



**Textos para Discussão**

DEMOCRACIA.20XX

Qual Horizonte?



Ministério da Saúde

**FIOCRUZ**

Fundação Oswaldo Cruz

## GOVERNO FEDERAL

Presidente da República  
*Jair Bolsonaro*

Ministro da Saúde  
*Marcelo Queiroga*

Presidente da Fundação Oswaldo Cruz  
*Nísia Trindade Lima*

## SAÚDE AMANHÃ

Coordenação geral  
*Paulo Gadelha*

Coordenação Executiva  
*José Carvalho de Noronha*

Coordenação Editorial  
*Telma Ruth Pereira*

Apoio técnico  
*Natalia Santos de Souza Guadalupe*

Normalização bibliográfica  
*Monique Santos*

Projeto gráfico, capa e diagramação  
*Robson Lima — Obra Completa Comunicação*

## TEXTOS PARA DISCUSSÃO

Publicação cujo objetivo é divulgar resultados de estudos desenvolvidos no âmbito do Projeto Saúde Amanhã, disseminando informações sobre a prospecção estratégica em saúde, em um horizonte móvel de 20 anos.

Busca, ainda, estabelecer um espaço para discussões e debates entre os profissionais especializados e instituições do setor.

As opiniões emitidas nesta publicação são de exclusiva e de inteira responsabilidade do autor, não exprimindo, necessariamente, o ponto de vista da Fiocruz/MS.

O projeto Saúde Amanhã é conduzido pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) no contexto da “Estratégia Fiocruz para a Agenda 2030”/Fiocruz.

É permitida a reprodução deste texto e dos dados nele contidos, desde que citada a fonte. Reproduções para fins comerciais são proibidas.

URL: <http://saudeamanha.fiocruz.br/>

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L638d Lessa, Renato

Democracia.20XX: qual horizonte? / Renato Lessa. – Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2021.

39 p. – (Textos para Discussão; n. 62)

Bibliografia: p. 37-39.

I. Democracia. 2. Igualitarismo Social. 3. Populismo. I. Lessa, Renato. III. Fundação Oswaldo Cruz. IV. Título. V. Série.

CDU: 342.34

Textos para Discussão  
Nº 62

# DEMOCRACIA.20XX

## Qual Horizonte?

Renato Lessa

Este documento serve como pano de fundo para os temas específicos que foram tratados durante o Painel “O Brasil pós-pandemia: Democracia, Representação e Ação Política”, realizado em 31 de maio de 2021, na Fiocruz.

Rio de Janeiro, Maio 2021

## AUTOR

### **Renato Lessa**

Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF) em 1976 e doutorado (1992) em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Professor Associado da PUC-Rio, dos Programas de Pós-Graduação em Direito Constitucional e Filosofia, Coordenador do Centro Primo Levi/PUC-Rio, Investigador Associado do Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) e Pesquisador Visitante do Centre Roland Mousnier (Lettres Sorbonne Université, Paris), 2021. É pesquisador do CNPq (Bolsa de Produtividade I A), desde 2004.

## SUMÁRIO

Introdução	7
Primeira Aproximação: Algo, enfim, subjaz ao nome?	8
O Processo da Democracia: Um animal artificial e sincrético	12
O Governo Representativo como Forma da Democracia dos Modernos e de Seus Pósteros	21
Democracia e Igualitarismo Social	28
Da “Democracia Desfigurada”, ou do Populismo	31
Referências Bibliográficas	37



## 1. INTRODUÇÃO

Democracia. Trata-se de uma das mais antigas palavras do léxico comum à grande parte da humanidade. Com inflexões distintas na pronúncia e na ortografia, o núcleo originário do termo – formado pela associação entre os termos *demos* e *kratos* – permanece indisfarçável. Línguas avulsas, sem pertença a troncos linguísticos maiores, tais como o basco e o húngaro, ligam-se sonora e semanticamente à parte considerável das demais ao flexionar palavras tais como “demokrazia” (basco) e “demokracia” (húngaro). Hauçás e galeses, tão distintos em suas circunstâncias históricas e culturais, pareceriam falantes de variações de um mesmo idioma, caso conhecêssemos de cada uma delas tão somente uma de suas palavras: “dimokiradiyya” (hauçá) e “democratiaeth” (galês). A propósito desse último dialeto, a variante irlandesa do tronco gaélico parece discrepar da amostra, pelo uso de “daonlathas”, impressão desfeita se associarmos “daon” – “povo” em gaélico --a “demos” e “lathas” a “kratos”, as duas metades do termo grego original. A associação semântica ali parece sobrepujar a semelhança sonora e gráfica.

A breve deambulação linguística basta para autorizar a suspeita de que nossa existência pós-babélica abriga pontos de resistência à dispersão idiomática imposta aos mortais, pelo apego a termos de uso generalizado, se não comum. É bem o caso do vocábulo em questão, espécie de resquício que evoca a memória da unidade das línguas vigentes no mundo pré-babélico. No que diz respeito à linguagem da política, apesar dos efeitos da duração do tempo, segue ela em boa medida preenchida por termos originados no antigo idioma dos gregos. Ágoras e cidadãos ativos, que por lá pululavam, por certo desapareceram, mas alguns ruídos sonoros que emitiam seguem no meio de nós, como nomes completos ou como suas partes, nas diversas formas de utilização e combinação dos radicais “arquia” (*arché*, no original) e “cracia” (*kratos*, no original), ainda usuais na definição das formas de governo.

Com adereços distintos, o termo “democracia” parece permanecer tal como a estátua de Glauco, evocada por Jean-Jacques Rousseau, em seu magnífico discurso sobre a origem da desigualdade entre os humanos, de 1755 (Rousseau, 1976). O pensador suíço lançou mão da metáfora da estátua resgatada do fundo do mar, íntegra ainda em sua potência representativa apesar da erosão e do castigo impostos pelos tempos e pelas marés, para associá-la à aparente variedade dos hábitos e das circunstâncias humanas, incapazes em sua dispersão, segundo juízo otimista, de ofuscar a matriz de uma humanidade comum. Lembremo-nos que Rousseau concebia os humanos como “animais genéricos”, e não como sujeitos fixados em identidades particulares, tão centrífugas quanto circunstanciais. Assim como Glauco permaneceu Glauco, a despeito da corrosão sofrida, o fundamento humano originário – a igualdade – poderia, segundo Rousseau, ser *re-conhecido* em meio à proliferação de suas negações, tanto no tempo, quanto no espaço. A partir daí, esperanças de regeneração tornar-se-iam possíveis.

É factível algum movimento análogo e a nosso alcance com relação a um suposto fundamento originário da ideia de democracia? Desde já, devo dizer que não pretendo suscitar nos possíveis leitores expectativas de esclarecimento a respeito da pergunta. Do que se poderá ler neste ensaio, tanto inferências pessimistas, como moderadamente esperançosas podem ser extraídas. Evito o uso do termo “otimistas” – por oposição a “pessimistas” – por considerá-lo um tanto pueril e, sobretudo, não adequado a assuntos humanos.

## 2. PRIMEIRA APROXIMAÇÃO: ALGO, ENFIM, SUBJAZ AO NOME?

A despeito de sua antiguidade, seria ingenuidade retroceder ao que teriam sido os significados originais do termo “democracia” para tomá-los como métrica, para mensurar os sentidos empregados nas calendas posteriores. Nada que dure entre os humanos, afinal, permanece impermeável a mutações: a longevidade do signo só foi possível porque, ao longo do tempo, inúmeras ressignificações foram produzidas.

Em processos de tal natureza, como de hábito ocorre com o sentido de termos de longa duração, acréscimos e supressões são estabelecidos, gerando tanto impedimentos, como oportunidades. Aos que atribuem a tais acréscimos efeitos de descaracterização do sentido original, cabe ponderar que graças a tais mutações *o termo permaneceu tanto na nossa linguagem, como nas nossas expectativas*. Não me parece ser algo de pouca monta o que aqui sugiro: não sendo exatamente um “valor universal”, o termo “democracia” *permaneceu na linguagem* e constitui, em grande medida, *o nome que se dá a uma expectativa em alguma de algum modo compartilhada*, por mais vaga que possa ser. Não há como supor, por outro lado, que o sentido original detenha, como requisito logicamente necessário, o significado verdadeiro e definitivo da coisa, como se “democracia” fosse um conceito pleno e puro em sua originalidade e que há milênios nos esforçamos com dedicado empenho em desfigurar; como se qualquer afastamento ou reconfiguração fosse uma variação necessariamente fraudulenta.

O significado de um termo não deriva de modo direto e incontroverso de seu núcleo conceitual original – algo que seria anterior à experiência que desabou sobre si no curso do tempo e capaz de antecipar, pela doação do nome, seu sentido perene e incólume. Tem mais a ver, julgo, com uma *dinâmica de mutações* que, no limite, pode desfigurar de modo cabal o que parecem conter seus termos originários. Com algum exagero, é mesmo o caso de pensar em uma elasticidade ilimitada dos significados atribuídos, quer pela “superinterpretação”, nos termos de Umberto Eco, quer pela operação de uma hermenêutica de corte orwelliano – como no dístico “Liberdade é Escravidão”, presente no clássico livro *1984* – ou, de modo ainda mais brutal, à moda de Auschwitz, segundo a qual o “trabalho liberta”<sup>1</sup>.

Em cenários menos extremos e dramáticos de elasticidade de significados, parece razoável supor que elementos da formulação original, posto que *doadora do nome*, possam subjazer à variedade dos significados atribuídos ao longo do tempo, tal como em uma série arqueológica de acréscimos e supressões. Não há, na verdade, nessas atribuições de sentido dispostos na ordem do tempo qualquer efeito automático de acumulação. Trata-se mais de justaposição confusa e intertemporal de fragmentos heteróclitos, por vezes contraditórios e antagônicos. Fixam-se no fluxo menos por decorrência lógica de formulações anteriores que por *acidentes de percurso*, na

<sup>1</sup> Refiro-me, por certo e pela ordem, ao livro de Georg Orwell, *1984*, publicado originalmente em 1949 e ao dístico que figurava no pórtico do Campo de Extermínio de Auschwitz, *Arbeit Macht Frei* (O Trabalho Liberta).

verdade um dos grandes “motores da história”, por vezes dissolvida em movimentos estocásticos. Mas, mesmo assim, é razoável supor que *algo* do operador original ali possa ter permanecido, como condição mínima de inteligibilidade, quando menos porque lembramos de seu nome e para que a memória do nome não seja apenas uma ilusão inercial. Penso em algo que sabe ao ocorrido com a estátua submersa do semidesfigurado Glauco, na qual estava ainda presente um núcleo mínimo de permanência de sentido, condição, afinal, para o *reconhecimento*. A analogia aplicada ao ocorrido com a ideia de democracia nos serve-nos, portanto, de indicação a respeito da possível subsistência de algo que permite que a variedade das inflexões posteriores possa, por menos plausível que seja, reclamar vínculos de descendência. Pôr-nos sob a sombra iluminadora da estátua de Glauco significa, mais do que tudo, *permanecer na metáfora*, o que exige acolher a hipótese de que se a origem que não explica contém o devir, a inteligibilidade deste último não dispensa alguma memória arqueológica. Nada será mais a mesma coisa que foi, mas de algum modo a *mera permanência no nome* indica a impossibilidade de um desvinculo completo do que julgamos ser a origem de tudo.

