

**ENTRE A REALIDADE E A FICÇÃO:
PERCEPÇÕES, PROJETOS E EXPECTATIVAS DE DEMOCRACIA¹**

**Charlles da Fonseca Lucas
Doutorando em Ciência Política
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp/SP- Brasil)
charlles.lucas@gmail.com**

RESUMO

Pelo menos, três compósitos devem ser necessariamente articulados dentre as noções e os pares conceituais que são vitais para que se possa compreender a vivência da Democracia, e, primordialmente, as experiências democráticas no Brasil, a saber: Projeto/Senilidade Social, Ficção/Realidade e Percepção/Expectativa.

A percepção do agente está inscrita no lugar em que ocupa na estrutura social, tanto que ele reproduz por meio da percepção o seu *status*, a estrutura, a cultura e o processo civilizatório, mas também as suas expectativas e projetos diante do mundo real/ficcional emoldurado pela senilidade social, constituindo uma história de vida, uma trajetória sociobiográfica imersa em pensamentos, sentimentos e ações. Logo, a percepção, a imaginação, a vivência, as esperanças e os projetos de Democracia estão intimamente associados ao *status*, à estrutura, à cultura e ao processo de civilização do agente. O que está em jogo, primeiramente, é o reconhecimento tanto teórico, quanto prático da Democracia como bem de caráter eminentemente universal, e, na sequência, assegurar de modo mais democrático, e menos desigual, o acesso a esse bem.

Essa linha de raciocínio pode ser bem exemplificada no caso brasileiro, que coloca em evidência o reconhecimento e o acesso parciais à Democracia por meio do abismo existente entre o legal e o real. Conquanto, essa argumentação requer outras noções que serão trabalhadas por meio das teorias democráticas clássicas e contemporâneas a seguir, tendo como abertura as contribuições de Tocqueville e de Simmel.

Palavras-chave: democracia; percepções; projetos; expectativas; realidade e ficção.

¹ Trabajo presentado en el Quinto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, “¿Qué Ciencia Política para qué Democracia?”, Asociación Uruguaya de Ciencia Política, 7-10 de octubre de 2014.

Considerações Preliminares

N^{as} *Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário* (1996), Bourdieu transparece a leitura do projeto na montagem de um mundo de ficção. O texto funciona com a leitura do romance de Gustave Flaubert, e conseqüentemente com a ordem ficcional circunscrita na troca de redes afetivas em uma identificação com o mundo, com as experiências e não com o envelhecimento propriamente dito nesse primeiro momento. O pano de fundo é o encontro com os ideais burgueses, ser rico, ter mulheres e como lidar com a indecisão no mundo que cobra decisões; sendo o último, o exercício da capacidade de tomar decisões ou de fazer dialeticamente escolhas e renúncias, a definição seminal de Ética desenvolvida por Aristóteles n^a *Ética a Nicômaco* (1992). A história de Eduardo, presente n^o *Os Maias*, de Eça de Queiros, é semelhante à história difundida por Flaubert; os recursos são distintos, mas o referente é o mesmo: o mundo social. Bourdieu apreende três leituras do romance flaubertiano: identificação do leitor com as vicissitudes amorosas condensadas em Frédéric, que aglutina as experiências juvenis na ideia de que podemos ser tudo o que quisermos ser no mundo; a vida social vista por um ponto estritamente sentimental e a resposta à indeterminação por meio da determinação.

O modo como Bourdieu trata estas leituras e a cartografia parisiense denunciam que ele lança mão de argumentos estratégicos na organização de suas ideias. Os jovens partem de lugares diferentes e se põem no mundo, aprendendo, crescendo e vivendo a partir das experiências amorosas constitutivas de uma educação sentimental. Sem saber o que fazer com a herança, Frédéric simboliza o máximo de indeterminação no mundo social, que é o máximo da determinação social. Frédéric é o *alfa* e o *ômega* da indeterminação, quer tudo e, ao mesmo tempo, fica sem nada, matizando o conflito hetero/homo nessa aposta totalitária. O foco bourdieuano não é a educação sentimental figurada com propriedade nas aventuras amorosas, mas, sim, a senilidade social. Amar é optar por novas formas de crescer e envelhecer. Bourdieu usa ficcionalmente os recursos de Flaubert para dizer que a Sociologia não é diferente do mundo ficcional, embora a Sociologia não empregue a ficção para descrever esse mundo, a ficção é parte desse mundo.

Bourdieu confere continuidade a sua teoria da desigualdade, como sinédoque da sua teoria prática, ao urdir estudos sobre a percepção (MERLEAU-PONTY, 1996) dos agentes nos museus e nas fotografias. Essas pesquisas podem ser pautadas, ainda que precariamente, em duas interrogações: Como os grupos sociais percebem o mundo por meio da fotografia? O que cada grupo social valoriza, mais ou menos, na visita ao museu?

O agente tem uma percepção, e ele se empenha para racionalizar a sua orientação por meio da percepção, corroborando o enunciado de que a exposição de agentes a um conjunto de vivências não é sinônimo de resposta unívoca. Partindo do pressuposto de que a percepção dos grupos é revestida de orientações éticas particulares a cada grupo, a fotografia do proletário desvela o momento de uma emulsão afetiva, enquanto as lentes dos ricos focalizam cadeiras, mesas e outros objetos inanimados. Por intermédio dos recursos iconográficos e da frequência aos museus, Bourdieu prova que a cultura está submersa na luta de classes, e que as desigualdades culturais são produtos de outras desigualdades como as que se fazem nos relacionamentos e no alcance aos bens de caráter eminentemente universal. Bourdieu está falando de um acesso mais democrático, e menos desigual, a esses bens.

A percepção do agente está inscrita no lugar em que ocupa na estrutura social, tanto que ele reproduz por meio da percepção o seu *status*, a estrutura, a cultura e o processo civilizatório (ELIAS, 1993 e 1994), mas também as suas expectativas e projetos diante do mundo real/ficcional emoldurado pela senilidade social, constituindo uma história de vida, uma trajetória sociobiográfica imersa em pensamentos, sentimentos e ações. Logo, a percepção, a imaginação, a vivência, as esperanças e os projetos de Democracia estão intimamente associados ao *status*, à estrutura, à cultura e ao processo de civilização do agente. O que está em jogo, primeiramente, é o reconhecimento tanto teórico, quanto prático da Democracia como bem de caráter eminentemente universal, e, na sequência, assegurar de modo mais democrático, e menos desigual, o acesso a esse bem.

Essa linha de raciocínio pode ser bem exemplificada no caso brasileiro, que coloca em evidência o reconhecimento e o acesso parciais à Democracia por meio do abismo existente entre o legal e o real. “... *uma das principais fontes das dificuldades governativas encontra-se justamente no híbrido institucional que associa uma morfologia poliárquica, excessivamente legisladora e regulatória, a um hobbesianismo social pré-participatório e estatofóbico*” (SANTOS, 1993:79). Considerada uma das *Cartas Magnas* mais sofisticadas do mundo, e referencial internacional na discussão democrática, a Constituição de 1988 não encontrou, lamentavelmente, esse acolhimento unânime no *status*, na percepção, na imaginação, na vivência, nas expectativas, nos projetos, na cultura (cívica, política, social etc.) e na civilização dos agentes.

Conquanto, essa argumentação requer outras noções que serão trabalhadas por meio das teorias democráticas clássicas e contemporâneas a seguir, tendo como abertura as contribuições de Tocqueville e de Simmel.

Democracia, Igualdade de Condições, Experiência e Aristocracia, em Alexis de Tocqueville

Resultado de sua viagem à América, *A Democracia na América* foi redigida por Tocqueville (1977) em dois Livros, sendo o Livro 1, uma espécie de relato etnográfico sobre a experiência democrática americana centrado na ideia de Democracia, revelada no Livro 2, por meio do debate político, das influências democráticas e da relação entre Aristocracia e Democracia. Nesse último Livro, fornece um quadro geral da vida e das instituições em um estado social democrático. Dessa forma, a questão básica reside nas ideias de Democracia e de estado social incorporador de uma igualdade de condições que poderia ser alcançada por caminhos distintos.

Ao se inspirar no pensador francês para analisar a sociedade brasileira, Roberto DaMatta, o Tocqueville brasileiro, estabelece uma diferença: Tocqueville mostrou que a América era uma sociedade democrática, igualitária, ao passo que DaMatta vai ao extremo oposto ao identificar no Brasil uma sociedade hierárquica. Não é por acaso que a chave analítica de DaMatta – igualdade *versus* hierarquia – encontra na comparação entre Brasil e Estados Unidos sua principal fundamentação empírica (ALMEIDA, 2007:16).

No caso francês, temos um caminho despótico para a Democracia fundamentado em um Estado centralizado e em classes fragmentadas. O Estado centralizado firma formalmente o beneplácito ou a concessão despótica da igualdade de condições. As classes fragmentadas desmistificam uma imagem da França medieval construída por alguns intelectuais em torno da ideia de sociedade integrada. No caso americano, uma maior articulação das classes sociais autoriza uma união mais elástica entre Estado e sociedade, onde o Estado aparece descentralizado, e as classes menos divididas.

