribuir

* Artigo especialmente produzido para este número da *RAP*.

** Doutorando em administração pública pela George Washington University e pesquisador assistente no The George Washington University Center for Excellence in Municipal Management. Suas linhas de pesquisa abrangem história da administração pública e teoria política e social. No segundo semestre deste ano passará a integrar o corpo docente da School of Public Affairs da Arizona State University. E-mail: catlaw@gwu.edu.

para essa vida política radicalmente nova. Dessa forma, acredita ter aberto caminho para a criação de uma nova identidade. Um projeto para o campo da administração pública é proposto embora reconhecendo que a empreitada não é livre de riscos.

Administration, postmodernity and the public-thing(s) or towards a politics of the subject

This article argues that many of the contemporary dilemmas of government can be understood in terms of the collapse of a “politics of the object.” A politics of the object is primarily concerned with the replication and purification of “the People’s Thing.” It presupposed an element of homogeneity among the People and its form of life. The first half of the essay details the limitations and possibilities of postmodernity within the presuppositions of liberal democracy that are rendering the very of a “People” and the objective mode of politics constructed around it increasingly untenable. The second half of the essay outlines a “politics of the subject” and describes why this breaks with objectivist politics. The essay then demonstrates how public administration occupies the key structural location for affecting such a radically new political life. This opens a path for the creation of a new identity and project for the field of public administration, though not without considerable risk.

1. A “coisa do povo” ou a política do objeto

Recentemente, o governador da Flórida, Jeb Bush, irmão do presidente dos Estados Unidos, fez os seguintes comentários em seu segundo discurso após a posse:

O governo jamais preencherá as profundezas do coração humano. Este só pode ser preenchido por uma substância da sua mesma natureza; só pode ser preenchido por outro coração humano (...)

Há milhares de formas de sermos mais receptivos, mais generosos, mais compassivos (...)

E, se assim formos, seremos capazes de inculcar na sociedade um sentimento de zelo que torna o governo menos necessário. Não haveria maior tributo à maturidade de nossa sociedade, do que se pudéssemos fazer com que os edifícios que nos circundam não tivessem nenhum trabalhador; monumentos silenciosos em homenagem ao tempo em que o governo desempenhava um papel muito maior do que devia ou poderia desempenhar adequadamente.

Observadores da política dos EUA estão bastante familiarizados com a crescente retórica antigovernista, mas o compromisso aparentemente sincero do governador Bush de trazer à tona a utopia do não-governo é, sem dúvida,

extraordinário. Essa é a versão democrática liberal da fantasia totalitária. Trata-se de um Bush bolchevista? É claro que não há nada de novo nessa fantasia. Poderíamos traçar uma linha direta de Bush até um revolucionário mais amplamente apreciado, Tom Paine, que escreveu (1976): “A sociedade se forma dos nossos desejos, e o governo, de nossa perversidade (...) A primeira é protetora, o segundo, carrasco (...) O governo, como uma roupa, é o distintivo da inocência perdida”. Sentimentos como os de Bush atingem, direta e certamente, os que estão envolvidos com a administração pública.

O tema relaciona-se com a noção arendtiana de *res publica*, coisa pública, em sua descrição do objeto específico e do campo da teoria e da prática da administração pública (Kemmis, 1990). Chamo a atenção para três dimensões do “público” que para Arendt são distintas do “privado”. Em primeiro lugar, tem-se que “tudo que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior publicidade possível” (Arendt, 1998). “Aparece” não é usado aqui para denotar “mera aparência”, alguma sombra da realidade. Na verdade, as coisas se tornam mais reais, criam maior realidade à sua volta, quando aparecem no espaço comum do público. Aparecer diante dos outros em público amplia e enriquece “a escala inteira de emoções pessoais e sentimentos íntimos” (ibid.). E com essa realidade vem a força. Com efeito, o preço que pagamos por essa drástica realidade é ter menos “certeza da realidade do mundo e dos homens” (ibid.). Permutamos certeza por mundo.

Em segundo lugar, Arendt diz que o público “é o próprio mundo, na medida em que ele nos é comum e diferenciado do espaço que nele cada um de nós ocupa privadamente” (Arendt, 1998). A *res publica*, a coisa pública, existe “entre aqueles que a possuem em comum, como uma mesa que se situa entre as pessoas sentadas à sua volta; o mundo, como tudo ao seu redor, ao mesmo tempo junta e separa os homens [*sic*]” (ibid.). Finalmente, o público é o espaço de transcendência, ou seja, a coisa pública transcende uma geração, o espaço de uma única vida. No entanto, também é certo que, devido à coisa pública, se faz possível um espaço para a transcendência individual — seja a imortalidade ou a superação dos fatos cruéis da vida. Essa transcendência individual é um episódio da *política* (Arendt, 1998). Embora haja alguns problemas quanto à visão pessoal de Arendt a respeito da coisa pública, me referirei a isso mais adiante.

No contexto da administração pública, a utilidade da formulação de Arendt reside em nos permitir pensar em política e em sua relação com o “público” de forma diferente, transcendendo o que modernamente se convencionou como representação política e agenciamento de interesses. Assim, a coisa pública é o lugar do cultivo da realidade e da união de forças “na entidade singular, individual” (Arendt, 1970). Através desse processo de “singularização”, tanto o indivíduo como o mundo tornam-se mais reais e

mais fortes. Singularização, portanto, designa um processo em que o indivíduo se torna cada vez mais diferenciado e o próprio mundo torna-se mais rico e não atomizado ou fragmentado. Essa singularização é um processo de política, e seu sentido de “político” se ajusta muito bem ao discurso que a administração pública faz sobre si mesma. A noção de singularidade será aprofundada mais adiante.

A administração pública considera-se, muitas vezes, cultivadora e guardiã da coisa pública, se não a própria coisa pública, a mesa que permite às pessoas aparecerem e ficarem juntas. Esse modo do político navega entre os pólos políticos da modernidade: o da superação revolucionária da tradição corruptora e o do projeto reacionário de restauração da tradição corrompida. No entanto, o entendimento do evento político como momento de transcendência evita conceber o político como um ato essencialmente purificador. Segundo esse entendimento, o político é coletivamente gerador, fazendo com que o mundo aconteça; não se baseia na imaterialidade isolada da ordem social pura ou não corrompida. Assim, a política se dá sob a forma do ato e não da realização de um projeto fundador.