Penso, sem incorrer em realismo conceitual exagerado, poder supor a presença de algo que subjaz, como condição mínima de reconhecimento do termo ou, ao menos, algo cuja referência não poderá faltar em qualquer resignificação passada, presente ou futura. Refiro-me não tanto aos aspectos visíveis e tangíveis da democracia originária – tão atraentes para os que defendem a “democracia direta” por oposição à “democracia representativa”, como se essas coisas fossem modelos, cada qual com sua “teoria”. Penso antes de tudo no *componente alucinatório* que operou como condição necessária para a invenção da democracia como procedimento de deliberação e decisão.

Embora tenha sido uma das modulações possíveis de “kratos” – o poder em sua materialidade dura e direta –, a democracia originária funda-se em operadores alucinatórios e exige, à partida, a adesão a uma forma de interação e a um desenho de mundo fundados na *abstração* e na *imaginação*. O que nos deve ainda encantar na forma originária da democracia não é tanto a sua cultura decisória particular, materializada por mãos masculinas e autóctones levantadas nas assembleias, mas *o quanto tal cultura dependeu das artes da imaginação e da abstração*. Em termos mais diretos, refiro-me ao princípio imaterial da *isonomia*, quase sempre analisado à luz de seu efeito prático imediato, o da *igualdade política*. Como se o *fato originário* a partir do qual a democracia grega faz sentido fosse o da igualdade cívica dos cidadãos, cuja medida é a *expressão quantitativa de suas “preferências”*.

Com efeito, a democracia originária valeu-se de uma pré-cultura pitagórica, que nos ensinou a *ler nos números* e a valorizar as quantidades como detentoras de significados intrínsecos, tais como “maioria”, “minoria”, “todo” e “parte”. A materialização, para fins de cálculo político, dessas marcas – “maioria”, “minoria”, “todo” e “parte” – é mesmo uma exigência da razão democrática: valem pelo seu número e delas nada de substantivo pode ser extraído como propriedade imanente. A razão aristocrática, ao contrário e por sustentar que o exercício de “kratos” é atributo exclusivo dos melhores – “aristoi” – não evoca a evidência do número, mas a *superioridade da substância inerente a sujeitos especiais*: os “aristoi” não são apenas poucos – “oligoi”; são sobretudo os *melhores*, não sendo exatamente sutis as diferenças entre *aristocracias* e *oligarquias*<sup>2</sup>. Uma

<sup>2</sup> O termo “oligarquia” carrega como exigência expressiva a ênfase na quantidade: trata-se do *governo de poucos*. Já a ideia de “aristocracia” – ainda que quantitativamente implique a existência de um governo de poucos – define-se por sua substância: ali são os “melhores” que governam, com bases em diferentes critérios possíveis a respeito do que possa dar sentido e vida à ideia de “excelência”.

comunidade política gerida pelos melhores exige a presença e a força de definições quanto a marcadores de qualidade que não dependem da dimensão que aqui designo como *pitagórica*, segundo a qual a quantidade sobrepõe-se à qualidade, de uma forma tal que o substantivo “maioria” acaba por ganhar validade qualitativa. Ou, se quisermos, a quantidade faz-se qualidade. Por outro lado, tal dimensão nunca esteve completamente ausente em processos que, de algum modo, exigiam deliberação coletiva: as assembleias aristocráticas, por exemplo, não dispensavam a operação da regra da maioria. Faziam-no, contudo, a montante de uma predefinição a respeito das qualidades intrínsecas necessárias para o pertencimento ao universo dos melhores.

Faço a digressão porque, em grande medida, o princípio da igualdade política acabou por exigir a esterilização dos marcadores de qualidade. Como assinalei antes, a quantidade passa ser a marca da qualidade; ou o número da substância. A qualificação – assim como a des-qualificação dos cidadãos – passa a ser genérica: homens adultos, livres e naturais da cidade. Uma qualificação que vale tanto como *regra de inclusão* e, como oposto logicamente necessário, quanto *regra de não-exclusão*. De fato, ali não estarão as mulheres, os escravos e os estrangeiros, não abrigados no corpo do *demos*. Porém, é forçoso reconhecer a presença de uma novidade radical nas regras de pertencimento masculinas e autóctones: elas desconhecem marcadores de qualidade intrínseca dos sujeitos, seja pela riqueza, pelo prestígio ou pela capacidade de auscultação divina. A razão de sua inclusão devolve-nos ao princípio alucinatório ao qual aludi acima. O que os inclui é algo que, por definição, *não se vê*. Pelo princípio da isonomia são tomados como *equivalentes e indistintos*. Com efeito, como verificar de modo tangível algo como a *indistinção*? Com muito maior facilidade e familiaridade estamos aptos a definir e a mostrar o que seja a *distinção*, que vale como regra inapelável de comparação e classificação das coisas e de ordenamento do mundo. Em termos diretos, graças ao princípio alucinatório da isonomia, *vemos* as distinções e *imaginamos* as indistinções. Não falo de semelhanças sensivelmente perceptíveis, mas de algo que pretende definir a natureza mesma dos sujeitos que nos aparecem inapelavelmente como diferentes. É essa a lógica alucinatória que permite sustentar que todos – sendo absolutamente diferentes – são *iguais* ou *equivalentes*.

É esse justamente o trabalho efetuado pelo princípio da isonomia, operador imaterial necessário para pôr no mundo a materialidade de sujeitos de carne e osso, dotados do atributo da igualdade política. Os efeitos materiais desta última estão gravados no “desenho institucional” da cidade democrática, que mais adiante considerarei. Já o passo inicial alucinatório acabou por introduzir na manufatura da vida política e social um *princípio de abstração*. Algo que permite que estructuremos a experiência real com base em elementos ficcionais. É evidente que os marcadores de desigualdade e distinção seguem legionários e se impõem à percepção ordinária das coisas. As coisas, afinal, são reconhecíveis por suas distinções, mas em direção inversa, *tomo-nos por iguais*. O princípio da semelhança é algo que se acrescenta à percepção primária das coisas. Com muito mais força, tal aplicação dá-se por meio de nomes abstratos – os “universais”, segundo a notação dos filósofos escolásticos. Tomarmo-nos por iguais exige a operação de um princípio imaterial de igualdade como condição perceptual das diferenças. É justamente isso o que a primeira razão democrática abrigou, ao perfilar nas assembleias os pobres e os ricos: a possibilidade de perceber o que há, com olhos marejados por alucinações. A democracia, assim posta, mais do que um *regime político* em sentido estrito – ou um regime que requer arranjos políticos práticos – é um *regime de imaginação*, que exige a mobilização dessa faculdade para a consideração das questões públicas. De todo o modo, narramos os feitos dessa primeira demo-

cracia – a partir da oração fúnebre de Sócrates, gravada na *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, ou da *Constituição dos Atenenses*, supostamente de autoria de Aristóteles – como resultando desse primeiro princípio: o da igualdade cívica e política (Tucídides, 1987) e (Aristóteles, 2003).

Tanto a potência como os impasses da democracia, pelos tempos afora, decorrerão da complicada tensão entre a generalidade do princípio da isonomia e as particularidades que compõem o tecido da sociedade civil. Os sujeitos da liberdade política, cuja investidura dependeu de uma cláusula abstrata e geral, são igualmente portadores de agendas particularistas. Nessa tensão necessária e não-suprimível – e o próprio Rousseau o reconhecia – emerge a dupla face do que significará a democracia como forma de vida: *expectativa* – pela realização imaginada de implicações cada vez mais amplas da ideia e do sentimento de igualdade – ou *objeto de recalque* – como processo a ser regulado e limitado em sua potência de reconfiguração igualitária da vida social. Os conflitos inerentes à democracia *urbe et orbe* decorrem da própria presença desse núcleo imaginário, componente – *a um só tempo recalcado e expansivo* – das múltiplas variações históricas em combinações postas pelo curso das coisas. Igualdade como *expectativa* e como *objeto de recalque*: algo que deixa sempre em aberto uma grave questão, nunca resolvida, se calhar, por *irresolúvel*: que consequências extrair do princípio da igualdade política para a configuração geral da sociedade?

Os efeitos práticos da abstração da igualdade/equivalência, como sabemos, serão ao longo do tempo variados e discrepantes. Tratar-se-á de uma igualdade estritamente jurídica e civil? Terá como implicação a necessária retenção de uma igualdade política básica, sobre a qual diferenciações são acrescentadas? Exigirá como condição de plenitude, a perspectiva de uma igualdade “substantiva”, com implicações fortes e necessárias sobre os modos de produção e distribuição da riqueza?

Tal conjunto de questões nos aproxima das configurações assumidas pela ideia de democracia nos quadros da modernidade. De maneira mais nítida, a paisagem esboçada pelo século passado acabou por associar a ideia de democracia a pelo menos três conjuntos de direitos: (i) direitos jurídicos individuais; (ii) direitos básicos de participação e (iii) direitos redistributivos. O que subjaz à apresentação de tal quadro é o juízo de que ao longo de sua história, a partir da modernidade, *o tema da democracia fez-se indissociável das tradições filosófico-políticas do liberalismo e do socialismo*. Em ambas as aproximações, estiveram presentes implicações do princípio originário da equivalência/igualdade. Como veremos, além do liberalismo que acabou por lhe ser inerente, o socialismo inscreveu-se no horizonte possível dos desdobramentos do princípio abstrato e originário da democracia.

Trata-se, agora, de imaginar as chances e as fisionomias possíveis do experimento democrático para tempos ainda não existentes. Para tal, julgo ser mais apropriado ter uma ideia mínima a respeito de que plataforma de observação ocupamos para auscultar o futuro. Mais que imaginar um futuro – à moda da futurologia – e indagar que tipo – se algum – de democracia lhe poderá ser adequado, vale mais considerar o tema da duração da democracia, a partir dos elementos que parecem estar presentes em seu estado atual.

À retroprojeção de um estado presente como recurso de entendimento de estados passados se dá o nome de anacronismo: tomar uma época pela outra. O mesmo se pode dizer das projeções com relação ao futuro. O anacronismo retroativo pode, no entanto, ser mitigado por meio do controle analítico, ainda que, como traço constitutivo, não possa escapar do desenho geral

fixado pela projeção de um tempo posterior sobre outro anterior. De qualquer modo, o cuidado e a atenção às singularidades históricas têm o condão de mitigar a cronocracia, sempre perpetrada quando o presente pretende elucidar o passado. Com relação ao futuro, não há remédio. Como, com efeito, aplicar sobre o futuro os cuidados metodológicos que prescrevem a atenção ao vivido e à variedade das circunstâncias históricas? Apenas uma fenomenologia do futuro poderia atender às imposições de tal protocolo, mas se trata de terreno reservado à futurologia e à literatura fantástica. No lugar do tema do “futuro”, ponhamos o tema da “duração”. Este é mais tangível, ainda que não infenso à alguma ficção. A pergunta básica dessa segunda alternativa é a seguinte: *como projetar no tempo a perspectiva de duração de um estado de coisas?*

Em termos mais tangíveis, de qual ideia ou experimento de democracia partimos para considerar sua duração e projeção no tempo, ou o que dela podemos esperar no horizonte curto de algumas décadas à frente? O único meio que disponho é indicar *elementos de projeção no tempo*, e não exercer futurologia – utópica ou distópica – que faz do futuro um “outro tempo” que nos aguarda. Concedo que o futuro, pensado em termos lógicos e conceituais, liga-se à ideia do “que virá” e, portanto, a algo não existente. Mas, do ponto de vista existencial – quase nunca regido pelo império da lógica –, não há futuro fora da ordem de projeções do presente para além do tempo imediato.