Democracia e América são tratadas nas análises de Tocqueville como sinônimos, que enfatiza, simultaneamente, a principal especificidade do caminho americano. Ao contrário dos franceses, e dos europeus de um modo geral, o método filosófico dos americanos alerta para o fato de que os americanos operam pelos esforços individuais das suas ações. Por conseguinte, esse método filosófico pode ser plenamente confundido com um individualismo filosófico em que a religião desempenha um papel relevante no que se refere à moldura do modo de ser americano.

Ainda que não conheçam a Filosofia Escolástica, os americanos conduzem um espírito que permite cada homem reinventar a Filosofia e o mundo, abandonando a tradição

nessa estrada. Com a finalidade de comprovar o argumento de que os americanos veem o mundo a partir de suas expectativas e não da tradição, Tocqueville faz uma conexão entre os séculos XVI, XVII e XVIII, invocando Martinho Lutero, René Descartes, Francis Bacon, Montesquieu e outros. Ou seja, Tocqueville faz um empirismo adjunto à tradição iluminista para demonstrar que a filosofia dos americanos é o livre exame (juízo individual) ou o senso-comum compreendido como vivência do pensamento filosófico tradicional europeu.

Ciente de que é impossível construir uma Democracia apenas com experiências pessoais, esse aristocrata católico mostra a compatibilidade existente entre as transformações democráticas e o evangelho, principalmente, pela plausibilidade que se faz presente como denominador comum na ideia de justiça, que n'*O Antigo Regime e a Revolução* (1982) advém como questão instituinte da justiça de Estado junto com a emergência das cidades. A crença na opinião da maioria vem contemplando um individualismo moral e cultural. Nesse contexto, a religião aparece associada à massa, e o Estado americano circunscrito em torno da opinião da maioria e das antíteses sustentadas entre o crivo individual e a crença democrática, e entre a centralização e a descentralização.

Pari passu, Tocqueville associa a igualdade de condições com as regras gerais no estado social democrático. A igualdade de condições é entendida por meio de uma disciplina proveniente de um individualismo filosófico, enquanto as regras gerais são enclausuradas no registro da Democracia, cobrando daqueles que pretendem ser democráticos a necessidade improrrogável de compartilhar dessas ideias. Aqui a sociedade apresenta-se como homogênea e o mercado como algo passível de ser regido pelas regras gerais. Portanto, a América, na sua condição democrática, usa um *modus operandi* diferente do empregado pela França para lidar com as questões democráticas, dado que no *modus* francês existe uma inferência política mais forte.

A ideia de deliberação e poder emerge de forma cada vez mais crescente na América, diferindo-se da realidade francesa. Os americanos se autogovernam em uma tradição política que acolhe a centralização do que há de comum nacionalmente e a descentralização de um conjunto de experiências distintas. Com certa dose de Despotismo, joga-se para a sociedade mais poder, através da descentralização administrativa, e o que é diferente será discutido de maneira distinta em comunidades que se autogovernam até os limites impostos pela centralização. Tocqueville aponta para inúmeros efeitos políticos da descentralização administrativa e da centralização política nos Estados Unidos, dentre os

quais, a expansão da dimensão política, deflagrada com o crescimento brutal do poder no sentido da cidadania; participação na vida pública etc. Destarte, cada parte do território passa a ter vida política.

Segundo Tocqueville, existem vários caminhos para se chegar à Democracia, seja em uma Democracia republicana ou em uma Democracia dependente da atuação do Estado que funciona como normalizador da vida social, comportando-se em última instância como um monstro. Na sua óptica, o caminho escolhido pela França não foi o melhor, contudo reconhece essa nação como mais democrática do que os Estados Unidos, apesar do Despotismo. Logo, a França e os Estados Unidos são países democráticos que palmilharam trajetórias distintas para atingir a Democracia. Em posição diametralmente oposta, encontramos a Inglaterra que serve como contraexemplo explicativo neste caso. Entretanto, o que está inscrito no caminho da humanidade é fatal, sendo assim, a Democracia é o inevitável.

Tocqueville sugere a leitura de que a Democracia francesa poderia enxergar a Democracia americana como uma forma democrática mais desenvolvida, desde que a República fosse permutada pela Monarquia Parlamentarista. Por outro lado, admite a possibilidade da Democracia americana transformar-se no modelo democrático francês, isto é, com a maioria vem as regras gerais que poderiam conduzir os Estados Unidos em direção à realidade francesa, no entanto isso não ocorreu. Uma terceira via plenamente válida, estriba-se no posicionamento intermediário dos Estados Unidos, como mediador das ideias gerais, vindo antes a Aristocracia inglesa e depois a Democracia francesa.

Vale ressaltar que a Democracia francesa tornou-se viável pelo Absolutismo que pairou sobre a França, sendo a Revolução Francesa, em 1789, um meio de radicalização do Antigo Regime, em vez de uma ruptura, conseqüentemente, a Revolução não teve uma performance reativa. Entrementes, Tocqueville insiste na ideia de que a Idade Média havia sido liquidada antes do esperado, por essa razão, o Feudalismo não estava mais em vigor e o individualismo agrário, que não deve ser confundido com o individualismo burguês, encontrava-se em decadência na França quando ocorreu a Revolução como meio de *supressão* das barreiras que segregavam os grupos e tentame de fazer o Estado ser pensado como nação.

Isso se justifica, parcialmente, pela rjeza das regras e pela flexibilidade prática do Antigo Regime, que edifica um minucioso sistema de regras e detalhes. O controle administrativo gigantesco oriundo de um centro maleável, no que se refere às questões práticas, autoriza a minimização da intensidade da rigidez, porque a extensão territorial é

consideravelmente grande. Utilizando-se de uma pena mais descritiva do que analítica, Tocqueville desventra as cidades como organizações autônomas em nível de organização e dependentes da caixa real, que carregam em si um dos traços mais vergonhosos do Antigo Regime, resumido na venda de cargos municipais como se o poder político local não tivesse importância. É provável que nenhuma cidade europeia tenha conferido tanta liberdade quanto a que foi dada pelas cidades francesas em relação à justiça, desde que não afetasse o Estado que se faz atuante como corpo. Do ponto de vista analítico, a cidade apropria-se do mesmo lugar do campesinato.

Neste entramelar argumentativo, Tocqueville prova que o fim do Feudalismo e o declínio do individualismo agrário, que preparava a França para a grande transformação, não foram componentes decisivos para o fim do Antigo Regime, até porque já estavam inscritos no cotidiano francês desprovidos desse intento. Tocqueville mostra que o decaimento das obrigações feudais fez do senhor feudal um mantenedor de privilégios e direitos, eximido dos deveres e da atribuição de governar. Esse incômodo, denominado de senhor feudal, será resolvido pela crise do Antigo Regime. O sentido da servidão vai desaparecendo à medida que se expande a centralização do poder na França, consentindo expressamente a aliança entre política e administração como uma disposição vertical, algo que vem de cima para baixo, nesse território.

Na tessitura das associações entre Democracia, igualdade, ideias gerais e religião, Tocqueville enuncia questões de grande precisão e pertinência para o trato das temáticas em tela. Nas associações entre Democracia, ideias gerais e religião e entre monoteísmo, Democracia e ideias gerais, Tocqueville afirma que a religião perdeu a sua característica de redenção. O monoteísmo apresenta o Deus onisciente, onipotente e onipresente, que transita sem igualdade de condições nas relações estabelecidas entre os seres, enquanto o panteísmo ratifica a naturalização divina a tal ponto, que a figura de Deus confunde-se com a própria natureza. Na associação entre Democracia, igualdade e ideias gerais, destaca a ideia de que uma sociedade se movimenta e aceita a interrupção para sair do estado de paralisia. As ideias gerais se deslocam, paralelamente, e a igualdade de condições é revelada como uma agitação que acirra a competição e o desempenho. Cria-se a igualdade de condições, e aumenta-se a competitividade. Todavia, a agitação pode levar à imobilidade a partir do momento em que deixar de lado a ciência e a Filosofia.

Coligado ao Ceticismo francês, Tocqueville sublinha duas características básicas dos povos democráticos: as ideias gerais e os tumultos. Com a responsabilidade de abrir campo para a ciência prática, os tumultos são a melhor expressão da movimentação permanente

que tem seus laços estreitados com a aplicação prática e a coisificação do argumento, transformando os ideais aristocráticos conforme a continuidade da agitação, que se difere da revolução. É notável que não estamos operando com o tumulto em estado puro, que traz em si, como traço marcante, a significativa tendência à estagnação. Quanto às ideias gerais, cabe mencionar que a história democrática está empenhada no árduo ofício de desvendá-las, sem deixar de corroborar, em algumas de suas vertentes manifestas, a Democracia como popularização do exclusivo e criadora de valores compatíveis com a tradição cristã.