A dificuldade que os (pós)modernos encontram na construção do conceito do político como gerador está na base da própria idéia da democracia moderna: uma comunidade política fundada e governada pelo povo. A política moderna é edificada em torno de algo a que dou o nome de “coisa do povo” (*People's Thing*). Enquanto a noção arendtiana de coisa pública repousa na habilidade de aparecer singularmente em público, a lógica da soberania popular, a “coisa do povo”, torna isso difícil. A “coisa do povo” homogeneiza a capacidade de desfrutar das ações da nação. No entanto, o outro lado da moeda é que a soberania popular reage fortemente aos “desvios” do modo do povo (*People's Way*), uma vez que eles são entendidos como uma forma de contaminação ou ameaça à “nossa coisa preciosa” (*Our precious Thing*). Assim, a possibilidade de coletividade e a produção de realidade ficam restritas àqueles que são capazes de acatar a objetividade da “coisa do povo”. A lógica da soberania popular, portanto, fundamenta-se essencialmente na reprodução de homogeneidade e relações básicas de uniformidade. É o que se pode chamar de política do objeto, na qual o ato de aparecer é definido em termos do objeto, ou seja, a “coisa do povo”.¹

Talvez possamos visualizar Jeb Bush como articulador dessa política do objeto e, por extensão, imaginar a democracia liberal como um tipo especial de ordem política: a *política do objeto*. Para Bush, o governo está cada vez

¹ Numa acepção da própria Arendt (1998), o político é concebido nesses termos. Embora ela afirme que o mundo comum não seja função de uma natureza comum, define o comum como “a uniformidade do objeto”. “Em que pesem as diferenças de posição e a conseqüente variedade de perspectivas”, assinala ela, “[estamos] sempre preocupados com o mesmo objeto”.

mais procurando tirar de nós a “coisa do povo”. O problema maior é a crescente brecha entre instituições e retórica da moderna política democrática (isto é, liberal) do objeto e a concretização da “coisa do povo” nas práticas sociais. Mais precisamente pode-se dizer que existe uma brecha entre o conhecimento das condições sociais e a nossa crença na “coisa do povo”. Em outras palavras, sabemos que é cada vez mais difícil sustentar a plausibilidade de um povo homogêneo. Entretanto, ainda não se pode falar de uma coletividade democrática que não dependa da “coisa do povo”. Talvez uma saída para essa contradição esteja na teorização (ou narração) de uma política democrática do sujeito.

Consome o próximo como a ti mesmo

Enquanto a “coisa do povo” sustenta a identidade de uma comunidade, sabe-se que seus efeitos no século XX também mostraram um lado negativo. Certamente o nazismo é o maior exemplo de uma ofensiva patológica para realizar a plena pureza da “coisa do povo”.

A “coisa do povo” jamais é universal, embora expresse uma forma de vida unificada. Ela é sempre, na verdade, a elevação do elemento específico à posição do universal vazio. Na rejeição da “coisa”, ou seja, na efetiva rejeição da lógica da soberania popular, o que ocorre é uma demanda radical por igualdade, paradoxalmente baseada na diferença. Movimentos sociais (por exemplo, direitos humanos, liberação feminina, liberação sexual etc.) são constituídos da afirmação de sua diferença (da sua própria “coisa”) como sendo equivalente à forma predominante do povo. Esse argumento se fundamenta no universalismo retórico da democracia. Aqui, dois aspectos merecem destaque: em primeiro lugar, a igualdade se expressa pela diferença. Em segundo lugar, apesar disso, esses movimentos não rompem com a lógica da coisa pública. Ou seja, essa diferença é expressa como “a nossa coisa” (*Our Thing*). Isso reafirma a noção comum do essencialismo, tal como a idéia de que todas as “mulheres” são dotadas de algum elemento essencial ou inerente a sua constituição. “Isso é coisa de mulher!”. Assiste-se assim à proliferação de “coisas”, fazendo da tarefa “pós-moderna” do governo e das políticas a síntese e a administração dessas diferenças essenciais. Mas a lógica que exaure a coisa pública está igualmente presente nessas muitas “coisas” multiculturais.

É nesse contexto social que o mercado se apresenta tão sedutor e bem-sucedido. O capitalismo consumista comportou-se muito bem com relação à explosiva subjetividade e às complexas reconfigurações do social que se seguiram. Essa avaliação é consistente com a bem conhecida definição de Frederic Jameson (1984), de que pós-modernidade é a “lógica cultural do capitalismo tardio”. A crítica de Jameson é no sentido de que a novidade da

pós-modernidade reside no colapso da produção estética para dar lugar ao consumo de bens. A importância desse colapso está na habilidade da lógica da produção capitalista em absorver e direcionar a explosão de desejo e a fragmentação da “coisa” administrativa/administrada. A comoditização da estética canaliza o desejo de autocriação para a expressão estética, viabilizada por meio da produção econômica. Assim, o mercado passou a ser a arena da auto-expressão, os frutos da auto-expressão foram habilmente convertidos em bens e o consumo tornou-se um modo de auto-expressão. Realiza-se então um suave circuito de capitalismo. De fato há uma reciprocidade sedutora na própria ação de permutar, pois enquanto o valor excedente material é repassado para o capitalista, um “excedente imaterial” (*spectral surplus*) é dado ao consumidor sob a forma de um complemento ao seu estilo de vida. Assim, troca-se lucro por modismo. A “coisa” individual parece ser expressa através de si e por si, em vez de através de representações comoditizadas.

O mercado tem acomodado o desejo por um campo de envolvimento subjetivo que seja ao mesmo tempo coletivo e capaz de oferecer as possibilidades de auto-apresentação estética e variedade através de padrões de consumo altamente individualizados (McSwite, 1999). Até hoje não se conhece outra forma sequer parecida. Concluo esta seção assinalando que o capitalismo atendeu aos desejos de singularização e de auto-apresentação, um modo do sujeito desejante que não tem forma predeterminada nem é categoricamente delimitado *a priori*. No entanto, uma política do sujeito precisa teorizar o processo de singularização além do mercado. Voltarei a tratar desses aspectos adiante.

Pós-modernidade: modernidade melhor, mais rápida e mais barata

Se o pós-modernismo foi visto como ameaça à coerência (e mesmo à possibilidade) da sociedade, hoje parece ter sido não mais que um enema coletivo. Visto sob esse prisma, o pós-modernismo foi a purificação, mais do que o deslocamento do projeto de modernidade. O que foi purificado? A pós-modernidade é uma modernidade nova e aprimorada, agora depurada de suas pretensões “utópicas altamente modernistas” (Scott, 1998). Como têm afirmado críticos, a exemplo de Jameson e Slavoj Žižek, essa arquitetura pós-moderna teve o efeito líquido de impor um fechamento teórico à questão da contemplação de futuros alternativos além do regime capitalista democrático liberal. Žižek (2000) escreve que “a proliferação pós-moderna de novas subjetividades políticas” e “o desaparecimento de qualquer fixação essencialista”, no entanto, vêm de encontro aos inquestionáveis antecedentes do “quadro de referência capitalista democrático liberal que *se mantém o mesmo*”. Nem se cogita pensar no

“utopismo” do mercado capitalista liberal por ser considerado “utópico” e “ideológico”, ou seja, arrogantemente moderno. Então nos deparamos com uma situação curiosa. Parecemos presos a uma (pós)modernidade que se purificou do que se pensava ser uma clara característica do moderno — a comemoração do novo. Entretanto, o que poderia ser mais moderno do que proclamar a superação da própria modernidade? Na verdade, uma gaiola de ferro.