Partir de seus movimentos e das consequências que eles indicam ou sugerem. Pensar o futuro não como lugar de desafios desconhecidos que virão, mas como *espaço-tempo da duração*, para além do tempo imediato, de nossas questões, perplexidades e expectativas atuais. Como consequência, a projeção das chances da democracia no tempo futuro exige alguma atenção à concepção da qual partimos a respeito do que possa significar o termo. Para tal, é necessário um mínimo de clareza a respeito do “animal artificial” – para usar a notação introduzida por Thomas Hobbes, no século XVII – sobre o qual estamos a falar. Como proposição de caráter geral, parece ser razoável supor que, para que o futuro ganhe alguma visibilidade, é fundamental termos consciência a respeito das nossas expectativas. O mesmo se deve aplicar ao exercício reflexivo sobre que futuro poderá ter a tradição democrática: qual é, afinal, a agenda de expectativas que ela ainda contém?

### 3. O PROCESSO DA DEMOCRACIA: UM ANIMAL ARTIFICIAL E SINCRÉTICO

Thomas Hobbes (1588-1679), o grande filósofo inglês do século XVII, ensinou-nos que o Estado e os regimes políticos decorrem da invenção humana. Não são enviados pelos céus, diante dos quais pretendem extrair sua legitimidade. São, por definição, “animais artificiais”. O atributo “artificial” resulta diretamente do fato de que decorrem da manufatura e do engenho dos humanos. Dizer do Estado – ou de um regime político – que se trata de um “animal”, significa supor que possui uma natureza, um modo próprio de constituição e o atributo do movimento. No fundo do argumento subjaz a premissa de que ao inventarmos artefatos dotados de algum automatismo, temos como modelo e arquétipo a regularidade da natureza. Imitamo-la. Desta forma, a espécie é, por definição, simuladora de naturezas de segunda ordem. Sendo artificiais os nossos artefatos, deles esperamos que produzam efeitos de regularidade, tais como os fenômenos naturais observados. Tratava-se de uma época na qual o conhecimento da natureza se orientava pela busca do que nela a faz permanente e previsível. É igualmente compreensível que a mesma expectativa de regularidade inspirasse as reflexões de cariz filosófico-político, com vistas a definir marcadores de estabilidade política e social.

Se o comportamento do mundo natural estava inscrito em um conjunto de normas da natureza – tal como aprendeu com Galileu –, tratava-se para Hobbes – em obra iluminada – de indicar o conjunto de requisitos para a invenção de um grande artefato que, sendo artificial, fosse dotado de algum automatismo e de uma natureza própria<sup>3</sup>. O que disso resulta, em termos resumidos, é uma ideia de Estado – e de comunidade política – não mais fundada na astúcia ou na virtude dos príncipes, mas em algo firmemente fixado na própria natureza humana, o medo da morte violenta. O artifício presente na invenção do Estado decorre, portanto, de uma exigência posta pela própria condição humana, no que esta possui de fundamental. Hobbes foi o responsável pela descoberta de um axioma básico: sendo a morte inevitável, a morte violenta não o é. A instituição do Estado e da comunidade política tem sua *raison d'être* na garantia da vida, contra o espectro de sua supressão violenta e intempestiva.

Trata-se aqui menos de uma exegese da teoria hobbesiana que de indicar a fertilidade de uma de suas inspiradas metáforas – a despeito do ódio que o autor dedicava a metáforas. Tomar a democracia como “animal artificial” permite considerá-la em movimento, dotada de partes constitutivas que se alteram com o tempo, dando sentidos distintos à composição potencialmente mutante. Tal enquadramento parece-me útil para que certa ideia de democracia seja apresentada, a partir da qual juízos sobre as perspectivas de sua duração possam ser formulados. Sobre a questão da duração, é importante não perder de vista o fato de que em grande medida ela depende de alterações ao longo do tempo. Sigo aqui máxima um tanto darwiniana que obriga a associar duração à mutação. Isso vale tanto para os animais naturais, como para os artificiais. Consideremos, portanto, o animal artificial que ao longo do tempo se valeu do nome “democracia”. O argumento a ser desenvolvido é mais de natureza analítica que histórica: o que importa é reter a composição de elementos que historicamente acabaram coagulados no termo “democracia”.

Como já aqui assinalado, a antiguidade da palavra “democracia” é em muitos sentidos enganosa. Sua longevidade pode nos induzir a supor que os valores e as instituições que hoje associamos a seu nome sempre estiveram presentes na História desde a Antiguidade clássica. Mais que isso, essa longa duração poderia, ainda, sugerir a desavisados a presença de uma espécie de convergência entre o que seriam aspirações humanas universais e a busca por formas de convivência democrática. Infelizmente, nem sempre é o caso.

Ainda que as dimensões da utopia e da fantasia sejam importantes na educação política dos cidadãos, é necessário suspeitar da inércia nominalista, presente na longa utilização da palavra democracia. Com frequência, empregamos termos ao longo do tempo, sem perceber que sua carga semântica e denotativa sofre mudanças significativas no processo. A palavra democracia não ficou imune a essa mescla de inércia nominal e flutuação semântica.

Se tomarmos, por exemplo, os usos da palavra democracia no século XIX, veremos que, na maior parte dos casos, a expressão denotava sentidos negativos ou, ao menos, preocupantes. Na letra conservadora, em uma chave que incluiria autores tais como o irlandês Edmund Burke (1729-1797) e o francês Louis de Bonald (1754-1840), “democracia” teria como corolário o súbito nivelamento de todas as “condições sociais”, com a conseqüente destruição da obra histórica e institucional do *Ancien Régime*. Já Alexis de Tocqueville (1805-1859) perceberá a democracia

<sup>3</sup> A agenda filosófico-política de Hobbes, embora figure em várias de suas obras, está plenamente abrigada no clássico livro *Leviatã: matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*, de 1651. Trata-se da principal obra de filosofia política produzida no século XVII. Para uma ótima edição brasileira, ver (Hobbes, *Leviatã*, 2019).

mais do que como um regime político, como um gigantesco processo social, de dinâmica irreversível, a indicar o caminho da igualdade, em detrimento da liberdade. Sendo ele mais realista que conservador, julgava que o processo era invencível e à inteligência política restava imaginar e instituir diques e defesas para interagir com a onda democrática<sup>4</sup>.

Se, por um lado os conservadores percebiam com suspeita a ideia de democracia – por supô-la perigosa ou anacrônica – os radicais e socialistas preocupavam-se mais com alterações na estrutura social que com mudanças na dinâmica política. Para Karl Marx (1818-1883), por exemplo, soava estranha a ideia de “cada pessoa, um voto”, pois ela supunha uma igualdade política que não encontrava correspondência no plano do que ele julgava ser a “vida real”<sup>5</sup>. Para pensadores do século XIX era imprevisível o impacto de um processo de democratização da política sobre a vida social. Para a maioria, tal impacto reconfiguraria de modo integral a sociedade, com incidência maior sobre as relações de propriedade.

Tal como a conhecemos hoje, a democracia é um fenômeno que se generaliza e consolida posteriormente à II Guerra Mundial. É um evento historicamente recente, com pouco mais de sete ou oito décadas, ainda que alguns países isoladamente tenham sido pioneiros na sua construção (na América do Sul, Uruguai, Chile e Argentina, por exemplo, deram importantes passos nesse sentido já antes da década de 1930; a Nova Zelândia, desde fins do século XIX, praticava o sufrágio universal). Se aplicarmos à democracia, tal como nela hoje vivemos, o procedimento dos arqueólogos e paleontólogos da utilização do carbono 14 para detecção da idade de suas descobertas, temo que recuaremos pouco no tempo. Apenas a partir do fim da II Guerra pode-se falar de certa generalização da democracia para um conjunto significativo de países<sup>6</sup>.

A fórmula política típica do século XX encerra em si mesma a decantação de três paradigmas básicos que, do ponto de vista de suas origens e circunstâncias, pouco têm em comum. A forma contemporânea da democracia pode, na verdade, ser compreendida como uma *mescla normativa e institucional de três tradições distintas: a democrática clássica, a liberal e a socialista*. Tais modelos foram formulados em contextos históricos e épocas distintas, como respostas a desafios diferenciados, e encontram-se combinados na forma democrática contemporânea. Mais que buscar um conceito analítico e abstrato importa reconhecer os componentes da mescla institucional e civilizatória, a qual seguimos aplicando o termo “democracia”. O que pretendo sugerir é que denominamos correntemente como “democracia” um objeto sincrético, um produto histórico de diferentes tradições, que ao se mesclarem e confrontarem acabaram por sofrer, elas mesmas, importantes mutações: a ambição de uma soberania democrática ilimitada acabou mitigada pelo controle institucional, pela ideia e pelas implicações do Estado de Direito e dos direitos individuais; a demofobia e o caráter oligárquico que marcaram os primeiros passos do liberalismo, graças à crescente pressão democrática, acabaram dissolvidos pela perspectiva da universalização de direitos subjetivos; ambos, a democracia política e os direitos liberais, interpelados pela emergência do socialismo, foram levados a incluir em seus horizontes, em medidas variadas, o tema da igualdade social e da desnaturalização da igualdade; por fim, o ímpeto antisistêmico e revolucionário do socialismo, nos países nos quais havia alguma democracia política e instituições liberais, arrefeceu-se pela adaptação aos processos legais vigentes, sobretudo os de

<sup>4</sup> As referências incontornáveis são: (Tocqueville, 1971) e (Tocqueville, 1978).

<sup>5</sup> A crítica de Marx à ideia de liberdade política como máxima aspiração universal dos humanos pode ser encontrada em livro publicado em 1843. Para a edição brasileira, ver (Marx, 2005).

<sup>6</sup> Para ótima análise desse processo de generalização, ver Muller, 2011.

natureza eleitoral. Não se trata, portanto, de uma justaposição de elementos complementares. Ao contrário, valores e expectativas gerados em cada um dos paradigmas indicados podem encontrar refutação nos demais. A democracia, pensada nessa chave sincrética, tornou-se o regime de maior complexidade, se comparado aos demais, contemporâneos ou antecedentes. Uma de suas singularidades – e fatores de complexidade – reside exatamente no fato de que fez da competição pelo poder o núcleo de sua vida política e institucional regular (Przeworski, 2020). A mais fundamental das singularidades geradoras de complexidade, contudo, tem a ver com o *caráter expansivo de seus componentes*: sempre é possível imaginar e falar a respeito de *mais liberdade individual e política e maior igualdade*. O que farei a seguir é indicar, segundo a ordem do tempo e de modo sumário, alguns dos elementos centrais dos componentes que ressaltarei, a começar pela já mencionada tradição da democracia originária.

Para seguirmos a ordem do tempo, o primeiro componente é representado pelo velho paradigma da democracia clássica; pela ideia de que o governo é o próprio *demos*, sem qualquer intermediação. O sopro longínquo, calcado em um passado remoto, ainda hoje justifica exigências deliberativas, diante dos limites da assim chamada “democracia representativa”<sup>7</sup>. É essa uma das referências normativas que sustentam a sensibilidade crítica que detecta limites no formato representativo. Ao sustentar essa insatisfação, não se está inventando algo novo, ou promovendo qualquer mutação revolucionária. Na verdade, a interpelação está contida em uma das vertentes originárias recepcionadas, de algum modo, pelo imaginário da democracia moderna.