Discutindo a relação entre igualdade, liberdade e Democracia, Tocqueville atenta para o fato de que a igualdade e a liberdade são paixões, sentimentos que atuam no interior dos indivíduos, definindo os humores coletivos de modo desigual, tendo em vista que a igualdade apresenta-se à liberdade como paixão mais efetiva em um jogo em que a sociedade está sendo constantemente mobilizada pela paixão da igualdade de condições, implicando em individualismo e isolamento: iguais, mas isolados como indivíduos.

O individualismo faz com que os indivíduos venham agir na sociedade como miniaturas isoladas, prezando por um egoísmo democrático que nos Estados Unidos é enxergado como egoísmo esclarecido, enquanto na França como egoísmo não esclarecido que resulta em Despotismo. Já o isolamento seria de renomeada utilidade para o déspota, mesmo que não seja um déspota clássico bem representado na imagem do governante francês, conquanto é péssimo para a doutrina do interesse bem compreendido, observável em situação inversa quando comparável à excessiva democratização do Estado e centralização do poder. Daí a razão das associações e a necessidade vital de se defender honestamente os interesses públicos para que eles possam favorecer a prosperidade individual. Em síntese, não é o útil que é honesto, mas, sim, o honesto que é útil. Em *lato sensu*, a capacidade de utilidade e honestidade ao andarem unidas tolera o útil ser honesto, e o honesto ser útil.

Proprietário de uma análise de caráter mais político, Tocqueville não está preocupado em reservar um determinado lugar para a Aristocracia e para a nobreza, uma vez que a sua atenção está retida na ideia do bom caminho. Discutir neste autor o sentido da Aristocracia, que envolve governo, implica em reconhecer a força das experiências aristocráticas inglesa e francesa, bem como a direção orientadora do seu olhar sobre a Modernidade, embora trafegue entre alternativas distintas n' *A Democracia na América* e n' *O Antigo Regime e a Revolução*.

A Aristocracia é vista por este pensador francês, no Livro 2 d' *A Democracia na América*, como uma referência direta à experiência inglesa, pois a Inglaterra seria o

exemplo mais impressionante de Aristocracia e nobreza, sem desmerecer a experiência aristocrática francesa que também reserva as suas peculiaridades. Desprovida de regras gerais e implicada em particularidades, a Aristocracia gerou uma sociedade quebrada por natureza e precária diante de qualquer tentativa de torná-la uma totalidade. A Aristocracia é uma desigualdade que monta governo, e governa embebida de pura reflexão.

N' *O Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville evidencia a articulação entre nobreza e Aristocracia como uma distinção crucial fincada entre a França e a Inglaterra. Na França, o desinteresse pelo governo fez da nobreza uma casta, que preferiu abrir mão dos poderes políticos e do governo com a finalidade de garantir as suas prerrogativas. Vale lembrar que a casta seria uma espécie de nobreza definida por nascimento, já que o principal critério de inclusão e pertencimento a esse grupo está consubstanciado na necessidade de se nascer com herança. Tocqueville pensa a nobreza francesa em conexão com a Alemanha. Os franceses seriam o povo germânico que se instalou na França, que, com o passar dos decênios, perderam o vínculo com a terra natal.

É bem verdade, que a nobreza sempre foi discreta, mesmo nas ocasiões em que governou, ela pouco aparecia, insinuando uma relação entre invisibilidade e poder. Tocqueville sinaliza para uma busca de liberdade mais compatível com o puro privilégio, e inimiga da servidão e da regra. Essa liberdade resulta em anarquia, e não em governo; por isso que a nobreza procurou a acomodação, dispensando o governo. A falta de limites impede que essa liberdade seja convertida em instituição e crie instituições estáveis. Trata-se de uma liberdade de privilégios que não serve para um Estado que valoriza a ideia de liberdade para todos. Genericamente, a liberdade vem separada da Democracia em terras francesas. Chega-se à Democracia pelo Estado, perdendo a liberdade, mas conquistando o bem estar. Com isso, esbarramos em dois tipos de liberdade: a despótica (liberdade maléfica) e a republicana (liberdade benéfica).

Em divergência, a Inglaterra, símbolo do Liberalismo e das instituições representativas, assistiu a fusão entre aristocratas e burgueses, assim como, a renúncia da nobreza da sua condição de nobreza com o propósito de assegurar a possibilidade de governar em uma conjuntura inglesa mais absolutista do que a realidade francesa. Tutelada pela Monarquia, a nobreza inglesa tinha menos liberdade do que a nobreza francesa, que, com o passar dos tempos, vê a sua autonomia reduzida pela crise do Antigo Regime. A nobreza francesa antiga vai sendo superada pelas novas formulações políticas. Quem vive de privilégios, e não ocupa cargos políticos, deve ser guilhotinado. O Estado absoluto não

está apreensivo somente com a redução política da nobreza, mas, sobretudo, com a soberania e a tutoria estatal.

A despeito dos desvios padrões entre a França e a Inglaterra, Tocqueville aposta as suas fichas no argumento de que o destino da Inglaterra seria o mesmo da França. Após uma sequência de viagens à Inglaterra, relatadas em seu livro *Viagens à Inglaterra e à Irlanda* (2000), Tocqueville, homem público que dialoga com o mundo, assistiu a transformação deste seu argumento em um equívoco. Desde então, passou a preconizar de outro modo a persuasão dos costumes ingleses sobre os costumes franceses, falando de uma igualdade aristocrática para uma Aristocracia que não rejeita qualquer modalidade de poder. Em tela, Tocqueville continua pensando a Democracia como estado social (modalidade de sociedade) que deveria estar completamente comprometida com a igualdade de condições.

Democracia, Culturas Subjetiva e Objetiva, Conflito e Tato, em Georg Simmel

Admitindo que o individualismo de caráter qualitativo é difícil de ser montado na Modernidade, Simmel (1971) privilegia a cultura subjetiva, que é uma experiência individual qualitativa distinta da experiência individual quantitativa. Todavia, a subjetividade na sua forma pura não é suficiente para explorar a singularidade individual, assim como a objetividade é hipertrofiada, quando não consegue se relacionar com a subjetividade. Tendo, então, a relação entre cultura objetiva (objetividade) e cultura subjetiva (subjetividade) como pano de fundo da sua discussão, Simmel afirma que primeiramente deve ocorrer um acordo entre essas duas culturas, no momento seguinte, a cultura objetiva sobrepuja a subjetiva, e, por fim, acontece uma neutralidade, quer da objetividade, quer da subjetividade, onde nenhuma cultura vai prevalecer no mundo artificial durante a sociabilidade (roteiro ou versão benigna da sociedade), o que obriga a todos operarem pelo tato. A natureza da sociabilidade pelo tato conduz a uma experiência democrática, uma vez que se faz com a felicidade de outrem. Aqui a felicidade não está fundamentada na infelicidade dos outros, pois o sentimento de estar bem implica na necessidade de sentir que o que está sendo feito fará com que os outros também se sintam bem.

Essa experiência democrática seria uma *Democracia de iguais sem fricção*, uma igualdade que se preocupa com os outros sem lugar para a liberdade. De acordo com Simmel, a igualdade envolve uma igualdade de diferenças, enquanto Marx entende a

igualdade como um ideal e Tocqueville como igualdade de condições, preservando a liberdade. Assim, a categoria *tato* é essencial para a sociabilidade. Uma preocupação que consiste em não invadir o outro, a defesa dos interesses próprios que não deve constri-ger os interesses dos seus interlocutores. Em pleno desencontro com o jogo do mercado, o *tato* é a valorização dos interesses dos que participam do processo de interação. Não é por menos, que em Simmel (1978), uns ganham, e outros perdem, restando ao *tato* a tentativa de diminuir as perdas em um mundo marcado pela conversão de valores singulares de um indivíduo qualificado por um objeto de troca.

Neste contexto, a complexidade surge como resposta do mundo do dinheiro, que seria um parâmetro universal. A ideia de cálculo, que reveste a calculabilidade do mundo, atravessa a vida monetária dos indivíduos, mas também a vida intelectual. Segundo Simmel (Em VELHO, 1967), que separa a cultura subjetiva da cultura objetiva, são estes três pontos, intelectualismo, vida monetária e cálculo, que podem ser articulados para explicar uma das mais notáveis características da Modernidade: a ilimitada *intensificação dos estímulos nervosos*. O homem moderno, que está travando uma luta com o mundo da objetividade, quer conhecer o mundo mais do que pode, quando seria mais possível viver dentro desse mundo do que entendê-lo. Com isso, Simmel verificou as seguintes consequências: a *atitude blasé metropolitana*, a hipertrofia intelectual e a economia monetária.

Partindo do pressuposto de que a metrópole seria o moderno, Simmel afirma que a *atitude blasé metropolitana* mostra-se como um mecanismo de proteção, que pautado pela reserva, se posiciona contrário ao bombardeio de estímulos nervosos, isto é, significa reserva e perda de poder discriminatório devido à quantidade de estímulos, o que faz o indivíduo ser quase hostil em relação aos outros. A hipertrofia da intelectualidade do homem metropolitano também se revela como outro mecanismo de defesa diante dos constantes choques e sentimentos, assim como a economia monetária. De acordo com Simmel, estamos diante de um mundo que foi transformado em máquina, e vai caracterizar o capitalismo do século XX; diagnóstico apresentado por Weber de modo similar ao dizer que o mundo virou uma máquina administrada pela burocracia. A diferença entre eles é que Weber vê saída para esse problema, enquanto Simmel não explicita essa fuga.