Talvez possamos considerar esse aspecto sob uma ótica diferente, mais produtiva, como uma modernidade que chega a seus limites, que está consumindo as condições de sua própria possibilidade, exaurida em si mesma, muito semelhante à forma pela qual a lógica democrática da equivalência corrói a “coisa do povo”. Nesse cenário, não devemos considerar essa exaustão como um clímax. Ocorre que as condições que viabilizam a modernidade foram deslocadas. Assim, por exemplo, não se pode dizer que a história “acabou” porque o fim da história apontou o deslocamento da história antes que ela pudesse “acabar”. Em outras palavras, as condições que talvez tenham ensejado (se isso, de fato, fosse possível) o julgamento quanto ao clímax já não estão conosco. Os processos que teriam detido a marcha da história foram detidos. Nesse estágio de exaustão, a transformação radical é duplamente sufocada, uma vez que a “presteza para pôr tudo em jogo” (Zizek, 1993) é tida como meramente função do demônio no olhar moderno pós-moderno (*postmodern modern gaze*). Isso é particularmente verdadeiro na esteira do 11 de setembro de 2001. A pós-modernidade rejeita qualquer argumento utópico, mesmo que se insira no contexto de suas próprias utopias gêmeas de mercado e povo. Em suma, o moderno pós-moderno apresenta uma série de problemas estratégicos em qualquer formulação da política do sujeito, mais precisamente, o problema de teorizar a prática política da transcendência e da geração num período de exaustão.

Governo, o novo judeu

No momento atual, o governo é rotulado como elemento corruptor do saudável corpo político do povo, um ladrão que procura roubar a “coisa do povo”. Pelo menos nos EUA, o governo é “o novo judeu”.² O antigovernamentalismo é uma antiga tradição liberal, mas, como John Rohr (1986) tem veementemente demonstrado, embora os liberais fundadores dos EUA fossem céticos quanto à autoridade governamental, não eram *contra* o governo. Vislumbravam um papel positivo, embora limitado, para o governo. As dimensões e a intensidade do antigovernamentalismo contemporâneo são notadamente diferentes.

Para saber por que o governo pode ser o judeu no contexto democrático liberal é preciso entender a forma como a tradição liberal imagina a

comunidade política do soberano popular, o povo, e como descreve sua concepção de perda. Talvez a mais antiga formalização desse conceito do social em termos de uma unidade pré-política seja a de Locke (Mayhew, 1968). Em *Second treatise*, Locke (1988) observa que “aquele que for falar com qualquer clarividência sobre a *dissolução do governo* deve, em primeiro lugar, distinguir entre *dissolução da sociedade* e *dissolução do governo*”. Locke se distinguiu de Hobbes justamente quando propôs uma associação que precede o ato soberano, ou seja, não colocou o soberano “acima” de qualquer coisa. Segundo Locke, a soberania da sociedade era essencialmente pré-política. Essa mesma sociedade pré-política só pode dissolver-se por meio de um ato externo de agressão (Locke, 1988).

Dizer que “o governo é o judeu” não é simplesmente dizer que o governo é o bode expiatório dos problemas sociais; pelo contrário, é identificar o governo como o elemento que inibe o autêntico desabrochar e a realização do povo. A presença do “grande governo” serviu para fragmentar a integridade — tanto moral como estrutural — do povo. Como os políticos dos EUA nunca se cansam de nos lembrar, o povo é especial (embora os políticos americanos não tenham o monopólio dessa retórica).³

O governo como “o judeu” solapa a força do povo devido à indolência e à insensibilidade atribuídas ao burocrata. Na fantasia democrática liberal o governo surge então como elemento patogênico, irracional, tanto interna quanto externamente; o cidadão e a sombra. Com efeito, como sugerem as palavras de Jeb Bush no parágrafo introdutório deste artigo, o governo é feito de uma substância qualitativamente diferente daquela sociedade. Por isso, “o governo jamais preencherá as profundezas do coração humano. Este só pode ser preenchido por uma substância da sua mesma natureza; só pode ser preenchido por outro coração humano”. Assim, embora o burocrata possa

² McSwite (1997) introduziu no estudo da administração pública a figura paradigmática do judeu. Em McSwite, o judeu aparece na discussão sobre a constituição da razão, essencialmente demarcada a partir do absurdo ou do irracional. As fronteiras, em geral, dependem de algo externo ou da exclusão de algum elemento que permita a definição de um espaço limitado, coerente. Falar de “todas as coisas” é não colocar um limite. Para McSwite, o judeu representa algo externo à racionalidade ocidental, algo que ainda não pôde ser encapsulado pela razão. Fora dos limites da razão, sustenta a coerência do próprio Ocidente. O judeu “representa uma forma diferente de consciência” e a “instância paradigmática do problema da alteridade”, cuja destruição pelos nazistas ameaçava exterminar o próprio sentido do mundo (McSwite, 1997).

³ Essa lembrança tornou-se onipresente desde os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, e assim continuou nos preparativos da guerra no Iraque. Através do espectro político e em revistas tanto populares quanto acadêmicas, os europeus, por exemplo, agora são descritos como femininos, covardes e sexualmente impotentes (Ash, 2003). Após a queda do comunismo e o triunfo do capitalismo liberal americano, a que podem ser atribuídas a aparente decadência e a contínua degeneração da sociedade americana?

parecer conosco (*Us*) e falar como nós (*Us*), não somos feitos da mesma substância; falta-lhe a nossa “coisa”, e ele talvez esteja tentando roubá-la. Relaciono isso explicitamente à suposta separação entre sociedade e governo que mencionei baseado em Locke. A divisão liberal entre os dois não é, portanto, meramente cronológica (sociedade vem primeiro) nem analítica (os dois são funcionais, hierarquicamente diferenciados). A separação, na verdade, expressa uma diferença em substância.⁴

Cabe, contudo, distinguir essa fantasia das fantasias revolucionárias, embora ambas se baseiem na idéia de pureza. Como propus anteriormente, o revolucionário procura uma anulação radical da tradição e a criação *ex nihilo* de um novo (extraordinário) homem, salvo da corrupção da história anterior (Zizek, 1991). Nesse aspecto, o antigovernamentalismo contemporâneo em muito se parece com o fanatismo do fundamentalismo religioso. Não se busca a novidade ou o rompimento com o passado. A utopia do povo na América é essencialmente um projeto de restauração da tradição ou, ainda, a restauração das condições que possibilitem o reflorescimento da tradição. Mais uma vez, a novidade está totalmente fora de questão no mundo pós-moderno. Também podemos ver na utopia liberal uma reação às incertezas decorrentes da desestabilização da identidade forjada pela multiplicidade pós-moderna. Ao mesmo tempo, trata-se também de uma reação às políticas pós-modernas claramente direcionadas para reconhecer diferenças.⁵

A existência do governo é, por si, um sintoma concreto de que decorre uma perda primordial. Dois elementos são anulados. Em primeiro lugar, o ato gerador da comunidade é negado; e, em segundo, a narrativa da perda vai constituir um tipo específico de comunidade política. Pode-se observar, então, que a utopia liberal não apenas é gerada por uma suposta positividade atribuída ao povo. Talvez se pudesse mesmo dizer que ela é gerada mais pela forma como narra a “perda original”, ou seja, a forma como narra a impossibilidade da realização da plena positividade. No contexto democrático liberal pode-se dizer, então, que o povo não existe, e o governo é o seu sintoma.