Embora não seja o caso de descrever em minúcias o experimento democrático clássico – sobretudo em sua forma ateniense –, algumas de suas características e seus princípios devem ser destacados, pois seguem vigentes na memória normativa e institucional, apesar da erosão e do virtual desaparecimento de seu componente direto e não-representativo. Destaco os seguintes aspectos:

- i) O experimento democrático original exigiu uma distinção política entre a posição ocupada pelos membros da cidade na *hierarquia social* e o seu *exercício da cidadania política*. A ideia de *isonomia*, como visto, atribui peso político idêntico para os membros da *polis*, independentemente de suas posições sociais. Ainda que operasse na cidade um forte critério de exclusão – pela não incorporação política das mulheres, dos estrangeiros e dos escravos – o princípio da *isonomia* possui aspectos revolucionários, já que emancipa a dimensão da política com relação a outros aspectos da vida social, conferindo-lhe, ainda, primazia.
- ii) É importante acrescentar que *isonomia* terá em *isegoria* seu complemento necessário. A expressão indica o acesso igualitário ao uso da palavra, nas assembleias, nas quais os cidadãos exercem diretamente sua soberania. A ideia de democracia contém na *isonomia* e na *isegoria* as suas bases operativas. Ambas possibilitam a intervenção direta dos cidadãos na discussão pública e na definição ativa da agenda política da cidade. Ainda que as formas contemporâneas de democracia tenham esvaziado e fragmentado os espaços de ação direta dos cidadãos, a cláusula da *isonomia* permanece como a base normativa e jurídica na formação dos eleitorados nacionais. O princípio da *isegoria* é essencial para o processo de deliberação pública. O acesso igualitário ao emprego da palavra – uma consequência do princípio – acaba por produzir um espaço comum tecido pela retórica e pelas artes da persuasão. É esse o espaço da deliberação (*euboulía*), cuja teoria foi genialmente estabelecida por Aristóteles, que tão bem reconheceu a

<sup>7</sup> Duas, entre muitas, referências úteis para o tema da assim chamada “democracia deliberativa”: (Bohman & Regh, 1987) e (Gutman & Thompson, 2004).

capacidade criadora do discurso político (Aristóteles, 2001) Na verdade, o emprego aberto da palavra nos processos de deliberação cumpre um papel cognitivo crucial: deliberamos sobre o que não sabemos. Sobre o que já se sabe – dos deuses, da natureza ou da razão matemática, lógica ou geométrica –, não cabe deliberar, mas seguir mansamente seus corolários. O processo deliberativo dispensa os sujeitos cognitivamente passivos e melhor acolhe os que falam, os que fazem da linguagem um campo possível para a imaginação, os que exercem o atributo antropológico da suplementação da experiência pelo discurso e pela imaginação.

- iii) Uma terceira característica do experimento democrático original deve ser mencionada às anteriores. Ela diz respeito à distinção feita pela filosofia política grega, já a partir do século V anterior à Era Comum, entre os conceitos de *physis* e *nomos*. A separação é fundamental para a emergência da política como atividade humana produtiva. No vocabulário filosófico grego original, *physis* dizia respeito à totalidade dos eventos naturais. Estes incluíam não apenas o que contemporaneamente definimos como natureza, mas o conjunto das ações humanas. Nas primeiras cosmologias gregas, a natureza, assim definida, era dotada de automatismo, para o qual a ideia de vontade e de intervenção humana aparece deslocada. As leis, portanto, menos do que materializar a artificialidade dos engenhos humanos, indicam o peso ordenador dos princípios naturais. Graças à reflexão da sofística grega, uma nova definição de lei pode integrar o imaginário dos gregos<sup>8</sup>. Com ela, a possibilidade da política se apresenta. Nessa nova chave, *nomos* é uma forma de lei desprovida do naturalismo pétreo inscrito na ideia de *physis*, já que resulta ou do acordo ativo dos cidadãos ou dos usos de convenções e tradições. De qualquer forma, caberá ao artifício humano a definição das leis e não ao imperativo de forças sobre-humanas. Na versão adotada pela cidade democrática, os cidadãos ativos são os que definem o conteúdo de *nomos*. Isto significa dizer que existe, no modelo originário, uma forte associação entre agência humana – na definição da agenda e dos contornos institucionais da cidade – e democracia. Uma ordem social cuja agenda é preenchida por imperativos – naturais, religiosos, etc. – que fogem do alcance dos seus cidadãos viola, portanto, um requisito básico da ideia original de democracia: ela não teria nada sobre o que deliberar, já que o mundo da vida seria determinado por fatores situados fora do alcance da ação humana. Em resumo, sendo a democracia um método para tomada de decisões, tal amplitude depende de sua capacidade de inclusão política e da quantidade de questões abertas à decisão pública<sup>9</sup>.
- iv) Nas descrições da “cidade antiga”, um aspecto sempre ressaltado, como traço fulcral da democracia, é o da participação direta dos cidadãos nas assembleias, configurando um padrão político e institucional distinto do que viria a vigorar a partir do século XVII, fundado na representação. Tal aspecto, com certeza, é crucial, já que as assembleias detêm uma espécie de poder constituinte e legislativo permanente, embora não desconheça mecanismos de delegação. É exatamente tal aspecto que, a meu juízo, configura uma das inovações mais sensíveis do arranjo institucional da cidade grega. A delegação na cidade democrática se faz por sorteio e não por eleição<sup>10</sup>. Vê-se bem o quanto a ideia de sorteio decorre diretamente do princípio da isonomia: sendo indistintos os cidadãos, não há razão para dividir o corpo da *polis* em seg-

<sup>8</sup> Duas obras são centrais para a compreensão do impacto da sofística na filosofia política grega: o clássico de Eugène Duprèel (Duprèel, 1948) e G. B. Kerferd (Kerferd, 1981).

<sup>9</sup> Uma sucinta e inspirada avaliação do experimento democrático grego pode ser encontrada em Jean-Pierre Vernant (Vernant, 1972).

<sup>10</sup> Uma excelente discussão a respeito do mecanismo do sorteio pode ser encontrada no iluminado livro de Bernard Manin (Manin, 1997).

mentos distintos, o dos que ocupam cargos públicos e o dos que permanecem como cidadãos comuns. Segundo as regras do sorteio grego, cada cidadão, ao longo da vida, pode ocupar postos públicos por duas vezes. O efeito agregado que disto resulta é o de um cenário de forte rotatividade na ocupação das funções públicas. Em seu trajeto biográfico, um ateniense ocupará alternadamente funções básicas da cidadania – participação nas assembleias – e cargos de natureza pública, tanto executivos como judiciários. Bernard Manin chamou atenção para esse fator central: não havendo a presença de uma distinção “estrutural” entre governantes e governados, ou entre representados e representantes, a distinção havida decorre tão somente do fluxo do tempo. Em princípio, todos em algum momento de suas vidas ocuparão funções de responsabilidade pública, findas as quais dá-se o retorno ao comum, ao chão das assembleias, à cidadania básica.

É possível sustentar que os elementos originários fortes da primeira democracia são: a *ficção da isonomia* e o *mecanismo da rotatividade* na ocupação das funções públicas. *Isonomia*, portanto, traz consigo a igualdade de expectativas plausíveis de ocupação de funções públicas.

O segundo paradigma presente na democracia, como configuração histórica do século XX, e sem o qual o arranjo não se sustenta, é representado pela tradição liberal. Não me refiro à dimensão estritamente econômica do liberalismo, que no léxico corrente recebe a designação de neoliberalismo e que foi tardia com relação à matriz original. Refiro-me à tradição de filosofia política e moral, inaugurada com a modernidade a partir do século XVI, e que encontrará nos séculos seguintes com os filósofos políticos John Locke (1632-1704) e Montesquieu (1689-1755) seus principais formuladores<sup>11</sup>.

O quadro de referência do qual resultou a tradição liberal foi propiciado pela emergência da modernidade, a partir dos séculos XV e XVI. Um de seus melhores intérpretes, o filósofo alemão Hans Blumenberg (1920-1996), indicou o quanto a Era Moderna foi marcada por mudanças substantivas com relação aos tempos medievais, não resultando de mera secularização de motivos religiosos (Blumenberg, 1985). Um dos aspectos centrais da modernidade teria sido, de acordo com Blumenberg, uma progressiva redefinição do que caracteriza a condição humana. Nos quadros medievais, tal condição se inscrevia em um mundo dotado de finalidades predefinidas, todas elas fixadas por instâncias sobrenaturais. Com algum risco de generalização, o sujeito humano medieval aspira à salvação; crê que o sentido da vida depende de um equilíbrio geral, cujo fundamento não está localizado neste mundo. Blumenberg indica o quanto, para o sujeito moderno, desenvolveu-se de modo progressivo a percepção de que o sentido das coisas depende da ação humana no curso do tempo. Se o “homem medieval” olha para os céus, o “homem moderno” tende a olhar para frente: o futuro passa a ser o que está à frente; seu sentido será dado pelo que a ação humana for capaz de inventar.

Ainda segundo Blumenberg, tal sentimento de autonomia e de autoafirmação acaba por incluir no âmbito humano a *perspectiva da transformação das coisas*, e não a mera *reiteração da tradição*. Fatores tais como a *curiosidade* e a *perspectiva do progresso* se associam, pois, à promoção do sujeito humano à categoria de autor de seus próprios enredos. Não se trata, contudo, de um sujeito humano genérico. A humanidade moderna toma progressivamente a forma e o conteúdo de um pluriverso composto por indivíduos, cuja principal propriedade – assinalada pelo pensador cético francês Michel de Montaigne (1533-1592) – é a da variedade.

<sup>11</sup> Para uma ótima e compreensiva avaliação do legado intelectual do liberalismo moderno, ver (Manent, 1972).

Alguns dos aspectos decisivos do liberalismo nascente no século XVII decorreram do que poderia ser designado como um *individualismo ontológico*: são os indivíduos em sua variedade, movidos por vontades autônomas temperadas por uma curiosidade irrestrita, que produzem as formas de vida. Com efeito, um dos desafios postos ao pensamento político do século XVI foi o de imaginar formas de ordenamento político e social capazes de lidar com a variedade potencial das vontades individuais, preocupação ausente na concepção de mundo desenvolvida no medievo. Os principais aspectos a destacar – e que viriam a impactar a configuração moderna tanto do liberalismo quanto da democracia – são os seguintes:

- i) Uma *distinção progressiva entre esfera laica e esfera religiosa*, fruto, na verdade, de uma tensão iniciada no século XIV, a partir da crítica feita por pensadores tais como Marsílio de Pádua (1275-1342) e Guilherme de Ockham (1285-1347) às pretensões papais de domínio político. O desenvolvimento de reflexões sobre a tolerância, com destaque para a obra do céptico francês Pierre Bayle (1637-1703), que lhe conferiu sua expressão mais radical, deslocou a dimensão religiosa para a esfera privada, a partir do diagnóstico de que um Estado fundado em uma religião particular – como sua *raison d'être* – será inapelavelmente intolerante e inimigo das liberdades individuais.
- ii) Distinção entre *esfera privada e esfera pública*, o tema já presente no século XVI, posto por autores tais como Michel de Montaigne (Montaigne, 2002) e seu amigo Étienne de la Boétie (1530-1563) (La Boétie, 1982), que indicam o caráter nefasto e potencialmente letal da vida pública e sugerem que a felicidade humana tem como endereço a vida privada e o âmbito das relações primárias; por extensão, a boa sociedade é aquela que garante uma esfera de proteção aos indivíduos. Tal sensibilidade foi propiciatória para o desenvolvimento de uma compreensão da liberdade como proteção contra a tirania, perspectiva designada por vários autores como “liberdade negativa”, distinta de uma “liberdade positiva”, voltada para a ação na vida pública, apanágio da democracia originária<sup>12</sup>. Se a questão básica da agenda democrática clássica dizia respeito à *produção do poder político*, a agenda liberal moderna estará mais concentrada no *estabelecimento de limites a esse mesmo poder*. Na linguagem proposta por Benjamin Constant (1767-1830), a *liberdade dos modernos* tem um conteúdo marcadamente negativo, pois se preocupa predominantemente com a proteção de direitos individuais diante a ameaça de exercício tirânico do poder político. Já a *liberdade dos antigos* enfatiza a vida pública, a ação política compartilhada e, portanto, uma concepção positiva a respeito de seus desdobramentos. Tal distinção está na base da concepção liberal originária a respeito da liberdade como direito natural e individual. O ponto será retomado adiante.
- iii) Ideia de *direitos naturais*: uma das inovações mais salientes da filosofia política do século XVII foi a proposição a respeito da existência de direitos naturais, inerentes aos humanos e a cada uma de suas variantes individuais. Tal inovação procurou estabelecer uma pauta de direitos individuais pré-societários, que devem ser considerados axiomáticamente como regras a ser seguidas por governos não tirânicos. Tais direitos não derivam da experiência, estando fixados como evidências na própria razão natural dos humanos. A definição mais clara a respeito pertencerá a John Locke (Locke, 1972), ao definir os direitos naturais como *direitos individuais à vida, aos bens e à liberdade*. É importante enfatizar a potência desta invenção, a da postulação