Aproximando a sociabilidade da aventura, Simmel trata o aventureiro como alguém que está em uma *ilha* e não se recorda da aventura, mas, sim, do que veio antes ou depois. Por meio do compartilhamento de um ritual, a racionalidade típica desse aventureiro seria orientada para enfrentar aquilo que é o menos provável. É o mundo do risco permanente,

onde a hora de parar transforma-se na hora de arriscar. Nesse mundo, ritmo e aventura andam juntos, aumentando a chave da intensidade, o que não implica no cancelamento do cotidiano.

Democracia, Utilitarismo, Cálculo, Egoísmo e Felicidade, em Jeremy Bentham, James Mill e John Stuart Mill

Os escritos de Jeremy Bentham, James Mill e John Stuart Mill, descritos em Mosca e Bouthoul (1987) e em Macpherson (1978), reúnem argumentos que são centrais para os postulados fundamentais das teorias clássicas da Democracia.

Bentham, que afirmava o homem como ser universal e utilitário, nos fala da possibilidade de existência da Democracia com a desigualdade, apresentando-nos o homem orientado pelo cálculo, pela maximização dos interesses próprios. Portanto, a felicidade não passa de um cálculo, enquadrado na interioridade de um modelo de felicidade democrática. Enquanto a soma dos egoísmos é um conjunto de virtudes públicas, o objetivo da felicidade é medir a utilidade e a riqueza. Nesse contexto, Bentham identifica um limite comum, onde a riqueza é determinante da felicidade. Quando não ocorre mais a maximização da utilidade, a felicidade deixa de ser determinada pela riqueza. No que se refere ao papel do Estado, Bentham afirma a necessidade de o Estado promover condições a garantir a segurança da propriedade; criar possibilidades de prosperidade; evitar a penúria (situação de miserabilidade total) e confirmar a igualdade como *telos*.

Por outro lado, Mill nos propõe um postulado muito próximo daquele defendido por Bentham, embora seja mais complexo nos aspectos institucionais. Mill tenta formular os aspectos para a formação do governo, ratificando o governo como uma produção resultante de uma parcela da sociedade. Destarte, propõe a fidelidade dos governados em relação aos governantes, a fim de assegurar o máximo de felicidade por meio da alternância de poder. Nesse momento, ao defender a ideia de uma Democracia protetora, Mill se posiciona contrário a Hobbes, que afirma todo poder ao Leviatã. Defensor moderado da ampliação do sufrágio, Mill restringe a decisão de alternância do poder aos homens acima de quarenta anos, chefes de família e proprietários dos lugares em que residiam. Logo, a exclusão dos pobres é evidente, já que não atendem às exigências previamente solicitadas.

Preocupado com o princípio da liberdade e com os limites de intervenção do Estado, Stuart Mill se revela, dentro de sua abordagem democratizante liberal, um defensor do Estado mínimo, quando apresenta o Liberalismo como uma doutrina, não aceitando muito

bem a sociedade de mercado preconizada por Bentham e pelo seu pai, James Mill. Stuart Mill teme a miserabilidade, responsável pelo caos em Paris e Londres, no século XIX. Diante dos fatos, escreve que os fracassados são excluídos, posicionando-se a favor do sistema democrático como um meio de evolução do homem, dado que a Democracia seria a única forma de governo, segundo ele, que permitiria com que o homem prosseguisse o seu processo de evolução e amadurecimento. Diferentemente de Bentham e Mill, Stuart Mill acredita que a Democracia tem que ser plenamente protetora, pedagógica, que para Nozick (1991) assumiria o significado de um *guarda noturno*.

Reconhecendo as diferenças, Stuart Mill sustenta a ideia de distinção na delegação de poderes, fundamentada na quantidade de propriedades. Em seus trabalhos, explicita a ideia de diversidade na sociedade, ignorando a ideia de igualdade social, ao declarar que todos são diferentes, o que se constitui como uma justificativa na hora de votar. Embora admita o sistema capitalista como predador e portador de ambiguidades, Stuart Mill transporta em si o sentimento do homem burguês, ao se fazer partícipe de um jogo, onde o capital atingiria de modo bem favorável apenas uma minoria da população, sendo reservado para a maioria somente o trabalho. Aqui é evidente a preocupação com o acesso da maioria da população ao capital, condição que poderia acenar como uma possibilidade de tomada do poder. Assim, Stuart Mill propõe a atribuição de pesos diferentes no critério do voto, sendo o peso maior destinado para as atividades de promoção do espírito e do conhecimento, enquanto o peso menor para os assalariados e comerciantes.

Desse modo, Bentham, Mill e Stuart Mill enxergam a sociedade como uma coleção de indivíduos, onde o homem é um ser egoísta, maximizador e detentor de felicidades. Por meio dessa percepção, pensavam os indivíduos quantitativamente diferentes, devido a um sistema político espoliado. Nessa lógica, Stuart Mill vai tentar definir certo conteúdo ético ao utilitarismo, algo inexistente em Bentham e Mill.

Democracia, Críticas aos Utilitaristas e a Teoria da Circulação das Elites no Poder, em Vilfredo Pareto

Vindo de uma tradição fundada por Nicolau Maquiavel, Pareto (1984) elaborou diversas críticas aos postulados fundamentais das teorias clássicas da Democracia por meio de uma obra repleta de imprecisões e problemas ao denunciar uma Sociologia direcionada para o estudo da sociedade por meio de um método dedutivo, hipotético. Na condição de empirista, priorizou as áreas de conhecimento da Sociologia, que têm por tarefa estudar as

conexões objetivas e subjetivas, e a Economia; ressaltando que as conexões objetivas estão relacionadas com a *realidade das coisas*, no qual lugar, por meio da investigação se estabelece um axioma, enquanto as conexões subjetivas estão direcionadas à *correlação das coisas*, quando se institui uma relação causal subjetiva, que não corresponde à objetividade. Nesse contexto, vai-se interessar pela descrição, buscando a verdade nas conexões e, por conseguinte, nas ações lógicas e nas ações não lógicas. Concomitantemente, afirma que a Democracia é uma fantasia, uma superstição, tal como a racionalidade, a vontade geral etc.; mostrando-se um incrédulo da relação entre o líder e os liderados.

Dando continuidade às suas divergências em relação aos utilitaristas, Pareto revela-se desfavorável à definição de homem elaborada pelos utilitaristas, a qual se limita à ideia de que o homem é racional. A perspectiva objetiva, subjetiva e utilitarista dos escritos de Pareto descreve a maior parte dos homens como seres irracionais, que agem segundo determinados sentimentos, passíveis de serem entendidos como distintos das paixões primitivas e originárias dos animais. Com o intento de conferir maior consistência à sua argumentação, Pareto nos apresenta os resíduos e as derivações. Os resíduos são categorias analíticas permanentes, ahistóricas ou observações mais primitivas, que podem ser descritas pelos sociólogos e observadores, enquanto as derivações têm o seu lustro na mudança. Dentre os principais resíduos devemos elencar: o instinto das combinações; a persistência dos agregados; a pertinência da definição de homem, enquanto ser social; a integridade do indivíduo e suas dependências; a necessidade de manifestar as suas profissões de fé; a categoria sexual etc.

De acordo com Pareto, os homens agem conforme aqueles resíduos, sendo orientados pelas utilidades, que podem ser diretas ou indiretas. Na *teoria da circulação das elites no poder*, onde Pareto relata a história da humanidade como alternância das Elites no poder, os resíduos aparecem como a base que conduz esta alternância, sendo as relações de poder retratadas como relações de força, seja intrapoder, seja intrasocietal. Nesse cenário, a política para Pareto é a guerra, tornando-se o que há de mais fundamental na ação política. Uma maior permanência da Elite no poder significa astúcia, capacidade de negociação e incorporação do poder. A sua obra, que vai estar associada à formalização da *imagem do herói*, demonstra, mais uma vez, que é composta por muitas limitações, ao tentar universalizar situações de caráter explicitamente singular.

Democracia, História, Capitalismo e Povo, em Joseph Schumpeter

Considerado um dos mais renomeados expoentes da reformulação da teoria democrática, e sendo concebido pela vertente estadunidense como o novo apresentador de uma teoria da Democracia Liberal, o economista Schumpeter (1984) entende a Democracia como selecionadora de Elites ao discutir não apenas a tradição clássica, mas também a tradição socialista; se bem que afirma que os dominados podem alcançar esse grupo seletivo por meio da luta. No bojo desse processo, as Elites tendem a disputar os seus nichos, deixando transparecer os embates entre as agendas concorrentes. *Pari passu*, sublinha a Democracia como história, como história de lutas, como história das nações.