Constitui profunda preocupação nessa narrativa democrática liberal o fato de que essa perda ontologicamente constitutiva seja definitivamente negada pela noção da “coisa do povo”. A comunidade política é concebida

⁴ Autores que procuram mostrar que o “verdadeiro” tamanho do governo tem-se mantido (por exemplo, Light, 1999) não conseguem ver esse aspecto. Serviços privatizados e terceirizados não são governamentais, sua substância é totalmente diferente.

⁵ Nesse particular, a idéia do “politicamente correto” seria talvez um bom exemplo. Poderíamos especular se idéias tais não teriam alimentado o sentimento antigoverno pelo fato de haverem impedido o deslocamento do despeito e da hostilidade a praticamente quase todos os outros objetos. Quando os conservadores acusam o governo, todos nós sabemos que também estão acusando os homossexuais e “as mães seguradas pela previdência”. Mas, na verdade, o termo preferido é “o governo”, dado que condensa uma ampla gama de antagonismos sociais.

como a possessão de algum elemento essencial de que comunga um povo inteiro e que se expressa através de uma forma única de vida ou “coisa”. Condições inadequadas no presente geram, assim, a busca impossível do “erro no caminho”, ou seja, quando tudo começou a se perder.⁶

O verdadeiro povo queira levantar-se, por gentileza!

Se atentarmos para o hiato existente entre conhecimento e crença, poderemos deslocar o foco das considerações da objetividade da “coisa do povo” para a constituição subjetiva de cada realidade singular. Levantar a questão da crença também leva ao reconhecimento da realidade como fragmentada e ao mesmo tempo una, sem a qual não seria plausível a própria idéia de povo e sua nação. Trata-se de um passo arriscado quando a teorização transcende a pós-modernidade. Em administração pública somos essencialmente fetichistas na prática, se não na teoria (Zizek, 1989). Todos podem dizer: “Sabemos muito bem que a política efetivamente não expressa toda vontade do povo (ainda acredito que sim), mas mesmo assim a administração pública e seus burocratas deveriam seguir rigorosamente as ordens expressas por líderes políticos”. Todos podem dizer: “não há qualquer fundamento básico para autoridade ou conhecimento (acredito que haja), mas os administradores públicos ainda estão presos às leis e aos ditames políticos”. O que está sendo esquecido não é a ficção do povo, mas, sim, a forma pela qual essa ficção, essa brecha entre conhecimento e crença continua a estruturar e delimitar nossa relação com a realidade. A ficção constitutiva deve ser reconhecida no nível da prática. Isso demarca parte do caminho para a política do sujeito.

Capital excedente

Independentemente de serem pertinentes as críticas que possam ser levantadas com relação ao compromisso social-democrata, que se tornou patente nas nações anglo-americanas e européias na virada do século passado, deve-se, pelo menos, aceitar que ele desacelerou a “lógica

⁶ No contexto americano esse desvio é atribuído à emergência do Estado administrativo, nos anos 1920 (ou ao New Deal nos anos 1930 ou, ainda, ao programa de governo nos anos 1960 denominado The Great Society). Nesses “momentos de mudança” a genuína democracia americana se teria burocratizado e, assim, sufocado o espírito americano. Como já insinuado, essa estratégia de narrativa é inerente ao discurso democrata liberal (embora não seja exclusividade sua).

desterritorializante” do capital (para usar a formulação deleuziana). Em outras palavras, desacelerou a ruptura destrutiva da coerência e da organização social inerentes ao capitalismo. Como Marx foi o primeiro a apontar, “os limites do capital são o capital”. Os limites internos do capital o compelem a constantemente revolucionar as suas condições em sua compulsão por obter maiores lucros, expandir e fazer crescer seus mercados e encontrar mais consumidores para seus produtos excedentes (Marx, 1973). Pode ter sido precisamente essa estabilização (sem dúvida acoplada à ameaça do outro soviético) que levou à produção da “coisa do povo” e, eventualmente, ao surgimento da chamada “fase áurea do capitalismo” (Brenner, 1998).

Sugeri, contudo, que a estabilidade da “coisa do povo” está em jogo. Se a ansiedade e a inveja são provocadas pela diferença, pela coisa pública de outros, os poderes homogeneizadores do consumismo global parecem ser exatamente o estratagema para “fazê-los iguaizinhos a nós” (*make Them just like us*). Nós comemos hambúrgueres do McDonald’s, eles comem hambúrgueres do McDonald’s! Eu uso calças Levi’s, eles usam calças Levi’s! Em *The rise of the network society*, Manuel Castells (2000) assinala precisamente como os padrões de consumo entre a elite empresarial global estão, de fato, criando uma “coisa” transnacional através da replicação de sítios de consumo em todo o mundo, produzindo, assim, uma organização estável, ou codificada, de prazer. O capital de consumo global, portanto, acaba replicando a lógica da “coisa do povo”. A forma de viver do povo — agora uma aldeia global — se dá através das forças homogeneizadoras do capitalismo de consumo. A vida é organizada pelo consumo: o consumo como forma de vida. Isto é, sem dúvida, a limitação formal imposta ao atual processo de singularização. No entanto, o consumo não é amplamente reconhecido como uma forma social de prisão, em parte porque parece estar baseado na escolha individual. Então, qualquer insatisfação particular com a “coisa de consumo” (*Consumption Thing*) é representada como o fracasso em fazer a escolha certa, em escolher o produto “adequado a mim”.

O paradoxo em questão é que ao mesmo tempo ocorrem dois processos: um de homogeneização e outro de singularização. A homogeneização acompanha *pari passu* a fragmentação. Aqui é onde uma política diferente é viável. Com isso me refiro a um sentido total — uma política diferente, não apenas uma nova forma de conceitualizar o capitalismo liberal. Isso implica um modo inteiramente diferente de viver e um tipo de ação contraditória com relação às concepções históricas da transformação radical. Enquanto no passado a nação ou o partido solicitava que nos sacrificássemos pela causa (ou seja, pela “coisa”), talvez hoje cogitemos recusar esse auto-sacrifício e reconstituir o conceito de política. Esse conceito impulsiona a noção de equidade democrática para o extremo lógico da diferença singular absoluta. Paradoxalmente, é *apenas* com base nas diferenças que duas coisas quaisquer podem ser verdadeiramente

equivalentes, precisamente porque não há o que julgar. E é nesse ato de suspensão — e não de restauração ou renovação — que é possível ocorrer a transcendência. É aí que se abre um espaço para aparecer. É o lugar para o novo, para a geração de uma realidade que não existia. Uma política do sujeito pode ter início aqui.