<sup>12</sup> O tema das duas liberdades foi posto originalmente por um ensaio do pensador político francês Benjamin Constant (1767-1830), escrito em 1819 (Constant, 2019). O tema viria a ter tratamento magistral pelo filósofo russo-britânico Isaiah Berlin (1909-1997), no ensaio “Two Concepts of Liberty” (Berlin, 1969: 118-172).

de direitos naturais inerentes à condição humana. Tais direitos possuem duas características estruturais que devem ser destacadas: (a) *precedem a própria sociedade*, sendo esta um universo a ser regulado pelas normas naturais que lhes são anteriores; (b) *são universais* e sua formulação é precedida de um quantificador preciso, o termo “todos”. Mesmo que a aplicação inicial de tais direitos aos humanos reais existentes fosse tudo menos generalizada, o uso do quantificador “todos” confere à linguagem dos direitos uma potência expansiva. Os tempos posteriores, com efeito, serão marcados por lutas e pressões para que o termo “todos”, em sentido abstrato, corresponda à dimensão existencial da totalidade dos humanos; em outros termos, para que “todos” sejam simplesmente todos. A nova linguagem possui inequívoca implicação política: os humanos, como proprietários naturais de direitos políticos, são dotados da capacidade de criar governos, como arranjos voltados para a proteção de seus direitos naturais. O elemento de abstração, presente nos primórdios da democracia original através da premissa ficcional da isonomia e propiciador da experiência de uma igualdade expressa na ação política, desloca-se para a interioridade dos sujeitos, nela fixando direitos naturais que lhes são inerentes, em função de sua condição humana básica. Nesse sentido, os direitos liberais, além de naturais, são tidos por *subjetivos*.

- iv) Se a liberdade enquanto princípio decorre do direito natural, sua efetividade dependerá do modo pelo qual as instituições e o direito público serão “desenhados”. Se a John Locke coube definir a linguagem dos direitos, a Montesquieu tocou definir a *liberdade como algo garantido por arranjos institucionais*. Tais arranjos, se adequadamente definidos, teriam o condão de afastar o pior dos males possíveis, em se tratando da existência de uma comunidade política: o despotismo. Decorre disto uma percepção do despotismo não apenas como exercício autoritário e violento do poder político, mas como potência de destruição e degradação do social. Vem daí a necessidade de fragmentação da soberania e de contrapor ao soberano, detentor de uma vontade que lhe foi delegada, uma ordem de restrições e obrigações que regulam sua liberdade de ação. A separação dos poderes, por exemplo, aparece como um mecanismo no qual cada poder controla os excessos cometidos pelos outros, garantindo, dessa forma, a liberdade dos súditos. A suposição básica de Montesquieu – e que se acabará incorporando à agenda liberal – é a de que o poder possui uma tendência natural à expansão e ao exercício despótico (Montesquieu, 1971). Sua fragmentação é, pois, necessária para mitigar essa verdadeira lei sociológica. Eco dessa preocupação institucional foi ainda acolhido pelo filósofo cético escocês David Hume (1711-1776), na reflexão que fez sobre o que seria uma “boa república”, segundo ele aquela na qual operam instituições adequadas, sem que seja necessária a dependência do engenho e da qualidade moral pessoal dos governantes, virtudes por definição incertas<sup>13</sup>.
- v) Partição do princípio da soberania: a agenda da democracia originária cuidou de modo exclusivo das condições para o exercício da soberania. Com a inflexão posta pelo liberalismo moderno, ao tema dos fundamentos da soberania acrescentou-se o tema do controle do poder político, em função da necessidade de proteção das liberdades postas como naturais. Trata-se de reorientação importante do pensamento político: a produção da soberania deixa de ser um tema exclusivo e passa a ser acompanhado da preocupação com seu controle e limitação. Os operadores de redução dos limites do soberano derivam, segundo a lógica posta pelo liberalismo, de três fontes básicas: (i) a presença de arranjos institucionais de fragmentação da soberania, (ii) a definição de um Direito Público que inclui o soberano como um de seus

<sup>13</sup> Ver, em particular, David Hume, “That Politics may be reduced to a Science” (Hume, 1985).

elementos subordinados, uma invenção que terá no constitucionalismo emergente no século XVIII – e desde então – uma sistematização que se impõe ao conjunto dos sujeitos políticos e (iii) a instauração de um *regime da opinião*, ou seja, a presença de uma comunidade política que não se confunde com o soberano e que se manifesta por meio de juízos e opiniões políticas independentes do controle governamental (tal característica faz com que as oposições ao governo façam parte do sistema político, e não sejam percebidas como formas de sedição, o que não parece ser pouco)<sup>14</sup>.

O processo de democratização política, iniciado no século XIX com a extensão progressiva do sufrágio, foi marcado por uma combinação clara entre as linguagens da democracia clássica e do liberalismo moderno. Tal extensão, como não poderia deixar de ser, acentuou o princípio da legitimação majoritária da soberania, diante do qual a cultura política do liberalismo afirmou o princípio da legitimidade segundo a lei e atuou no sentido de criar mecanismos contra majoritários, capazes de atenuar aproximações possíveis entre majoritarismo e despotismo. Para considerarmos exemplos distantes do cenário europeu, é notável a presença de motivos democráticos – em demandas por participação e incorporação – e liberais – inscrita em preocupações antidespóticas – nos movimentos independentistas na América do Sul. Com frequência, ao mesmo tempo em que neles aspirações por soberania popular eram exprimidas, falava-se a todo tempo a linguagem dos direitos individuais naturais, da constitucionalização e configuração de um Estado de Direito, ao qual a soberania política deveria estar submetida<sup>15</sup>.

Ainda que distante do pleno sufrágio universal, a ser generalizado no século seguinte, a extensão do direito de voto ocorrida em particular no contexto europeu, no século XIX, introduziu um vento democratizante em um arranjo institucional europeu dotado de características liberais. Tais aspectos estiveram presentes nas ideias de *governo representativo* e de predomínio do parlamento sobre o poder dos reis, além da definição de um âmbito – mais ou menos abrangente, a depender do país em questão – de liberdade civil e individual.

No plano da reflexão política, a obra do filósofo político inglês John Stuart Mill (1806-1873) pode ser tomada como paradigma no qual as vertentes da democracia se encontram com as implicações da tradição liberal. Em seu clássico livro *On Liberty* (1859), Mill sustenta a possibilidade de convivência e fertilização recíproca entre as tradições da liberdade positiva e da liberdade negativa (Stuart Mill, 1975). Retendo da vertente utilitarista a ideia de que a felicidade individual é uma espécie de *sumum bonum*, Mill a associa à possibilidade de exercício da liberdade política. Nesse sentido, opera uma correlação forte entre usufruto da liberdade pessoal e incorporação política, via extensão do sufrágio. Em outros termos, pode-se dizer que a democracia dos modernos – sob a qual ainda vivemos – foi um processo que ocupou espaços institucionais e normativos desenvolvidos pela tradição liberal. Uma evidência do que digo pode ser encontrada no fato de que enquanto a democracia dos antigos tinha por aríete a intervenção direta de todos os cidadãos na arena pública, o horizonte que viria a ser aberto com a fusão com a tradição liberal acabou por definir um quadro marcado pelo *acesso de todos os cidadãos à representação*. Hora, portanto, de considerarmos este ponto, antes de trazer à análise o terceiro elemento formador do animal artificial no qual (ainda) vivemos, representado pela tradição socialista.

<sup>14</sup> Há, ainda, um sexto elemento no quadro analítico das inovações trazidas pelo liberalismo e incorporadas na reconstrução moderna da democracia, a da invenção do princípio da representação e do governo representativo. Pela importância desse elemento, preferi considerá-lo em uma sessão específica deste ensaio.

<sup>15</sup> Para o caso brasileiro, ver Lopes (Lopes, 2000) e Kenneth Maxwell, (Maxwell, 1973).

#### 4. O GOVERNO REPRESENTATIVO COMO FORMA DA DEMOCRACIA DOS MODERNOS E DE SEUS PÓSTEROS

No léxico político contemporâneo, *democracia* e *representação* parecem pertencer a um mesmo campo semântico. Com efeito, sem qualquer dificuldade de ordem conceitual, cidadãos de repúblicas realmente existentes podem propugnar por mais *democracia* através da exigência de maior qualidade no exercício da *representação*. Não sendo, com certeza, a única modalidade de exigência ao alcance dos cidadãos, não se pode dizer que ela seja de todo infrequente. De qualquer modo, tem sido, ao menos, possível exprimir adesão à democracia através da linguagem da representação. Hanna Pitkin, em seu texto clássico *The Concept of Representation*, indicou a forte pregnância do tema para os tempos modernos: “In modern times almost everyone wants to be governed by representatives...every political group or cause wants representation... every government claims to represent” (Pitkin, 1972:2).

Mesmo observadores profissionais da política, por conforto nominalista ou por crença, utilizam de modo corrente a expressão *democracia representativa* para designar as formas políticas e institucionais que se generalizaram sobre mais da metade do globo, durante o século XX<sup>16</sup>. Nesse amálgama, *democracia* e *representação* aparecem como partes de umnexo necessário e de uma grande convergência. Efetivamente, a convergência entre ambos os princípios só foi possível em sociedades nas quais a pressão democrática foi canalizada na direção de instituições e práticas representativas. Se é verdade que a democracia não nasceu representativa, a representação, por sua vez, não veio ao mundo como expressão natural da democracia.

Em um de seus próprios nascedouros, a ideia de representação foi posta como alternativa à democracia, que para os pensadores do século XVIII era percebida em chave grega, movida pela ação direta das massas. Para James Madison (1751-1836), o mais brilhante dos *Founding Fathers* norte-americanos, havia uma clara distinção conceitual entre o que deveria ser uma *república moderna* e uma *república democrática* à antiga. Tal diferença dar-se-ia pela presença, no desenho moderno de república que ele propôs, do que designou como o *esquema da representação*<sup>17</sup>. A *democracia*, ao contrário, poderia ser definida como uma “sociedade formada por um pequeno número de cidadãos que se unem e administram pessoalmente o governo”. Algo distinto, pois, da *república*, caracterizada, segundo seu juízo, pela “delegação do governo a um pequeno número de cidadãos eleitos pelos demais”. A história dos significados possíveis da expressão *democracia representativa* diz, pois, do trajeto percorrido entre a primeira concepção – “cidadãos que administram pessoalmente o governo” – e a segunda – o governo de “um pequeno número de cidadãos eleitos”.