Crítico dos postulados da Democracia Liberal, Schumpeter vai propor uma nova teoria para a Democracia, pensando a Democracia por meio da economia. Imagina a Democracia, a política democrática como mercado, demonstrando-se um antikeynesiano, que compreende as relações entre a economia e a política por meio dos vários ciclos que constituem essas relações, ao mesmo tempo, que aposta na ideia de que o capitalismo será superado após cumprir todas as suas fases. Também associa a política à religião, quando identifica proximidades entre essas duas esferas, percebendo que a política virou um crédulo, sendo uma das manifestações causadoras, com certa regularidade, de uma paixão muito grande; argumento que já havia sido elaborado por Weber através da figura do líder carismático nascido com o protestantismo.

Weber, que passou boa parte da sua vida intelectual dialogando com Marx, Simmel e Nietzsche, apresenta uma versão sobre a emergência da sociedade burguesa fundamentada no protestantismo e no capitalismo, se distinguindo das versões de Werner Sombart, que acumulou a maior parte dos seus estudos em torno das origens e do desenvolvimento do capitalismo, e de Carl Schmitt. Sombart monta a sua versão em função das ideias de luxo e ostentação dos judeus, enquanto Schmitt imprimiu maior importância às ideias de política e catolicismo.

Oscilando entre ontem (século XVI) e hoje (século XIX e início do século XX), Weber diz que o capitalismo moderno do século XVI tornou-se tradicional hoje ao ser incorporado na vida cotidiana dos indivíduos pela prática da rotina. O século XVI foi um século de lutas e conquistas, onde a devoção ao trabalho foi vivida sistematicamente como meio para alcançar a salvação. O capitalismo estava colado no protestantismo e a serviço dele, uma vez que foi encarregado de levar a palavra de Deus (o verbo divino) com a finalidade de conquistar o mundo. Até então, o capitalismo era pneumático, pois estava

dotado de espírito e subordinado a um espírito, depois virou rotina, transformando-se em algo que funciona sozinho, como se fosse uma máquina. Significa dizer que o mundo já foi conquistado e deve ser apenas adaptado. Nessa lógica, o tradicionalismo surge como tipo de adaptação ao mundo. Simultaneamente, observam-se três questões que são pertinentes na obra de Weber: a questão da predestinação e a sua objetividade (solidão), a conquista do mundo e a devoção do trabalho e a devoção associada ao plano metódico e sistemático de atuação.

Nos encontros e desencontros entre Marx e Weber, Tocqueville aparece pintando o painel da Democracia, o que seria, na concepção de Adorno (1985), a arte como um instante, um fragmento, e não como o todo, a realização não realizada do mundo que tem como sua síntese um fragmento da alteridade.

Convencido de que os modelos dos elitistas estão superados, Schumpeter, como conservador e empirista, cria um novo modelo de Democracia, utilizando princípios ontológicos e postulados presentes em Pareto (1984), Michels (1982) e Mosca e Bouthoul (1987). Daí em diante, tornou-se uma referência para a vertente de língua anglo-saxônica ao tentar *salvar* a Democracia, todavia traça um modelo de Democracia insuficiente, mas enquanto modelo analítico, extremamente rico. A Democracia para Schumpeter seria um arranjo institucional, um método, não de massacre, mas de produção de governo, que passa por uma esfera processual. Em outras palavras, uma competição livre pelo voto do eleitorado.

Escreve em uma sociedade capitalista, reconhecendo que as decisões políticas devem ser tratadas por especialistas, compreendendo a vontade do povo como algo fabricado em um processo eleitoral, onde se manipula o voto, conseqüentemente a vontade do povo é conduzida pelo político. Neste contexto, a vontade é um processo de construção de acordo com os recursos disponíveis. É algo que não nasce com o indivíduo, pois são construções históricas, políticas, econômicas, sociais etc. Ao mesmo tempo, Schumpeter nos chama a atenção, ainda que não seja de forma crítica, para o papel e a atuação dos meios de comunicação, que podem ser abreviados na intenção de modelar os indivíduos.

Reforçando a sua posição de crítico dos postulados da Democracia Liberal, após constantes observações históricas, Schumpeter entende a definição de Democracia usada pela teoria clássica elitista como promotora de diferenciações que são insuficientes. Para Schumpeter, a expressão *o governo para o povo, o governo do povo* deixa transparecer posições contraditórias, e, por conseguinte, não formuladoras de um conceito de Democracia. Preocupado em realizar descrições empíricas, não acredita na existência do

bem comum, porque não podemos dirigi-lo no singular, e mesmo se conseguíssemos defini-lo, não poderíamos conceder substância.

Desse modo, para Schumpeter o povo inexistente enquanto entidade singular. Portanto, o povo não tem voz, é uma abstração, que, por não ser uma pessoa ou uma entidade política não pode delegar, já que a delegação é uma categoria jurídica que se institui quando alguém delega poder a outros. Logo, a Democracia no seu sentido clássico é uma mera peça de ficção, algo *vazio por dentro*, que carrega certo valor heurístico. Por ora, parece que Schumpeter está trabalhando com um objeto muito diferente, ainda que tenha o nome de Democracia, haja vista a sua teoria da Democracia ser bastante distinta das demais teorias, dentre elas, as teorias de Rousseau e de Montesquieu.

Assim, Schumpeter assume a pretensão de definir o seu modelo de Democracia como um modelo anglo-saxônico mais próximo da Inglaterra. Mesmo admitindo a impossibilidade de total inclusão por parte de seu modelo, procurou fundamentá-lo em *liberdades* com a finalidade de gerar uma resposta às utopias de Rousseau, Montesquieu e dos elitistas. Segundo Schumpeter, não existe um sistema político onde haja apenas liberdade do indivíduo, como também não é viável existir um sistema sem qualquer tipo de liberdade individual.

Não se mostrando um democrata no sentido do termo, Schumpeter funda uma análise da Democracia, que certifica a conexão entre o capitalismo e a Democracia, não desconsiderando a possibilidade de um sistema socialista ser democrático, embora não reconheça a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) de sua época como uma nação democrática. Então, o que seria um sistema democrata para Schumpeter? Um sistema de mercado, um sistema de escolhas, em que cada produto procura reter as atenções alheias para as suas virtudes. Nessa lógica, o político é um vendedor que apresenta somente as virtudes do produto que está comercializando. Também devemos reconhecer que a determinação de escolhas não é independente dos meios de produção.

Schumpeter aceita a possibilidade de a liberdade de escolhas fazer governo ou de qualquer grupo se manifestar no *demos*. Entretanto, que esses indivíduos tenham o direito de rever suas escolhas durante um determinado período por meio de um sistema eleitoral. Concomitantemente, afirma que a relevância da propaganda e os mecanismos de franquia de competição devem ser o menos desigual possível. A questão não é chegar ao poder, mas, sim, a concorrência, a disputa pelo voto.

Ao centrar sua análise na instituição política, Schumpeter prioriza o sistema político parlamentar como soberano. No entanto, o Parlamento deve estar ciente dos seus limites,

enquanto sistema político. Como crítico da representação proporcional, manifesta-se plenamente favorável ao voto distrital, constituinte de uma maioria parlamentar. Defensor do esclarecimento, da educação da sociedade, mostra-se a favor do autocontrole do governo assentado na qualidade do corpo burocrático e, principalmente, na solidez da institucionalidade política, que assegura a estabilidade dos partidos e da base social diante da sociedade; apesar de se comportar como um *Weber às avessas*, no que se refere à questão da burocracia.

Democracia, Poliarquia, Hegemonia Fechada, Intensidade, Maioria/Minoria e Pluralismo, em Robert Dahl

Tanto Schumpeter, quanto Dahl inscrevem seus trabalhos na teoria política contemporânea, caracterizada pelo uso constante de modelos, que, conforme dadas perspectivas, são difíceis de serem refutados. Enquanto Schumpeter preocupa-se mais com os arranjos institucionais, Dahl, que pode ser listado na escola dos pluralistas, vai-se dedicar intensamente aos aspectos políticos, econômicos, sociais etc.

Dahl (1997), que também acrescentou importantes contribuições à temática em tela, toma como garantidos os postulados defendidos por Schumpeter, embora retome os postulados elitistas, descartando qualquer possibilidade de rompimento. Preocupado com a conjuntura de seu país, datada na Guerra Civil Americana, onde se buscava um Estado unificado e a construção de uma identidade nacional pautada em interesses, esse cientista político estadunidense desenvolve uma obra, essencialmente, contextual, operando com a questão da pluralidade da sociedade e lembrando-nos da estabilidade como um valor que merece toda a nossa atenção.

Tendo como referência o processo histórico americano, Dahl elogia a Democracia Poliárquica, e diz que a Democracia americana é um experimento defensável nos seus vários argumentos, dentre eles: as eleições (momento de apresentação) e a competição política. Com o intuito de tornar a sua linha de pensamento mais explícita, contrapõe a Democracia americana ao modelo tirânico, mas reconhece as dimensões cultural e sociológica ao explicar que o arranjo institucional e constitucional americano, sustentado por uma cultura cívica, apesar de bem sucedido nos Estados Unidos, poderia ser um fracasso em outros países, o que seria justificável por meio da cultura cívica.