2. A administração pública como política do sujeito

Aqueles que se dedicam ao estudo da administração pública sempre tiveram razão em insistir na função constitutiva da administração numa democracia. No entanto, é preciso ter cuidado na forma como insistimos sobre isso. Por onde começar? Parte do que considero resposta está representado no resgate que fizeram King e Stivers (1998) da declaração de Theodore Roosevelt, de que “o governo somos nós”. No entanto, há uma falha nessa solução que nos remete ao problema: “*nós*” *quem*? O que é essa suposta coletividade chamada governo? Se o governo somos nós, queremos dizer com isso que há uma identidade entre o campo social e o governamental? Nesse caso, o governo perde qualquer característica diferenciadora, e voltamos para a utopia do totalitarismo/liberalismo do Estado total/Estado zero. Uma segunda afirmação poderia ser “eu sou o governo!”, mas isso em nada ajuda a que se penetre na lógica do povo, pois já é evidente que um governo democrático é regido por seus cidadãos (e, se dito por um administrador público, a única resposta possível é “Ah! Sempre soubemos que você, no fundo, pensava assim!”). No entanto, a dimensão subjacente da fórmula do capitalismo liberal também deve ser subvertida. Qual é o caminho da subversão?

A razão pela qual o discurso político contemporâneo (e podemos dizer, mais amplamente, o discurso neoliberal) é extremamente reacionário é, como eu havia sugerido, que ele inverte a denúncia revolucionária da tradição ou da lei como corrupta. Nos EUA, o discurso político de certa forma denuncia a “corrosão do caráter” (Sennet, 1998), a decomposição da integridade da lei moral interna do indivíduo. Associa essa integridade com tradição e então passa a identificar a fonte patológica dessa corrosão. Eu sugeri que o governo se tornou o local privilegiado dessa corrosão. Certamente o governo também é muitas vezes o alvo da denúncia revolucionária. A diferença é quase que basicamente de ordem temporal — o futuro brilhante *versus* o passado brilhante. A posição pura, objetiva do povo está, em qualquer um dos casos, preservada.

Parece evidente que as bases de uma política objetivista simplesmente não existem, e no entanto... agimos *como se* acreditássemos que existem. O fetichismo de Jeb Bush (e, na verdade, de qualquer um que agora invoque o povo) está em sua pressuposta reivindicação do acesso privilegiado ao objeto,

à “coisa do povo”. Na verdade, nos EUA parece que a ruptura da “coisa do povo” está produzindo uma crescente retórica pregando a sua grandeza, a sua força. As pressões para negar a realidade também se intensificam, junto com a busca de um outro em oposição. O que parece ser tão estranho a respeito do discurso democrático liberal é que o governo, tradicionalmente a representação da coletividade, agora é identificado como o patógeno letal.

O mito liberal enseja que se situe o governo como o obstáculo que nós, o povo, colocamos em nosso caminho. Por conseguinte, podemos removê-lo. Esse parece ser um mito tornado realidade; as pessoas acreditam nele. Podemos voltar à vida sob a lei natural — seja ela de ordem econômica, teológica ou constitucional — que traz a lei externa para uma identidade com a lei interior, moral, da consciência. Naturalmente, o que o liberalismo confunde com a frustração do povo é, de fato, a *absoluta impossibilidade de um povo unificado*. O perigo dessa tendência de morte política é resumido com muita propriedade por Giorgio Agamben (1998): “Pessoas e povo coincidirão, e, estritamente falando, não mais haverá povo”.

Naturalmente, a administração pública, por suas posições estrutural e política precárias, não fez qualquer movimento no sentido de declarar a impossibilidade de o povo rejeitar o seu fetichismo e a possibilidade de atuar de uma posição de conhecimento puro, não-subjetivizado. Acredito que essa posição constitutiva da administração pública — aliada a sua reputação acadêmica “de segunda ordem” — tem dissimulado a sua centralidade, a sua possibilidade como espaço de transformação política. A administração pública é em si o sintoma da impossibilidade traumática do povo, mas, ao mesmo tempo, a verdadeira possibilidade para a vida política. Como materialização do sintoma, a administração pública mantém inteira a estrutura social contemporânea do capitalismo liberal. Na pós-modernidade, a administração pública é deslocada para o centro do mundo social, como o elemento que marca o fracasso do povo. Assim, a pluralidade de particularidades recentemente universalizadas é caracterizada por um impulso de domar e domesticar o que resta do fracasso do povo, agora materializando não simplesmente o fracasso da coletividade, mas o fracasso do próprio sujeito, do liberal, do consumidor individual.⁷ É por isso que a administração pública é o lugar das políticas do sujeito. Explicarei por quê.

⁷ Seria preciso escrever um livro para abordar esse aspecto, mas, no entanto, devo observar que o que está em questão aqui não é simplesmente um típico passo para inverter a estratégia (como por exemplo em Feuerbach ou Marx), revertendo a política do objeto para convertê-la na política do sujeito. Na verdade, a política do objeto nessa trajetória Lacan-Zizek desloca a moderna divisão entre sujeito e objeto. Não estou querendo dizer que agora a política seja subjetivista ou, pior ainda, intersubjetiva, mas, sim, que a política se converte em política *do sujeito*. Para Lacan, o sujeito não é outra coisa senão o seu fracasso em se realizar plenamente, e o objeto é o nome daquilo que impede a plena identidade.

O fracasso do modelo

As políticas convencionais (que se centram na representatividade através de eleições) têm contado com a estabilidade do objeto, da “coisa do povo”. A objetividade desse modo de política pressupõe um referente estável para a política, literalmente alguma coisa que o processo político representa. Digamos que a política do objeto seja essencialmente mimética (Ankersmit, 1996). Avalia-se a eficácia da representação com base na precisão com que a política reproduz a “coisa do povo”. Em outras palavras, trata-se de uma relação entre modelo e cópia. A “coisa do povo” é o modelo, e a política representativa, o processo mediante o qual tal “coisa” é reproduzida no (e não através do) governo. A pressuposta objetividade da “coisa do povo” e a eficácia da representação são o que autoriza um governo a falar em nome do povo. Quero sugerir que essa concepção de política (política do objeto) gerou uma dinâmica social específica. A política desenvolveu-se como o processo pelo qual a precisão das representações foi acessada a partir da suposta objetividade da “coisa”. A política tornou-se um processo caracterizado por fazer o governo cada vez mais representativo e apto a falar em nome da “coisa”, a busca de realizar a *identidade entre o modelo e a cópia*. No entanto, essa identidade perfeita não pode, de forma alguma, ser atingida, precisamente porque a possibilidade de uma realidade social coerente é impossível.⁸

Proponho que abandonemos esse modo do político, a política do objeto. Baseio-me, como já afirmei, no fato de que o referente, a “coisa”, já não existe; é um referente esmaecido. Em outras palavras, já não há um modelo para o estilo de vida do povo. No entanto, permanecemos num âmbito de discursos políticos e práticas institucionais que continuam a conjecturar a “coisa” quando os estilos ou formas de vida estão se tornando radicalmente singulares. Essa disjunção caracteriza, em essência, a política contemporânea. Agora podemos observar que, se a política é basicamente um processo mimético de representação da “coisa”, ela não pode ser um processo de geração. Por que isso, então? Porque o objeto da política é um dado. Sua realidade é fixa e só pode ser percebida. Como já dito, esse objeto fixo, a “coisa do povo”, tornou-se fluido e desestabilizado. Em consequência, à política convencional hoje falta um objeto. E refiro-me ao duplo sentido de objeto — objeto como coisa e objeto como propósito. O propósito era concretizar a “coisa do povo” através da política. No entanto, nem a “coisa” nem a sua concretização constituem um projeto político viável.