Através do artifício da representação, a operação daquilo que o próprio Madison definiu como um *filtro* institui uma não-transitividade entre o universo dos cidadãos em estado bruto e o domínio da decisão legislativa. Ao defender o mecanismo, James Madison, mais do que se distanciar teoricamente dos fundamentos da democracia clássica, preocupava-se com a dispersão de concepções alternativas no próprio contexto norte-americano de fins do século XVIII, marcadas por forte componente libertário e, por assim dizer, acrático. Nos tempos que antecede-

<sup>16</sup> Devemos a expressão a Thomas Paine, para quem a representação não se constitui como meio para barrar a ameaça democrática, e sim como possibilidade de alargamento da própria democracia. Em seu contexto imediato, e no do século XIX, Paine foi um perdedor. De qualquer forma, seus textos são úteis para quem pretende avaliar o estado da representação a partir das interpelações que a pressão democratizante acaba por se lhe impor. Ver, em especial, Paine (Paine, 1989).

<sup>17</sup> Para a apresentação original do argumento, ver o artigo 10, dos *Federalist Papers*, escrito por James Madison (Madison, 1993).

ram à Convenção da Filadélfia, predominara o que alguns analistas denominam como “política de liberdade”, marcada por resoluta desconfiança com relação a qualquer ideia de governo não submetido a controle popular direto<sup>18</sup>. O próprio Madison, no Federalista #63, reflete a respeito dos “abusos da liberdade”, a seu juízo tão nefastos quanto os “abusos do poder”<sup>19</sup>.

Na formulação madisoniana, a representação age como mecanismo alternativo a outras modalidades de organização institucional, tais como o acesso direto do público às decisões e à feitura de leis, a escolha por sorteio e, o que é evidente, a monarquia hereditária. A crença de Madison na virtude da representação e de seu filtro residia na expectativa de que instituições representativas, ao mesmo tempo em que fundam a autoridade necessária para que o governo governe, garantem que o exercício da representação se orienta para o bem público. Tratava-se de, a seu juízo, escolher homens cuja sabedoria permitir-lhes-ia discernir o interesse público, algo impossível em cenário no qual a potência da soberania se apresentaria dispersa e de modo isonômico entre todos os cidadãos, que a exerceriam de modo direto.

A concepção desenvolvida por Madison esteve longe de adquirir adesão consensual. Em meio ao debate entre Federalistas e Anti-Federalistas, que se seguiu à Independência norte-americana, vozes distintas também se fizeram ouvir. Foi o caso de Brutus, expoente pseudônimo do segundo daqueles grupos, fincado no campo da “política de liberdade”, que assim se referiu ao tema da representação: “...o próprio termo representação implica que a pessoa ou o corpo escolhido para esse fim deve se assemelhar àqueles que o escolhem – uma representação do povo da América, se ela é autêntica, deve ser como o povo”<sup>20</sup>.

Não se trata, no caso de Brutus, de propugnar pela necessidade de um filtro, que acabaria por atribuir a uma aristocracia – homens de virtude e discernimento – o exercício da representação. Ao contrário, o máximo de mimetismo aparece como principal virtude a ser buscada. O debate a respeito dos significados da representação, daí em diante, nunca mais poderia desconhecer a polarização entre as duas concepções aqui indicadas. Mas, na verdade, é possível retroceder no tempo e detectar o quanto a antinomia entre as imagens de *filtro* e de *mimesis* estiveram presentes no processo de invenção da representação política.

Tanto a concepção de James Madison como a de Brutus possuíam já, no século XVIII, uma história e, por assim ser, puderam encontrar na tradição precedente de elaboração dos princípios da representação, alguma inspiração. A defesa anti-federalista de uma representação mimeticamente correspondente à vontade dos representados pode ser encontrada, por exemplo, em gente como Richard Overton (1609-1678), um dos mais destacados líderes dos Niveladores, uma espécie de ala esquerda nos conturbados anos que antecederam a Revolução Gloriosa, no século XVII inglês<sup>21</sup>. Overton, diante da perspectiva de uso tirânico do poder por parte do Parlamento Longo (1640-1660), que, por sua vez, se opunha ao uso tirânico do poder por parte do rei, faz saber, em 1647, nos célebres *Putney Debates*, aos membros daquele corpo: “we are your principals, and you are our agents”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Para uma útil e vívida reconstituição do debate pré-constitucional norte-americano, ver o excelente ensaio de Isaac Kramnick, em Apresentação aos *Federalist Papers*, incluído na edição brasileira já referida. Ver, ainda, Wood (Wood, 1987).

<sup>19</sup> Cf. James Madison, Federalista #63, (Madison, 1993).

<sup>20</sup> Cf. H. J. Storing, *The Complete Anti-Federalist*, vol. II, *apud* Aurélio (Aurélio, 2009).

<sup>21</sup> Para uma útil introdução ao universo dos Niveladores, ver Aylmer (Aylmer, 1975).

<sup>22</sup> Cf. Richard Overton, *An Appeale From the degenerate Representative Body*, London, 1647, *apud* (Vieira & Runciman, 2008:22). É interessante, ainda, notar que o uso feito por adeptos da *rational choice* dos termos *agent* e *principal* nada tem a ver com os usos

O argumento nivelador, a par da defesa do sufrágio masculino generalizado, subordinava a ideia de representação a um movimento mais fundo de democratização geral da sociedade. Como bem indicou Christopher Hill (1912-2003), em livro clássico, os Niveladores – e outros movimentos radicais a eles contemporâneos – visavam virar o mundo de ponta cabeça<sup>23</sup>. Em outros termos, tratava-se de fazer da base da sociedade a sede da soberania e, a partir dessa radical inversão, reconfigurar o mapa político e institucional. O Parlamento, em luta aberta contra o poder real, e na chave introduzida pelos Niveladores, só poderia ser pensado como expressão direta e mimética de algo que lhe é exterior e, sobretudo, anterior. Qualquer descontinuidade entre a vontade do *autor* e o comportamento do *ator* aparece, em tal perspectiva, como usurpação tirânica. Ainda que derrotados, há um mérito inequívoco na intervenção dos Niveladores: o da defesa de uma associação necessária entre pressão democratizante e exercício da representação<sup>24</sup>.

Madison, quando imaginou o “esquema da representação”, tinha, como já foi indicado, bem outra coisa em mente. Se a imagem mimética do *espelho* pode ser aplicada aos argumentos de Overton e Brutus, a de *filtro* se adequa à perfeição ao esquema do pensador norte-americano. Da mesma forma que seus oponentes, sua inovação possui uma história e pode recolher em certa tradição sinais de confirmação. Ao associar a imagem do filtro à ideia de representação, Madison assume de modo claro algo aparentemente contra intuitivo: a boa representação é aquela na qual os representantes são *distintos dos representados*, o que indica uma possibilidade curiosa: a da *representação fundada na dissemelhança*.

Tal possibilidade remonta a um tempo antigo e abertamente não político no qual o teólogo romano Tertuliano (155-230 EC), um dos primeiros apologistas cristãos, sugeriu que o termo *repraesentare* pudesse denotar um nexo, não entre semelhantes, mas entre coisas distintas<sup>25</sup>. Em pleno debate teológico, apresentou-se a ideia de *uma relação entre entidades que não se assemelham*, tal como aparece na discussão a respeito da Trindade, na qual o Filho é definido como *persona* representativa (*representat*) do Pai. O mesmo nexo misterioso, não redutível aos mecanismos da semelhança e da contiguidade, é estabelecido entre o corpo de Cristo e o pão, na última ceia. O que há de interessante nessa ideia de representação é a presença de um *nexo especial*, não observável a olho nu, ao contrário de outras modalidades, tais como a procuração jurídica pela qual alguém age em meu nome, segundo algo previamente prescrito. Ou mesmo como representação pictórica, na qual a visão direta da coisa representada é a própria condição de inteligibilidade de sua cópia.

Na representação por diferença, algo de estranho e contra intuitivo se passa, já que *aquilo que se representa* aparece de forma a um só tempo distinta e doadora de significados retrospectivos, *naquilo que o representa*. Há mesmo aqui a suposição implícita de um abismo, no qual o que se

---

originários praticados pelos revolucionários igualitaristas da Revolução Inglesa. O uso contemporâneo asséptico de ambos os termos não faz justiça à atmosfera de politização e conflito social, presente na linguagem dos Niveladores.

<sup>23</sup> Ver o excelente e incontornável livro de Christopher Hill, de 1971 (Hill, 1971). Igualmente obrigatório, para uma visão geral do debate político durante a Revolução Inglesa, é o livro de Perez Zagorin (Zagorin, 1954).

<sup>24</sup> A solução inglesa, encaminhada a partir da Revolução Gloriosa (1688), implicou a associação entre *representação política e oligarquização*. Durante cerca de dois séculos, tal associação apareceu como natural para os defensores do que viria a ser designado como *governo representativo*.

<sup>25</sup> Não é mesmo o caso aqui de proceder a uma história da ideia e dos princípios práticos da representação, mas tão somente de indicar algumas marcas que estarão sempre presentes no debate a respeito. Para um tratamento histórico e analítico do tema da representação, remeto o leitor ao ótimo livro de Mónica Brito Vieira e David Runciman (Vieira e Runciman, 2008).

faz representar se dissolve em algo misterioso, para aparecer, ao fim do processo, constituído por sua representação. Nesse sentido, a representação – como *transfiguração e reapresentação* – aparece como condição de presença. É o que transparece em belo exemplo retirado de um discurso de um membro do parlamento inglês – William Hakewell (1574-1655) -, nos tempos de Elizabeth I:

“We must lay down the respect for our persons, and put on others, and their affections for whom we speak: for they speak by us. If the matter which is spoken touched the poor, then think me a poor man. He that speaks sometimes must be a Lawyer, sometimes a Painter, sometimes a Merchant, sometimes a mean Artificer”<sup>26</sup>.

Mesmo se levarmos em conta o fato de que, em tempos elizabetanos, o que se designava por parlamento pouco tem a ver com os significados contemporâneos do termo, há no exemplo de Hakewell dois aspectos que se apresentarão de modo forte no processo futuro de definição e consolidação da representação política.

O primeiro deles refere-se à já mencionada presença de uma ideia de representação por diferença, a ela acrescentando, contudo, uma clara *dimensão ficcional*. O exercício da representação é de natureza hipotética. É o que transparece na belíssima sentença, antes mencionada: “If the matter which is spoken touched the poor, then think me a poor man.” É esta exigência de que o autor do discurso seja tomado como um *poor man*, não sendo ele de modo algum um *poor man*, que introduz o aspecto ficcional mencionado. Por tal exigência manifestam-se, ainda, de modo claro, os já mencionados mecanismos da transfiguração e da reapresentação.

Há, contudo, outro aspecto crucial presente no fragmento do discurso de Hakewell, que estará inscrito nos debates posteriores a respeito do tema da representação. Trata-se da pretensão de *universalidade* do exercício da representação. Pobres, pintores, comerciantes, artífices e, mesmo, advogados não estavam incluídos nas franquias eleitorais à época elizabetana. Não obstante, o exercício da representação os inclui como sujeitos passíveis de ser representados, mesmo que não tenham a prerrogativa de indicar os agentes dotados de funções representativas. Apesar de oligárquica, a representação é ali pensada como forma de repor no parlamento a nação inteira. Menos de um século mais tarde, os Niveladores procurarão extrair consequências democratizantes dessa pretensão à universalidade: se o parlamento é a transfiguração da nação, o sufrágio não pode ser menos do que generalizado.