Ao abordar os regimes poliárquicos, Dahl registra dois exemplos extremos. O primeiro seriam as hegemonias herméticas em grau diferenciado, algo inexistente no plano

real, sendo essas hegemonias o ponto mais baixo de liberalização (institucionalização) e de incorporação. Diferentemente deste exemplo, a poliarquia, na condição de modelo, se traduz como um princípio de mensuração e de orientação. Sendo também inexistente na realidade, não se constrói como modelo completamente democrático, mas será formalizada pelo ponto mais alto de incorporação (grau de aceitação) e de liberalização. Nesses dois exemplos, entende-se como liberalização os mecanismos institucionalizados de orientação política, que devem ser pensados em termos de institucionalização do sistema político, configurando-se como uma estrutura funcional desse sistema; fato observável por meio de exemplos como a liberdade de opinião e de divulgação de valores.

No mundo moderno, os sistemas políticos não se constituem como hegemonias fechadas em grau diferenciado ou poliarquias, mas, sim, como sistemas que orbitam entre estes dois exemplos diametralmente opostos. Em tal contexto, Dahl evidencia as clivagens acumulativas como oposições que se fazem lado a lado, e acabam levando a acirrações. A transição ocorre em três circunstâncias. A primeira situação se faz quando a liberalização precede a incorporação. Como exemplo, temos os Estados Unidos e a Suécia, que são as poliarquias mais fortes e consistentes. O segundo caso seria quando a incorporação antecede a liberalização. Dahl escolheu a Alemanha para ilustrar esta condição. A terceira e última circunstância se desenvolve quando acontecem mudanças abruptas como uma revolução, como a que se fez na França no Período Jacobino, onde os revolucionários, após terem incorporado, não sabiam como administrar o *demos*.

De acordo com Dahl, para haver um modelo democrático é necessário que ocorra a possibilidade de oposição, de observação e a liberdade de expressão. Nesse momento, se aproxima, e muito, de Schumpeter. Na verdade, Dahl concentra a sua argumentação na política institucionalizada, no modelo liberal de representação, em que acusa, durante as suas análises históricas, que a incorporação tem sido algo orientado pelas Elites por meio do cálculo da relação de custos e benefícios.

Nesse sentido, se debruça em torno da questão da intensidade do indivíduo, situando elementos formadores da Democracia populista e a busca de interesses próprios por parte das minorias. Ao mesmo tempo, Dahl compreende as intensidades de preferência como aquilo que não é possível de ser verificado, ainda que venha construir um modelo hipotético. Logo, se a intensidade não tem como ser medida, todos os mecanismos de mensuração de intensidade são artifícios relativos de intensidade. Diante dos fatos, Dahl enxerga as questões políticas como concernentes às intensidades de preferência.

As questões anteriores estimulam Dahl a fomentar investigações sobre *legitimidade e atividade*, e, especialmente, em relação à *tiranía da maioria*. Nas suas reflexões, aponta para diversas posições e desdobramentos, não obstante, não deixa de depositar credibilidade e confiança na ideia de que para a consolidação da tirania é imprescindível a existência de um governo de maioria, onde essa maioria pode ser artificial, pontual e hipócrita.

Contudo, a ideia de maioria não deve ser apenas problematizada, mas do mesmo modo acatada como uma manifestação das minorias. Assim, a maioria é um mito, o que faz a tirania da maioria também ser um mito, conforme Dahl. As diversas posturas de um candidato a um determinado cargo eletivo variam do período eleitoral até a fase pós-eleitoral, sendo vulnerável de constatação que a sua eleição por uma maioria não passa de uma ilusão. Pelo fato de a liderança não ser capaz de identificar o grupo que a elegeu, acaba-se fazendo refém de uma minoria e de outras lideranças.

Consequentemente, a tirania pode ser uma maioria atuando em bloco sobre uma minoria ou uma minoria agindo em conjunto sobre a maioria, o que resulta em uma dimensão pluralista. Tendo as minorias *poder de fogo* distinto se fazem presentes no Congresso ou no Parlamento formado pela declaração de preferência da maioria. Nesse arranjo político-institucional, a figura do Presidente pode minimizar a veracidade das minorias perante as majorias. Ou seja, por meio do controle do Executivo, mais uma vez os mecanismos institucionais atestam a sua grande importância nos processos de decisões.

Democracia, Justiça, Equidade, Neutralização do Egoísmo, Cooperação e Ética, em John Rawls

A partir da década de 70 do século passado, a teoria política torna academicamente público um debate diferenciado entre a teoria democrática contemporânea, em Filosofia e Política, colocando-nos a seguinte indagação: Como estabelecer uma relação entre a teoria política e a ação política? Para tanto, cabe destacar, nesta teoria política ou na produção da Filosofia Política, dentre os trabalhos que tentaram, direta e indiretamente, responder esta questão, os escritos de Berlin (1969), Dworkin (1999), Macintyre (1991), Nozick (1991), Rawls (1997), Walzer (1977) e de outros.

Certo de que qualquer teoria política tem uma dimensão descritiva e normativa, observa-se no interior desta discussão sobre a Democracia dois grupos de pensadores: os comunitaristas e os individualistas, igualmente conhecidos como tomistas ou liberais. Os

comunitaristas, que têm, dentre as suas referências, Aristóteles e Tomás de Aquino, se apresentam como os principais críticos da teoria política moderna. Já os individualistas se subdividem em duas tradições: a tradição kantiana (Emmanuel Kant) e a tradição anglo-saxônica (Stuart Mill). Atualmente, os comunitaristas também podem ser identificados como republicanos, enquanto os tomistas como liberais utilitários.

Rawls é um filósofo liberal-democrático, que tem, dentre as suas referências, Kant e Rousseau, embora se assuma menos bem sucedido ao encarar o *eu kantiano*. Na expectativa de enfrentar os desafios e riscos, propõe a questão da maximização das oportunidades com a pretensão de formular princípios, que vão fundamentar uma teoria da justiça. Está pensando a partir da sociedade em que está inserido, por conseguinte, empenha-se em definir os preceitos de uma teoria da justiça em uma sociedade liberal. Ao perseguir os seus argumentos em uma sociedade contratualista, Rawls nos mostra o pacto não para criar uma determinada sociedade, mas para ser celebrado por indivíduos livres, racionais e em condições de igualdade diante do próprio pacto. Vale frisar que a ideia de racionalidade deve ser apreendida por meio dos indivíduos capazes de fazer escolhas orientadas por um cálculo racional.

O que deseja encontrar é um constructo que neutralize o egoísmo. Destarte, Rawls, que não é um igualitarista (defensor de igualdades), vai expor duas ideias de neutralização do egoísmo, a *posição original* e o *véu da ignorância*; sem fazer com que o homem deixe de ser egoísta, já que os homens são livres e racionais. Todavia, evita uma definição do *eu psicológico*, bem como do *eu sociológico*, pois senão todo o modelo se desmorona, levando inclusive os princípios centrais à contradição, como: *ignorar o que somos*, ideia-chave do *véu da ignorância*.

Nessa lógica, o pacto visa a imprimir a cooperação, o que para Rawls é um dos traços constitutivos de qualquer sociedade. Aproveitando a oportunidade, reafirma os princípios redistributivos de liberdade e racionalidade, como os mais relevantes em sua obra. Do ponto de vista ético, a questão da cooperação é central, uma vez que é a marca da sociedade, podendo ser até compulsória em uma lógica utilitária. Rawls mantém a sua posição, mesmo que a cooperação venha a impedir que os homens usem meios para alcançar outros fins; ideia que está em Kant por meio do conceito de *imperativo categórico*.

Não podemos deixar de destacar a importância da questão da justiça, que, baseada na equidade, é justamente a igualdade. Segundo Rawls, pelo menos, no momento de definição de justiça, todos devem partir do mesmo ponto. Aqui o que se pretende não é a igualdade,

mas, sim, a justiça pensada como equidade. Portanto, a desigualdade distributiva está presente, até porque se não estivesse a ideia de justiça estaria fora de foco. Nesse contexto, a desigualdade para ser legítima deve ser benéfica para todos, para que a desigualdade se torne um benefício coletivo e venha-se firmar como distributiva.

Rawls demonstra a sua intenção em formular uma ética voltada para procedimentos e uma ética direcionada para os fins. A primeira tem na justiça uma perspectiva deontológica (o que tem precedência é o indivíduo) e por fim contratualista. Já a segunda, tem no bem uma perspectiva teleológica e por fim utilitária.

Democracia, Justiça, Equidade e Comunidade Básica, em Ronald Dworkin

Por outro lado, Dworkin, que reconhece os valores fundadores da justiça como indissociáveis à sociedade, visa a sustentar um arranjo político empírico do Direito. Para tanto, assume um ponto de vista que se aproxima da realidade social, onde rejeita, como hermeneuta, uma perspectiva positivista do Direito. Esse filósofo do Direito, que não compartilha de um empirismo pragmático, está preocupado, tal como Rawls, com a fundação e a permanência do *Estado de direito* por meio de princípios, afirmando que o princípio de equidade separa-se do princípio de justiça, que está mais relacionado com uma perspectiva do que com os resultados possíveis de serem alcançados na sociedade.