⁸ A possibilidade de uma realidade social coerente é ontologicamente constituída pelo fracasso da simbolização total.

Descrevi o processo de desestabilização e fragmentação como singularização. A singularização traz a questão de um campo social radicalmente transformado, que efetivamente deslocou o propósito da política democrática liberal. Em outras palavras, a política do objeto foi formulada em torno de uma “coisa” compartilhada; pressupôs homogeneidade entre o povo e sua forma de vida. A fragmentação da “coisa” resultou na proliferação da heterogeneidade, de diferentes formas de vida, e no surgimento de uma lógica de equivalência democrática radical. Isso significa que a lógica da igualdade pela diferença, discutida anteriormente, tem sido validada não apenas através de diferentes formas de vida ou “coisas”, mas no nível, segundo Arendt, da entidade singular. É a entidade singular, ou o sujeito, que já não é mais avaliada ou julgada de acordo com o modelo da “coisa do povo”. Aqui surge a possibilidade para a política de transcendência, uma vez que as condições necessárias a essa transcendência são dadas pelo próprio sujeito singular. Ou seja, reconhece-se a realidade social como organizada e constituída no nível do sujeito; ela é construída singularmente — não apenas socialmente. O ato político é, portanto, aquele que transcende ou suspende as condições da realidade singular. O ato político *introduz “mais” ou “novas” realidades no mundo*, em vez de apenas concretizar a suposta realidade compartilhada da “coisa do povo”. Trata-se de um evento político no nível do sujeito.⁹

Administração e o sujeito

A única ação coletiva disponível para nós neste momento é a produção coletiva de singularidades, a introdução do novo no mundo pela via do sujeito. Acredito que a administração pública saiba definir o lugar dessa política futura. Trata-se de uma proposição complexa e difícil, cujas dimensões só podemos vislumbrar. Além disso, não é, certamente, o projeto de apenas um pensador, mas a prática de uma disciplina globalmente integrada. Para começar, a defesa desse argumento pode ser considerada sob, pelo menos, três ângulos.

Como propus em outro trabalho (Catlaw, 2003), sejam quais forem suas pretensões universalistas técnicas, no nível do cotidiano (*mundane*), sempre houve uma distinção topográfica entre administração e as tradicionais tecnologias legais e políticas da democracia liberal. A administração, como tecnologia da política, penetra numa camada profunda do social e tem a

⁹ Devo enfatizar que o singular *não* é o individual. Eu argumento que o indivíduo é a forma do povo em nível micro, expressão que é agrupada dentro de “interesse”. Além disso, uma diferença-chave depende da relação de substituição do sujeito para a sua própria “exclusão”, o inconsciente.

capacidade de atuar no plano da experiência do relacionamento humano (Stivers, 2000a). Como tal, a administração tem a capacidade de estar envolvida com o “caso”, em toda a sua dimensão da situação específica e singular. Com efeito, é justamente por isso que a administração jamais poderia ser uma ciência no sentido convencional (ou seja, nomológico, previsível) do termo. O erro do campo da administração foi visualizar a diferença constitutiva da situação através de um tipo de formalismo legal (talvez tanto de ordem jurídica como científica). Tudo isso, porém, já é conhecido. Para levar a questão mais adiante, podemos dizer que a administração tem a capacidade de reconhecer e negociar uma socialidade singularizada, e é particularmente consciente da impropriedade das generalizações de qualquer espécie. Naturalmente, sempre houve na administração pública uma tensão entre o singular e a “coisa do povo”, pretensiosamente representada pela política convencional. De fato, desde o advento do campo, isso está dicotomicamente inscrito na ação e no discurso administrativos. Muitas vezes essa tensão está oculta entre a regra geral e o caso particular. No entanto, a singularização questiona a real *possibilidade* da regra geral (o modelo ou “coisa”) e o próprio antagonismo entre o geral e o particular. Administrar sob tais condições significa que o ato não pode ser classificado em categorias gerais. Nunca se trata do caso específico de uma regra *x*. Tudo isso é só para conceitualizar explicitamente o que sempre foi uma realidade na prática administrativa.

Em segundo lugar, a proposição, não somente da impropriedade da regra geral e da “coisa”, mas de sua impossibilidade no singular, sugere que a ação administrativa não é a execução ou implementação da “coisa”, mas que administrar é o ato que dá nova configuração à matriz da própria regra no plano do sujeito. Não se trata de uma operação executiva, mas transformativa. Em outras palavras, se historicamente a administração pública tem-se preocupado com a distribuição utilitária do bem, temos agora um evento que reconfigura a matriz em que o bem se forja. Mais do que isso, a administração pública, como política do sujeito, deve proceder a uma bifurcação a partir de suas próprias bases (Zupancic, 2000). Em primeiro lugar, não pode criar um programa ou um ato administrativo bem-sucedido fundamentado no alcance de algum objetivo ou meta programática como aderência a um conjunto de injunções ostensivamente propagadas por um desejo popular. A segunda divisão decorre disto: a administração pública não estaria preocupada com distribuição de bens e serviços.