Eis, portanto, um componente alucinatório, que nunca mais irá se desgarrar da ideia de representação: crer que algo que, por meio de um nexos especial, se apresenta como efeito que a um só tempo resulta e se distingue daquilo que lhe dá origem. Em grande medida, e em claro contraponto, a defesa de um padrão representativo fundado no *modo da presença* –por exemplo, Overton e Brutus – indica uma vontade de suprimir tal componente alucinatório.

Caberá a Thomas Hobbes, ainda no confuso século XVII, fixar a questão da representação em bases distintas das sustentadas pela tradição mimética. Um de seus problemas é a suposição da existência indisputada de um ator, cuja constituição independe e antecede aquilo que podemos designar como *o fato da representação*. Em certa medida, Hobbes acrescenta um componente acessório de mistério na história: é justamente o nexos misterioso que faz derivar do autor um

<sup>26</sup> Cf. Sir Edmond D'Ewes, *The Journals of All Parliaments during the Reign of Queen Elizabeth*, London: 1682, p. 667, *apud* (Vieira e Runciman, 2008,:19)

ator distinto que constitui o mistério originário de toda comunidade política. É o representante que constitui o representado como pessoa coletiva, como um agregado que “produz” representação. Algo totalmente contra intuitivo, mas assim mesmo pleno de sentido<sup>27</sup>.

Em outros termos, o *povo político* – distinto de uma multidão dispersa - é algo que se forma no ato ficcional originário que constitui a própria soberania. Não se trata ali de constituir apenas o soberano, mas pela via da criação deste último o que se institui é uma unidade política real. A passagem de um agregado demográfico bruto para um conjunto de autores que se fazem representar pressupõe a presença de mecanismos que instituem esta última pessoa artificial. Neste sentido, o soberano que resulta do artifício do contrato é tão artificial quanto as pessoas que o instituem. Não são mais partes naturais, mas sujeitos constituídos por um grande artifício. A clareza dos termos de Hobbes merece transcrição original: “A Multitude of men are made *One Person*, when they are by one man, or one Person, Represented ... For it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One” (Hobbes, 1996: 114).

Os termos da reflexão de Hobbes nos obrigam a levar a sério a ideia de que a instituição do próprio corpo político se trata de um artifício. É um *animal artificial* que está a ser criado, e este ato é condição necessária para a instituição do experimento social e político. Por artificial, tal animal só poderá ter a sua gênese configurada a partir da operação de atos ficcionais básicos e originários. Tais atos, do ponto de vista de Hobbes, estão contidos nas ficções que instituem a Pessoa Única – *One Person* –, como sucedâneo artificial da multidão, assim como as *personas* dos representantes e dos representados. No que diz respeito ao corpo político, ele é instituído pelo próprio arranjo do qual ele é o ponto de partida – como sua causa eficiente<sup>28</sup>.

A representação política, portanto, não depende da extensão do número de representados, mas da presença de um *nexo especial* entre estes e seus representantes. É esta a razão pela qual, a despeito da extensão dos direitos de sufrágio, o núcleo duro da ideia de representação permanece posto. A natureza do nexo permanece, independentemente dos termos da franquia eleitoral. Argumentos pela extensão ou redução da franquia são, portanto, de natureza política e contingente, não incidindo sobre a natureza mesma do artifício da representação.

Concluo esta seção, com uma série numerada de comentários:

1. O tema da representação está presente, de modo compulsório, no próprio ato ficcional de instituição de um domínio público. Não obstante a forma adotada, sociedades se representam como um corpo não-natural e dotado de identidade. O ato ficcional inicial, mais do que fundamental, é necessário, e Hobbes foi o primeiro a apresentá-lo como tal. Sem tal ato, as coletividades humanas não ultrapassariam uma dimensão puramente natural e demográfica. O próprio *demos* ateniense, por exemplo, embora não estruturado segundo princípios representativos modernos, configura o modo pelo qual a sociedade ateniense se representa a si mesma como corpo político. Em tal representação, os cidadãos, pelo princípio da *isonomia*, constituem-se como *demos* dotado da prerrogativa do exercício direto da potência política coletiva. Há, portanto, que distinguir a ideia de *representação*, como condição originária de

<sup>27</sup> Mistério também em Burke: o ato individual e empírico da escolha eleitoral se dissolve na totalização de um eleitorado abstrato e numérico que jamais poderá se constituir como contraponto real para o exercício do representante. Há mesmo aqui uma impossibilidade lógica, que anda ao par com outra de natureza ontológica.

<sup>28</sup> Para um ótimo tratamento do tema da representação em Hobbes, ver Jaume (Jaume, 1986).

- instituição da sociedade política, da de *representação política* – ou de *governo representativo* –, uma de suas modalidades possíveis e contingentes.
2. Chamemos de *forma representação* um modo particular de constituição de uma experiência compartilhada do social, fundada nos mecanismos do governo representativo. Tais mecanismos podem ser descritos com ênfase em seus aspectos oligárquicos, derivados tanto de razões sociológicas como também de fatores macropolíticos (por exemplo, extensão do direito de voto). Em sociedades marcadas por forte pressão democratizante, os aspectos inerentemente oligárquicos do modelo convivem com a necessária extensão do acesso à representação. Tais experimentos dão azo à expressão *democracia representativa*.
  3. Mas, há algo de inerente à *forma representação* que a qualifica para a tarefa de abrigar institucionalmente a crescente pressão democratizante. Trata-se de uma inerência que lhe permite configurar um *demos* composto por eleitores, com a consequente naturalização do voto e das rotinas eleitorais como forma e espaço, igualmente naturalizadas, de participação pública. Em outros termos, o que pretendo sugerir é que a vitória da *forma representação* sobre modalidades presenciais – diretas ou participativas – de configuração do *demos* não pode ser debitada apenas a inclinações oligárquicas ou demofóbicas. Tais orientações, por certo, sempre estiveram presentes e operativas no longo (des)encontro entre democracia e representação. Um mínimo de realismo exige o reconhecimento de sua presença na configuração das assim designadas sociedades democráticas. Mas, há que considerar uma característica própria e inerente do arдил – se assim pudermos denominá-lo: a da *pretensão à universalidade*.
  4. Tal pretensão, tal como antes indicado, resulta de uma ficção, e não poderia deixar de ser assim. Mesmo que o corpo do povo não se faça presente por meio da generalização empírica do direito à representação, os representantes falam por todos e legislam para todos. Há um “como se” na base do arranjo, condição para que o mesmo possa ser apresentado como um artifício. É esta ficção que opera como fundamento, tanto da teoria da representação, esposada por Hakewell, no século XVI, como na clássica defesa, feita por Edmund Burke, da independência do detentor do mandato, com relação a pressões particularistas. No primeiro caso, aristocratas falam por todos, no segundo a consciência do representante configura o interesse público.
  5. A pretensão à universalidade, por ardilosa e inautêntica que seja, faz da representação uma ficção cujas consequências podem ser universalizáveis. Com efeito, à universalização hipotética, praticada por aristocratas altruístas, a tradição democrática – via Niveladores, Antifederalistas e seus sucessores – pode apresentar como alternativa uma universalização histórica e imperativa. A presença de uma forma universalizável, à partida, foi fundamental para a sua generalização prática. Esta é a vantagem funcional da *forma representação*, diante de modalidades de constituição de espaços políticos, fundados no modo da presença. Tal modo tem como aspecto inerente o fato de, por recusar a universalização hipotética, fixar-se na imediatividade dos seus efeitos. Quer isto dizer que tal modo de representação do espaço público, não fundado nos termos da *forma representação*, possui caráter local, restrito aos envolvidos na ocasião participativa. É o preço a pagar pela recusa em aceitar o ato ficcional inscrito na pretensão à universalidade, em troca da busca de imediatividade.
  6. O caráter universalizável da *forma representação* fez com que toda extensão do direito de eleger representantes, no sentido da inclusão de todos os adultos, exercesse sobre a sociedade um efeito de vinculação a um espaço comum. Para o estabelecimento desse tipo de vínculo o filtro

de Madison, que pode ser descrito como um deflator de uma energia participativa originária, cumpriu papel decisivo. Ao mesmo tempo em que instituiu uma distinção entre representados e representantes, reconhece uma jurisdição ampliada e supralocal, ainda que suas bases sejam de natureza paroquial. O voto, nesse enquadramento, pode ser percebido como um *mínimo de energia cívica comum*, necessária para pôr o mecanismo em operação. É essa ideia de um *mínimo comum*, por oposição a máximos particularistas e locais, que faz do modelo algo de generalizável, ao mesmo tempo em que dá conteúdo real a sua pretensão de universalização.

7. A pretensão à universalização traz consigo a sensibilidade para o tema da variabilidade da opinião. Este é o tema de John Stuart Mill, por excelência: como garantir a universalidade da representação e, ao fazê-lo, garantir a expressão de múltiplas vozes, com especial atenção às condições de expressão de minorias (Stuart Mill, 1975 e 1980). O tema, como se depreende com facilidade, é crucial e esteve na raiz das primeiras defesas de sistemas eleitorais proporcionais. Todavia, mesmo em países que acabaram por adotar modelos majoritários houve a preocupação em criar mecanismos para garantir alguma dissonância, por meio de garantias mínimas a oposições. Contudo, não se trata de considerar distinções entre majoritaristas e proporcionalistas, e sim de sustentar que a *forma representação*, ao contrário de formas mantidas no modo da presença, não produz resultados necessariamente majoritaristas. Em outros termos, o modo da presença – evocado em experimentos deliberativos e de participação direta – possui, além de características locais, um componente majoritário forte. É certo que tal componente pode ser encontrado em corpos políticos que resultam da forma representação, sobretudo se organizados segundo procedimentos majoritários e não proporcionais. No entanto, parece ser inerente ao modo da presença a associação entre participação genuína e não mediada e decisão majoritária.
8. A ficção da universalidade e da distinção não abole o *fato da demanda por presença*. Não se trata, pois, de um debate doutrinário, entre adeptos da “democracia direta” e da “democracia representativa”. A democratização está associada a processos fundamentais de expressão do *demos*, e não a formas institucionais específicas. O encontro da pressão democratizante com a preexistência de instituições representativas constituiu um animal artificial com duas faces, a democratização da representação e a da captura institucional da democracia por parte da representação. Como resultado, temos um experimento específico, o da assim chamada “democracia representativa”, ou do *governo representativo com base eleitoral alargada*.
9. O experimento é afetado por uma tensão, que lhe é constitutiva, entre um *exterior* – que aparece sob a forma de exigência de presença – e um *interior* – sustentado nas ficções da universalização e da distinção. Se o interior é a causa formal do experimento, sua substância reside em seu exterior. Por mais bem-sucedida que seja, a ficção da universalização e da distinção é incapaz de eliminar tal tensão. A forma representação é, portanto, coextensiva às razões que fazem com que a consideremos em crise. Em outros termos, tal forma, por resultar da tensão mencionada, não pode ser reduzida a termos doutrinários que a suponham dotada de fatores de estabilidade ontológica. Não há como confundir regularidade institucional com estabilidade ontológica. O risco, ao fazê-lo, é ter da “democracia representativa” uma concepção, a um só tempo, institucionalista e doutrinária.