Tanto para Rawls, quanto para Dworkin, o princípio de equidade deve-se aliar à questão da integridade, que pode gerar verdadeiras aberrações. Dworkin situa argumentos neste ponto para trabalhar com a questão da conciliação como contemplação de um acordo em questões polêmicas, dentre as quais, o aborto. Verifica-se que as formas de conciliação se sobressaem como formas externas.

Durante a exposição de suas ideias, nos permite constatar mais duas concepções, a de comunidade básica e a ideia de que a fraternidade, que pode ser relacionada à ideia de reciprocidade, vai ser alterada para a ideia de comunidade. Para Dworkin, o sentimento de comunidade básica aceita ser concebido de uma força coercitiva criada sobre nós, entretanto não devemos desconsiderar que os princípios fundamentais são constituintes do cimento social responsável pela construção de uma coesão social.

Dworkin direciona-se para a ideia de Estado moderno, trazendo aos nossos olhos a contenda entre associativismo e comunidade básica, e admitindo a possibilidade de se isolar os aspectos negativos do nacionalismo e de pensá-lo como formador de comunidade, e de reconhecida importância para o Direito e para a justiça, que é problematizada, por ele,

em um mundo repleto de diferenças e inversamente proporcional no que se refere às semelhanças individuais. Desse modo reconhece o papel da justiça, porém mostrando-se muito apreensivo com as orientações que podem ser designadas a este papel.

Democracia, Justiça, Racionalidade, Tradição, Contexto Histórico, Perspectivismo, Relativismo e Crise Epistemológica, em Alasdair Macintyre

Macintyre aprecia duas questões que atravessam a sua produção. Justiça de quem? Qual a racionalidade? Para Macintyre, que se manifesta como um crítico radical da Pós-modernidade, negando a Modernidade nas próprias categorias da Modernidade, é impossível pensar a justiça desarticulada das ideias de virtude e racionalidade. Logo, para se construir uma teoria da justiça, conforme esse ponto de vista, se torna indispensável formular primeiramente uma teoria da virtude associada à racionalidade.

Com a pretensão de superar o Iluminismo, Macintyre critica a perspectiva deste projeto em chegar a uma ideia de esclarecimento, que ultrapasse a tradição e a autoridade ao valorizar o homem, o novo, o racional etc., apontando para a razão, onde busca a racionalidade absoluta e moderna. Para Macintyre, que enfatiza a tradição, qualquer espaço é vazado por questões, por uma dada tradicionalidade. Portanto, esse espaço não é criado, e essa razão singular inexistente, o que o motiva a realizar as seguintes indagações: Racionalidade de quem? O que é agir racionalmente?

Tais interrogações se desdobram, segundo Macintyre, em três noções de racionalidade, irreduzíveis entre si: a noção utilitarista, o kantismo e o hegelianismo. A noção utilitária seria a noção empírica, que ratifica o cálculo de custos e benefícios. O kantismo se revela como noção deontológica, em que os indivíduos se abstraem de suas atitudes egoístas, atingindo determinadas condutas universais. E o hegelianismo se apresenta como noção teleológica defensora do bem como uma razão teleológica humana. Para Rawls, além dessas três noções, que possuem ramificações, existem outras que deveriam dialogar entre si.

Macintyre relembra a tradição, que se edifica e passa a ser reconhecida enquanto tal a partir do momento em que começa a ter problemas, deflagrando um processo de crise. Desse modo, a tradição liberal vive um momento de crise aguda, circunscrita na crise da própria crise. Aqui devemos enxergar a crise como uma forma de se construir novos valores. De acordo com Macintyre, a relação dialógica entre as tradições é necessária, visto que significa a retomada de algumas ideias e argumentos presentes em Aristóteles, Tomás

de Aquino e em tantos outros pensadores. Contudo, não podemos deixar de frisar a superação de algumas tradições por outras, ainda que todas se constituam enquanto tal, por possuírem ressonância em todos os setores, desde as questões mais simples até as mais complexas.

No entanto, para Macintyre é essencial reconhecer o espírito, os momentos de crise de cada tradição. Declara que as tradições possuem as suas peculiaridades, assim como as línguas são civilizações, um universo em si próprio, o sentido do mundo e, principalmente, intraduzíveis, na medida em que as traduções são apenas representações dos simulados. Mas não podemos falar das tradições sem destacarmos os indivíduos que estão buscando permanentemente soluções para os riscos que a vida os impõe, conforme Macintyre.

Para este debate devemos salientar as noções de eu aristotélico, eu tomista, eu lockeano e eu contemporâneo. O eu aristotélico somente pode ser pensado a partir da *polis* em que vive, sendo indissociável fora da *polis*. O eu tomista é aquele que está à procura do bom caminho, que vai conduzir à virtude, ao bem, sendo inseparável de uma ordem em que o limite é Deus. O eu lockeano, assim como o eu humeano, é o eu proprietário. E o eu contemporâneo, que é doentamente singular, é o eu que é si próprio, que tem como referência o próprio eu, é o eu egoizado que se agrega ao Neoliberalismo. Segundo Macintyre, o eu contemporâneo, que é uma unidade de referência composta por uma racionalidade utilitária, é a grande experiência da nossa tradição liberal, do nosso convívio coletivo.

Recorrendo à história, Macintyre afirma a inexistência do homem sem contexto histórico, o homem que não pode ser dissociado da tradição que o constitui. Nesse caso, Rawls, Dworkin e Nozick se diferenciam de Macintyre, pois trabalham com modelos que incorporam centralidade na análise do indivíduo.

Dentre os argumentos principais do pensamento de Macintyre, observa-se a relação entre perspectivismo e relativismo, a crise epistemológica e a inovação conceitual imaginativa.

Na relação entre perspectivismo e relativismo, Macintyre desvia a nossa atenção para as duas vertentes que desprezam as proposições morais e advogam o não confronto, o não diálogo entre as tradições, o que assume significado na impossibilidade de se dirimirem conflitos. Essa leitura pode ser relacionada ao Neoliberalismo e associada a uma crise de valores. Macintyre critica o relativismo ao entender que o discurso filosófico tem o propósito de ser o discurso hegemônico. Então, a Filosofia, que desde a Antiguidade se

posicionou como o discurso racionalista do Ocidente, adquiri o lugar do relativismo, que se organiza como uma esfera suprarracional.

Já a crise epistemológica desponta no momento em que as interpelações históricas não recebem uma resposta dos princípios que estão fundando a tradição. Por conseguinte, o problema situa-se nos princípios universais, que agora não são mais universais. Crítico da tradição liberal, Macintyre entende que o universal é positivo e contingente, ou seja, o universal existe até o momento em que ele fornece resoluções para o contexto, deixando de ser universal, quando ele perde a validade.

Macintyre não está reprovando a ideia de que seja possível o estabelecimento de princípios universalmente aceitos, visto que, ao analisar a história da Europa Ocidental, localiza estes princípios como constituintes dos princípios secundários e das questões que venham a surgir na base filosófica universal. Em outras palavras, a perspectiva do universal, para Macintyre, é anticartesiana e anti-hegeliana. É anticartesiana porque Macintyre protege a ideia da não existência da razão suprassensível, e é anti-hegeliana pelo fato dele se colocar contrário à concepção teleológica de Hegel, que se concentra na ideia de inexistência do *telos* último devido a não existência do espírito.

Orientado para a tradição, Macintyre pensa a crise, que se estende de uma crise epistemológica, como o lugar em que a tradição se pensa enquanto tal. Como soluções para a crise, nos sugere uma (re)definição da tradição ou uma ruptura com a nova tradição que se compõe, isto é, entra em cena a inovação conceitual imaginativa, que é um movimento pelo qual uma nova tradição será fundada.

Para uma tradição ser elaborada enquanto tal, Macintyre nos demonstra três pontos elementares: (a) necessidade de se criar novos recursos (técnicas) para prover as respostas que não foram dadas, (b) obrigação de se explicar por que a tradição antecedente não respondeu aos problemas, o que conduz ao estabelecimento de um diálogo com a tradição anterior e, concomitantemente, com os problemas herdados e (c) o não contentamento com as respostas satisfatórias, o que significa dizer que estas respostas devem ter uma relação com os homens comuns.

Deste modo, Macintyre reafirma a tradição liberal como tradição liberal, e não como a superação das tradições, apontando as dificuldades dessa tradição angariar a passagem do discurso normativo para o empirismo. A tradição que simula ser algo que de fato não é, não se aceitando como tal, e pensando não ser aquilo que na *verdade* é, faz o simulacro de uma capacidade de tolerância que ela não tem com a intenção de conquistar a hegemonia sobre a razão e a igualdade.