Em terceiro lugar, é por essa razão crítica que a administração pública, como política do sujeito, é uma prática que transcende o homem da razão (McSwite, 1997). A administração pública, como política do sujeito, *não sabe nada*. Não é uma prática construída sobre a fundação do julgamento autoritário com base no conhecimento ou em sua possibilidade.¹⁰ Não se trata apenas de rerepresentar a velha crítica da perícia técnica científica. A questão aqui, naturalmente, é que a política convencional do objeto também se baseia na

suposição de algum tipo de conhecimento da “coisa do povo”. Esse embasamento foi o que justificou o julgamento político autoritário em nome do povo. A administração, como política do sujeito, rechaça esses gêmeos epistemológicos e propõe uma política que não se baseie absolutamente em qualquer conhecimento positivo. De fato, as pretensões autoritárias das políticas objetivistas causam um curto-circuito na produção da singularidade porque esvaziam a confrontação que o sujeito ou o grupo devem fazer consigo. Esse vazio é preenchido pela competência técnica. Trata-se de um paliativo para a ansiedade provocada pela demanda por ação que transfere a responsabilidade pela tomada de decisão.¹¹

Essa proposta de administração pública deve também ser diferenciada das convencionais críticas liberais e neoliberais da racionalidade política e da onisciência governamental em nome dos direitos individuais e dos processos sociais “naturais”, tais como o mercado (Dean, 1999; Foucault, 1991). A questão aqui é desafiar a concepção liberal da objetividade do social com seus processos pré-políticos naturais. Como já assinali, esse modo do político nega o momento constitutivo que forja uma comunidade política, ostensivamente delimitando, assim, as funções oficiais do governo como “meramente” reguladoras, normativas. À administração pública, como política do sujeito, caberia insistir no momento constitutivo do político, porém deslocando o *locus* de sua invenção para espaços administrativos e para o ato de aparecer e transcender (e não mais no projeto de Estado-nação do povo e na concretização da “coisa”). Concebido então como ativo e generativo, o governo abriria mão de que a ação emane de qualquer fundação epistemológica definitiva (sejam as leis da sociedade, seja a “coisa do povo”). Isso é propor uma reformulação da autoridade e de sua relação com a prática democrática sob um conceito muito diferente do político.

3. Por que administração pública?

Pode-se perguntar: “Por que chamar essa questão de administração pública? Não se estará simplesmente reformulando a idéia do homem racional ou da classe guardiã de Waldo?”. Neste artigo tentei descrever a posição estrutural

¹⁰ Não é, num contexto lacaniano, uma prática que pressupõe o discurso do mestre.

¹¹ Devo chamar a atenção para o fato de que a resposta também não deve ser “dar ao povo o que ele quer” ou simplesmente “ouvir o bom senso do povo”. Seria outro paliativo. No contexto da política do sujeito, as demandas do povo não podem ser consideradas por seu valor nominal, uma vez que as coordenadas do bem ou do interesse público não estão em jogo. É nessa zona suspensa, no encontro entre diferenças individuais incomensuráveis, que a plasticidade do bem é revelada, e a estabilidade do *status quo* poderá ser abandonada.

peculiar do governo sob a ótica da democracia liberal. É por isso que a administração pública é peculiar e possui uma potencialidade exclusiva que a impulsiona, pois ela própria marca um espaço para transcender as configurações da democracia capitalista liberal. É preciso lembrar que a administração pública, como política do sujeito, desloca o terreno da ação política para as micropráticas da ação administrativa. A administração pública como política do sujeito entende a realidade social como produzida, sustentada e superada através dos momentos constitutivos da administração — e não simplesmente expressa por meio de políticas objetivistas convencionais. Essa concepção de política detona o “governamental” para além dos limites do setor público.

Se a política do sujeito está imbricada em todos os confrontos sociais, então, num sentido literal, a administração pública está, potencialmente, “em toda parte”. Assim, todas as pessoas são, potencialmente, administradores públicos. Não há delegação de funções ou divisão de trabalho por setores. A administração pública não é, então, um grupo, um setor ou um modo de prestação de serviço: é uma posição estrutural. A administração pública como disciplina pode ser definida como o estudo dessa posição e a partir dela.

Apropriadamente, a questão passa a ser como esse conceito do político pode solucionar problemas sociais concretos como a pobreza. Há várias respostas para essa pergunta. Em primeiro lugar, devo responder com o argumento familiar de que desde Marx sabemos que a pobreza (contrariqueza) é uma categoria intrínseca ao capital e por ele utilizada. Como uma crítica explícita ao capitalismo liberal, a política do sujeito é capaz de responder diretamente a essa preocupação. Ela questiona a objetividade dos processos de mercado. Realmente, em todo este artigo, co-relacionei as duas utopias de mercado e povo, o liberalismo e o capitalismo. Tenho dito que pensar na política do sujeito é literalmente levar o pensamento para além desses termos combinados e é também pensar em democracia separadamente deles.

Em segundo lugar, eu poderia responder com uma inflexão mais pós-moderna que negar a generalidade da “coisa do povo” significa dissolver a objetividade da categoria de pobreza. Pode-se afirmar que o fato de aderir à categoria de pobreza significa assumir sua legitimidade, sua coerência e integridade e a ordem da qual ela emerge como problema. Então, levanta-se a questão da pobreza, e, na verdade, reafirmam-se as condições da ordem de onde ela emerge tanto como problema quanto como sintoma. Mencionei neste artigo que se deve levantar a questão das coordenadas fundamentais da ordem social global; provavelmente eu diria o mesmo com relação à pobreza e sua solução distributiva.

Há uma terceira resposta, talvez mais fundamental, a essa justa preocupação com as questões sociais da distribuição. Esta refere-se a como se entende a natureza da realidade social e das relações humanas e até que

ponto se quer “confiar no processo”. Aqui concordo com McSwain e White (1993) que “se a relação for correta (...) a linha correta de ação surgirá e será posta em prática”. Processos bem-sucedidos (aparecer, suspender e transcender) dependem da nossa capacidade de estabelecer relacionamentos diretos entre participantes numa dada situação. A meu ver, aqui é onde a política objetivista (onde as relações são encaminhadas através da “coisa”) dificulta a solução dos problemas sociais de forma altamente debilitante e destrutiva. Já a política do sujeito diz respeito, fundamentalmente, à estrutura em que as relações humanas se formam, tanto em termos de como o mundo do sujeito singular se constitui quanto como esse mundo interage com o universo de outras singularidades. Já assinalei por que a administração pública é especialmente adequada para servir de plataforma de lançamento para tal política.

Minha experiência mostra que a resposta que acompanha essas questões é, muitas vezes, “É fácil dizer! Sentado no conforto de seu escritório em Washington!”. Quero expressar que sou sensível à posição implícita nesse sentimento e a compreendo. Até certo ponto, a compartilho. Mas devo dizer, contudo, que essa atribuição de elitismo e privilégio me intriga. Primeiro porque me tem sido dito muito freqüentemente por pessoas de todas as áreas políticas — tanto pelos tradicionalmente preocupados como pelos pouco interessados, com, digamos, a pobreza — que a conclusão a que chego é que essa investida é simplesmente uma medida paliativa lançada para acabar com a conversa. Como Zizek (2001) escreveu a propósito do estigma de “totalitário”, “em vez de nos tornar capazes de refletir, forçando-nos a adquirir uma nova compreensão da histórica realidade que descreve, nos exime da tarefa de pensar ou mesmo, realmente, nos *impede* de pensar”. Em segundo lugar, a lógica do argumento “É fácil dizer!” é uma negação em si mesma. Se, na verdade, for “fácil para mim”, provavelmente devido ao meu avançado contexto democrático liberal ocidental, essa seria precisamente a razão pela qual não deveria ser tão fácil para mim. Em outras palavras, se, de fato, eu me situo dessa forma, defender a transformação sociopolítica fundamental constitui uma ameaça de destruição do meu mundo, no qual “as pessoas como eu” são hegemônicas. O que eu arrisco perder é, substancialmente, tudo, inclusive a posição de privilégio e a minha própria identidade. Nesse contexto, o antielitismo revela ser o paliativo que é. Ele oculta um discurso alternativo que pode começar efetivamente abordando a produção estrutural da pobreza e acaba nos levando de volta para uma variação sobre a conclusão pós-moderna a que nos referimos antes. Aqui, o “modernismo arrogante” da transformação social fundamental é codificado como elitista.