Democracia, Bem-estar Subjetivo, Justiça, Pluralidade e Diversidade Política, em Michel Walzer

Por outro viés, Walzer explana, com veemência, a relação entre indivíduo-cidadão-Estado, em função de três expressões temáticas: *obrigação de viver para o Estado, solidariedade política e honra pessoal* e os *três tipos de cidadania*. Nesse contexto, realça o suicídio como um ato passível de ser observável em três exemplos ou situações históricas: o *cidadão e a Cidade-Estado*; o *rei e o súdito* e o *cidadão revolucionário e a sua causa*. No exemplo do *cidadão e a Cidade-Estado*, recorre à Antiguidade Clássica para provar que o Estado tem o seu papel diante do indivíduo que tenta-se suicidar. Já em *o rei e o súdito*, o ato de se matar seria um ato criminoso, cabendo apenas a Deus a possibilidade de tirar a vida. Essa relação nos situa vis-à-vis com a tradição iluminista. Por último, monta o *cidadão revolucionário e a sua causa*. Nesse exemplo, associado à Revolução Cubana (1959), o indivíduo seria capaz de se matar por um ideal.

Liberal, embora possa ser associado ao comunitarismo, Walzer entende que o indivíduo, quando está infeliz ao viver uma determinada situação em uma dada associação política, possui livres poderes para se matar. Portanto, o indivíduo é um cidadão caso ele tenha prazer em viver e possa refutar a miserabilidade. No momento em que ele não consegue mais isso, teria o direito de se matar, segundo Walzer. Tal argumento consolida-se quando o autor faz referência a Hobbes e Rousseau.

Walzer também questiona o conceito de justiça, enquanto conceito universal, o que o motiva a assumir a ambição de instaurar uma teoria da justiça, onde o cerne seria a pluralidade, a diversidade política. Coerentemente, diverge do princípio de justiça aristotélico, que uniformiza e não diversifica. Em conformidade com as suas ideias, mostra-se persuadido pela escola pluralista, linha de pensamento que se posicionou, na década de 50 do século XX, contrária à teoria das elites, que criticava a Democracia Clássica, ao afirmar que os representantes, uma vez eleitos, não representariam os interesses daqueles que os elegeram.

Na escola pluralista, o indivíduo moderno é constituído por diversos traços, o que o faz ser um indivíduo multidimensional com várias esferas autônomas de pluralidade, sustentando, enquanto ator político, as distintas identidades conforme as inserções políticas. Nesse momento, Walzer direciona uma crítica à teoria marxista. Empenhado em declarar a Democracia Plural como algo que vai além de uma técnica de governo, trabalha

com o conflito indivíduo/sociedade, questionando os limites da prestação de atenção do indivíduo ao Estado, e, simultaneamente, até onde deve ir o raio de ação ou o poder de inferência do Estado na vida do indivíduo. Em torno destas proposições encontramos a preocupação de se fazer o Estado funcionar cumprindo as suas tarefas distributivas.

Walzer tem em vista a sociedade estadunidense, o que explica a maneira como valoriza a política americana, defendendo o avanço daquele modelo. Destarte, para ele, no contexto das Democracias Liberais, é possível que indivíduos sejam partícipes de determinados grupos, comunidades, sem que deixem de pertencer à nação. Isso incita Walzer a realizar a seguinte indagação: Qual o lugar em que se constrói a nossa identidade política? Assim como Rawls, Walzer valoriza a dimensão privada na formação de nossas personalidades públicas.

Democracia, Estado, Associação e Agência, em Robert Nozick

Nozick, que opera com modelos impregnados de construções abstratas, é um protetor do Estado mínimo como um Estado que se realiza com o menor número de atribuições possíveis. Em seu pensamento, onusto de sofisticções, a pior das hipóteses seria o Estado arbitrário, o que o faria escolher o Estado de natureza, o mais inconveniente possível, embora seja favorável à legitimidade dos Estados. O Estado de natureza desabrocha como a primeira formulação mais desenvolvida de um Estado Liberal ao certificar a sociedade civil como precedente ao Estado. Em Hobbes e em Locke, a fundação do Estado representa a instituição da sociabilidade.

Situado no interior da vertente estadunidense, Nozick demonstra-se inimigo do Estado em grandes proporções, para tanto, pensa o indivíduo, o átomo, até chegar ao Estado mínimo, onde arquiteta novas formulações sobre a ideia de Estado, ao ponto de ser identificado como um dos idealizadores da noção de Estado Neoliberal, discussão normalmente acoplada à teoria de Estado, que compreende o Estado como um ator no conflito. Como legitimador de um modelo de Estado, Nozick nos apresenta três modalidades de Estado: o Estado máximo, o Estado mínimo e o Estado ultramínimo. O Estado mínimo seria o *guarda noturno*, para o Estado não ser um ator ele tem que ser mínimo. Já o Estado ultramínimo comporta-se como Estado neutro. Enquanto o Estado máximo ocupa uma posição completamente contrária em que se encontra o Estado mínimo.

Subsequentemente, verifica-se, segundo Nozick, que o Estado pode ser neutro, definidor de certos atores e ator/autônomo. No Estado neutro, o acordo é firmado entre atores livres e racionais. No Estado definidor de determinados atores, o Estado, ainda que desprovido da qualidade de ator, não se posiciona como um Estado neutro ao proteger alguns atores na hora de um acordo entre atores. No Estado ator/autônomo, o Estado se posiciona como um dos atores que fixam entre si um pacto. Diante dessa tipologia, Schwartzman (1988) define o Estado brasileiro como um ator autônomo.

Para Nozick, o Estado é relevante, assim como para os demais autores da tradição contratualista. Esse reconhecimento da importância do Estado não é consensual no que se refere ao tamanho do Estado, já que alguns contratualistas são protetores do Estado mínimo, enquanto outros são defensores do Estado máximo.

Nozick é um conservador que pensa o Estado a partir do não Estado, que seria o Estado de natureza, em que há oportunidade da iniciativa privada, gerando *verdadeiras* redes de solidariedade. Também traz à lembrança a teoria da mão invisível, de Adam Smith, que está fundamentada filosoficamente em diversos pensadores, mas, especialmente, em David Hume. Essa teoria propõe a recriação da ordem por meio da mão invisível do mercado, e sempre se orienta pela ação racional dos indivíduos interesseiros.

A proposta de Nozick é de pensar o Estado, quando conclui que o Estado deve existir, porém minimamente. *Pari passu*, constrói um modelo para dialogar com a tradição anarquista. Diferentemente de Nozick, apreensivo em demonstrar a necessidade do Estado, os anarquistas impõem a supressão da propriedade privada, a atribuição de uma dimensão coletiva a todo processo decisório e a vontade de se viver em cooperativas. Cabe mencionar que a sociedade americana, extremamente regulada na atualidade, vem de uma tradição anárquica sem heróis.

Nozick concorda com os anarquistas, quando eles dizem que as associações protetoras, onde todos teriam os mesmos deveres que os demais, não se identificam com o Estado. Ao efetuar uma análise dessas associações, se depara com algumas imprecisões, que despertaram o seu interesse em criar a seguinte construção teórica: se um indivíduo passasse a ser agredido na associação protetora, todos se envolveriam em prol de sua proteção, mas se todos fossem agredidos mutuamente não poderiam abandonar as suas tarefas para se posicionarem a favor da associação protetora, o que poderia colocar em risco a associação ou a cooperação.

Em uma posição contrária a de Rawls, que preserva os critérios distributivos, Nozick acredita que os indivíduos se associam a critérios voluntaristas, pensando, de modo

calculista, no que podem ganhar ao se associarem. Como crítico dos critérios distributivos, Nozick se distancia e, muito, de Rawls, aproximando-se, porém, em outras perspectivas. Após distinguir o Estado das associações protetoras, Nozick retoma a nossa atenção ao dissertar sobre a polêmica ideia de agência. Na óptica de Nozick, as agências são empresas, sequer formam o Estado mínimo. Portanto, o Estado vai além da agência, o que o faz, enquanto Estado, ser funcional. Todavia, quando é legado poder de intervenção à agência, a agência deixa de ser agência e passa a ser Estado. A existência da agência por si só não priva os seus membros de tomarem ações independentes da agência e, por ora, mais próximas de seus interesses.

Valendo-se de toda argumentação prévia, os comunitaristas fariam a seguinte pergunta: Em que condição, e até quando a existência de algum tipo de Estado é legítima?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. *Teoria Estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- ALMEIDA, Alberto Carlos. *A Cabeça do Brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAHL, Robert. *Poliarquia: participação e oposição*. São Paulo: Edusp, 1997.
- DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. *O Processo Civilizador. Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- MACINTYRE, Alasdair C. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- MACPHERSON, Crawford Brough. *A Democracia Liberal: Origens e Evolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- MICHELS, Robert. *Sociologia dos Partidos Políticos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- MOSCA, Gaetano & BOUTHOU, Gastor. *História das Doutrinas Políticas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- PARETO, Vilfredo. “Tratado de Sociologia Geral”. In: *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Editora Ática, 1984.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Razões da Desordem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- SIMMEL, Georg. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- _____. *The Philosophy of Money*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- _____. “A Metrópole e a Vida Mental”. In: VELHO, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Bases do Autoritarismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1977.
- _____. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: Editora da UnB, 1982.
- _____. *Viagens à Inglaterra e à Irlanda*. São Paulo: Imaginário/Primeira Linha, 2000.
- WALZER, Michael. *Das Obrigações Políticas: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.