Gostaria de deixar claro que há significativas questões conceituais e práticas a considerar. Na verdade, “significativas” subestima sobremaneira o trabalho que vem pela frente. Por exemplo, qual é a ligação entre política, governo e administração pública? Há consideráveis ambigüidades em torno desses termos neste artigo. Da mesma forma, qual é a relação entre

suspensão, produção e transcendência e o ato de aparecer? Entre o singular e o sujeito? Qual a natureza da interação entre singularidades? Como elas estão ligadas na produção material coletiva? Qual é a forma de sua coletividade? Não menos importante, qual é a repercussão institucional (e o futuro) dessa forma do político? Todas essas questões (e muitas outras que não tenho o poder suficiente para ver) precisam ser profunda e coletivamente articuladas. Essas são, contudo, questões um tanto diferentes das que a administração pública tem levantado em seus cerca de 100 anos de história, e, no momento atual, acredito que sejam mais produtivas e mais relevantes.

4. De administração e democracia para administração como democracia

Administração pública, como política do sujeito, é um autêntico movimento de democracia, uma insistência na radical equivalência produzida por uma insuperável singularidade. A administração pública tem mantido vivo esse conceito de política e democracia que tem sobrevivido, em parte como mito, em parte como prática. Contudo, não consigo pensar em outro lugar onde a teoria e a prática desse conceito do político — a política do sujeito — se mantenham vivas. Essa notável capacidade da administração pública tem sido ofuscada — conscientemente ou não, não sei dizer. A pergunta que me permito fazer é: como podem tais conceitos sobre o que é político ser trazidos para a realidade? A própria administração pública deve rechaçar o molde das políticas convencionais. Neste artigo, procurei mostrar que a administração pública é a marca de uma suspensão, não entre duas substâncias, como afirmam os liberais, mas, sim, a marca da suspensão ou de uma brecha na substância. Todavia, para gerar as condições que propiciem a sua transformação (tanto para si como para o mundo social como um todo), a administração pública precisa, por assim dizer, renunciar a sua renúncia. Precisa negar o sacrifício a que se propôs em nome do povo e privar-se de sua organização de satisfação e identidade, ou seja, precisamente a “coisa” através da qual ela verdadeiramente desfruta de seu modesto, desprezioso *status*. O sacrifício do auto-sacrifício precisa ser repellido. A administração pública já não será capaz de contar com sua posição predeterminada no universo simbólico da democracia capitalista liberal. Fica a seu critério determinar o seu caminho. Finalmente, a administração pública não encontrará nenhum alicerce ou base fundamental para suas ações — no entanto, sua missão de agir persistirá. E não é essa a verdadeira noção de uma coisa pública sem uma “coisa”, uma ontologia do político que começa pela diferença? A administração pública é o espaço para a futura política do sujeito. Mas precisa dar o primeiro passo.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Translation: Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

ANKERSMIT, F. R. *Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ARENDT, H. *On violence*. New York: Harcourt Brace & Company, 1970.

———. *The human condition*. 2. ed. Chicago: Chicago University Press, 1998.

ASH, T. G. Anti-europeanism in America. *New York Review of Books*, Feb. 13, 2003.

BRENNER, R. The economics of global turbulence. *New Left Review*, May/June 1998.

BUSH, J. inaugural address. Executive Office of the Governor (Florida). 2003. Disponível em: <<http://aif.com/Articles-2003/2003InauguralAddress.htm>>. Acesso em: 18 jan. 2003.

CASTELLS, M. *The rise of network society*. 2. ed. London: Blackwell, 2000.

CATLAW, T. J. Constitution as executive order: the administrative state and the political ontology of "We the People". *Administration & Society*, 2003.

DEAN, M. *Governmentality: power and rule in modern society*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1999.

FOUCAULT, M. Governmentality. In: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Eds.). *The Foucault effect: studies in governmentality with two lectures by and an interview with Michael Foucault*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 87-104.

JAMESON, F. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. In: HARDT, M.; WEEKS, K. (Eds.). *The Jameson reader*. Oxford: Blackwell, 1984. p. 188-232.

KEMMIS, D. *Community and the politics of place*. Norma: University of Oklahoma Press, 1990.

KING, C. S.; STIVERS, C. *Government is us: public administration in an anti-government era*. Thousand Oaks: Sage, 1998.

LIGHT, P. C. The true size of government. *Government Executive*, v. 31, p. 18-24, Jan. 1, 1999.

LOCKE, J. *Two treatises on government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MARX, K. *Grundrisse*. Translation: Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1973.

MAYHEW, L. H. Society. In: SILLS, D. L. (Ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1968. v. 13, p. 577-586.

MCSWAIN, C. J.; WHITE, O. F. A transformational theory of organizations. *American Review of Public Administration*, v. 23, n. 2, p. 81-98, 1993.

MCSWITE, O. C. *Legitimacy in public administration, a discourse analysis*. Thousand Oaks: Sage, 1997.

———. On the proper relation of the theory community to the mainstream public administration community. *Administrative Theory & Praxis*, v. 21, n. 1, p. 4-9, 1999.

PAINE, T. *Common sense*. London: Penguin Books, 1976.

ROHR, J. *To run a constitution: the legitimacy of the administrative state*. Lawrence: University of Kansas Press, 1986.

SCOTT, J. C. *Seeing like a state*. New Haven: Yale University Press, 1998.

SENNETT, R. *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*. New York: W. W. Norton & Company, 1998.

STIVERS, C. *Bureau men, settlement women: constructing public administration in the progressive era*. Lawrence: University Press of Kansas, 2000a.

———. Resisting the ascendancy of public management: normative theory and public administration. *Administrative Theory & Praxis*, v. 22, n. 1, p. 10-23, 2000b.

ZIZEK, S. *The sublime object of ideology*. London: Verso, 1989.

———. *For they know what they do: enjoyment as a political factor*. London, New York: Verso, 1991.

———. *Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the critique of ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

———. Holding the place. In: BUTLER, J.; LACLAU, E.; ZIZEK, S. (Eds.). *Contingency, hegemony, universality*. London: Verso, 2000. p. 309-329.

———. *Did somebody say totalitarianism? Five interventions in the (mis)use of a notion*. London: Verso, 2001.

ZUPANCIC, A. *Ethics of the real: Kant, Lacan*. London: Verso, 2000.