A qualidade do experimento não depende de suas características intrínsecas, mas do modo pelo qual – e da intensidade pela qual – é ele afetado pelo seu exterior. São as exigências de presença – por mais localistas e majoritaristas que sejam – que podem qualificar as pretensões de

universalidade e distinção. Há, por certo, dialética na coisa. Porém, nada de surpreendente para uma história que tem em seu ponto de partida um mistério.

## 5. DEMOCRACIA E IGUALITARISMO SOCIAL

Pelo já exposto, a “democracia realmente existente”, desenhada como possibilidade em meados do século XIX com a progressiva extensão do direito de voto e do acesso à representação política, resultou de um processo não planejado de fusão, pelo qual a potência da expressão democrática se materializou nos quadros postos pela tradição do liberalismo político. A crescente demanda pelo direito de representação não significou outra coisa senão pressão continuada pelo alargamento de espaços institucionais inventados anteriormente pela tradição liberal. Em sua origem, tais espaços e as prerrogativas a eles inerentes, assim como a definição de sua agenda, foram monopólio de grupos restritos. Para ficarmos em um exemplo, até 1832, o direito de voto entre os ingleses era monopólio da aristocracia proprietária de vastos domínios territoriais. Naquele ano, uma importante reforma eleitoral – o Grande Ato da Reforma – alterou os critérios de inclusão, tornando-os de caráter monetário: não mais a propriedade, mas a renda, passa a ser o marco definidor<sup>29</sup>. Ainda que, em termos práticos, o eleitorado seguisse como expressão ínfima da população, o critério da renda, por potencialmente variável, se comparado ao marcador absoluto da propriedade – ou não- propriedade – de terras, abriu a possibilidade de redefinições e ampliações sucessivas. Foi o que ocorreu, por meio de atos de reforma posteriores (1867 e 1881) que, na medida em que reduziam os requisitos de renda, acabaram por incluir parcelas crescentes da população ao corpo do eleitorado. O último desses atos, no século XIX, admite ao corpo do *demos* praticamente toda a população adulta masculina, sob o estranho rótulo de “sufrágio universal masculino”.

Toda essa história é bem conhecida. Ela foi pavimentada pela tensão entre a crescente pressão por inclusão no âmbito da cidadania por parte de setores sociais excluídos e pela resistência que a isso opuseram forças políticas e sociais de extração plutocrática, oligárquica e aristocrática<sup>30</sup>. Cada nova onda de inclusão indicava a *ocupação* de um ambiente institucional e de uma cultura política e jurídica liberais por parte da expansão das pressões democráticas, em grande medida exteriores ao sistema.

Hans Blumenberg, ao refletir sobre a relação entre a modernidade e os tempos que a precederam, chamou atenção para o quanto conteúdos modernos ocuparam o espaço de perguntas antigas, cujas respostas já não mais contavam. Para ele, a obsolescência das respostas não trazia consigo a supressão das perguntas. Em grande medida, a inovação procede por meio da ocupação do espaço vazio deixado por respostas tornadas obsoletas (Blumenberg, 1985). É no sentido posto por Blumenberg que pode ser sugerido que na configuração da democracia dos modernos ocorreu uma *ocupação do liberalismo pela democracia*. O que daí resulta é que, embora não vivamos a experiência da democracia originária, com suas assembleias e sorteios, e tão pouco a de um liberalismo cujos direitos mais do que incipientes não são generalizados

<sup>29</sup> Sobre o Reform Act de 1832, ver o excelente estudo de Bingham Powell, Jr. (Powell Jr., 1973). Sobre o Reform Act de 1867, ver Walton (Walton, 1987). Para uma visão de conjunto a respeito do tema da reforma, na Grã-Bretanha do século XIX e início do século XX, ver Pearce e Stearn (Pearce & Stearn, 1994).

<sup>30</sup> Sobre a tradição radical e a formação de coalizões visando a reforma eleitoral, o trabalho clássico é o de E.P. Thompson (Thompson, 1968).

em seu usufruto, as linguagens básicas de ambas as tradições estão presentes nos nossos modos de descrição da forma de vida sob a qual vivemos. De um modo tal que, julgo, já não há como separar existencialmente tais aspectos – democracia e liberalismo político – sem que ambos se desfaçam. A mesma lógica de associação pode ser aplicada à relação entre democracia e demandas crescentes por igualdade substantiva, algo associado no século XX à presença do socialismo em nossa forma de vida. Vale dizer, à associação entre democracia e socialismo – tal como posta na variante social-democrática ocidental.

A democracia, como a conhecemos, é uma forma de vida que caso fosse antecedida de um projeto que descrevesse seus desdobramentos, submetido à avaliação de metodólogos fundamentalistas, seus autores seriam desqualificados em quesitos lógicos básicos, senão em outros de mais grave extração. Como, afinal, imaginar alguma estabilidade possível em uma forma de vida que faz da competição por sua direção política uma de suas características cruciais? Como imaginar alguma forma de solidariedade social, partindo de premissas fundadas em um individualismo ontológico, potencializada pela presença de um quadro de direitos naturais e individuais subjetivos, ética e moralmente intocáveis? E, talvez, a mais grave de todas as perplexidades: como ajustar expectativas de igualdade básica entre os sujeitos humanos com o fato irrecorrível de que todos os experimentos democráticos, não digo “consolidados”, mas duradouros, deram-se em sociedades capitalistas, cuja lógica estrutural se assenta no *fato da desigualdade*?

A experiência de sujeitos substantivamente desiguais, a usufruir de direitos civis e políticos equivalentes, trouxe para o debate e a disputa públicos o tema da desigualdade. A aparente incompatibilidade, posta pela tensão entre igualdade “formal” e desigualdade “substantiva”, acabou por definir um dos eixos existenciais das assim chamadas sociedades democráticas. Do ponto de vista das classes e setores subalternos, o acesso à representação significou a possibilidade de introduzir na agenda pública temas tais como a pobreza e as condições de trabalho, e a consequente perspectiva de obter legislação minimamente protetora. É o que tinham em mente, por exemplo e no século XIX inglês, movimentos tais como o “cartismo”, bem expresso na Carta do Povo (People’s Chart), de 1838, que exigia o direito de sufrágio para todos os adultos, o voto secreto e o fim da exigência de propriedade pessoal para acesso ao Parlamento, entre outras demandas democratizantes<sup>31</sup>.

A imaginação igualitária – no sentido preciso de *repulsa à desigualdade social* – acabou por se inscrever no processo de configuração da democracia. O filósofo social, historiador e economista austríaco Karl Polanyi (1886-1964) – um dos melhores intérpretes da emergência do capitalismo industrial e de seus efeitos sobre o tecido social, atribuiu, em sua obra máxima – *A Grande Transformação*, de 1944 -, ao movimento operário, nascente no século XIX, um papel crucial de defesa da sociedade (Polanyi, 1980). Mais do que pugnar por interesses específicos de classe, a resistência do movimento operário europeu à perspectiva de um capitalismo *à outrance* foi capaz de erguer barreiras à mercantilização completa da vida social. A politização do tema do trabalho e das condições de vida da classe operária interpôs limites – maiores ou menores, conforme as circunstâncias particulares – à mercantilização absoluta de temas tais como salário e jornadas de trabalho. Tal politização, além de decorrente da auto-organização dos trabalhadores, da presença de um ideário igualitário consistente e de episódios de “ação direta”, materializou-se na entrada dos setores subalternos no corpo do *demos* e, por meio disso, no acesso à representação.

<sup>31</sup> Alguns dos trabalhos essenciais para a compreensão do “cartismo” são os seguintes: (Epstein & Thompson, 1982); Thompson, 2015).

O terceiro paradigma, coadjuvante do experimento democrático do século XX, é representado pelo socialismo. Por muito tempo nos acostumamos a pensar o socialismo como um *outro* sistema social. Ao fazê-lo, perdemos de vista a dimensão que o socialismo encerra, como *coautor do mundo do lado de cá*; do mundo aquém muro, para usar a metáfora vigente até os anos oitenta. Penso, nesse particular, nos inúmeros movimentos sociais, na ação sindical, na presença eleitoral, legislativa e governativa dos partidos de esquerda, com papel relevante e fundamental na maioria das democracias. Ainda que esse conjunto não tenha transformado a natureza das sociedades que o abrigam, ele foi decisivo para a imposição de restrições ao mercado e na definição de critérios de justiça e de sociabilidade não regulados por suas supostas leis naturais.

Mesmo que, em alguns contextos seja possível imaginar que a antecipação dos direitos sociais tenha buscado um efeito de aquiescência por parte dos supostos beneficiados, é fundamental levar em conta que o *socialismo ocidental* é coautor do mundo ocidental. Ele o é na medida em que inscreveu na experiência democrática uma pauta de direitos sociais consistente e expansível e que excede e complementa a agenda de liberdades individuais estabelecida pela boa tradição liberal. De qualquer maneira, no campo ocidental, um conjunto de ações coletivas orientadas normativamente por valores igualitários acabou por exercer um efeito polanyiano sobre as instituições do mercado. Refiro-me aqui à análise genial, já mencionada, de Karl Polanyi, a respeito da novidade institucional e social representada pela ideia e pelo experimento da “economia (e sociedade) de mercado”. Para esse autor, a sociedade do século XIX não teria sobrevivido se não tivessem sido impostos alguns fatores de contenção à dinâmica do mercado autorregulado. Um deles teria sido, já naquele século, a ação coletiva no campo dos trabalhadores industriais<sup>32</sup>.

No contexto do pós-II Guerra Mundial, os partidos de esquerda – social-democratas, socialistas ou comunistas –, cumpriram importante papel nos países da Europa Ocidental no sentido da “descomodificação” da vida e das relações econômicas e sociais. O termo é da lavra do sociólogo político dinamarquês Gosta Esping-Andersen, e designa os esforços políticos e institucionais desenvolvidos por governos social-democratas e socialistas no sentido de garantir e expandir a gestão pública sobre bens e atividade de interesse comum (Esping-Anderson, 1985) e (Esping-Anderson, 1990)<sup>33</sup>. A despeito da diferença de objetivos estratégicos e de linguagem entre os partidos europeus – da social-democracia ao comunismo –, foram eles capazes de inscrever na dinâmica daquelas sociedades um “efeito esquerda”, quer pela iniciativa legislativa, quer pelo exercício do governo. A esquerda europeia, em geral, realizou durante o século XX o trânsito de uma posição original antissistema para a adoção de uma dupla estratégia, no âmbito dos sistemas legais das sociedades nas quais estavam inscritos: pela ênfase na política eleitoral e pela presença no mundo sindical. O cientista político Adam Przeworski, em artigo recente, publicado na *Boston Review* atribuiu o “arrefecimento das energias utópicas” à virada eleitoral, para empregar uma antiga expressão da lavra de Jürgen Habermas (Habermas, 1987)<sup>34</sup>. De todo modo, se não impôs o seu “programa máximo”, a política eleitoral dos partidos de esquerda europeus inscreveu no contrato social daquelas sociedades cláusulas de proteção, que viriam a

<sup>32</sup> Cf. Karl Polanyi, *A Grande Transformação*, Rio de Janeiro: Campus, 1980.

<sup>33</sup> Uma excelente e recente análise da experiência do Estado de Bem Estar, na qual se pode encontrar uma eloquente e persuasiva defesa, foi elaborada por Celia Lessa Kerstenetzky (Kerstenetzky, 2012).

<sup>34</sup> O argumento de Adam Przeworski segue linha estabelecida em seu estudo clássico sobre o socialismo dito “reformista”, publicado originalmente em 1985 (Przeworski, 1985). Para o artigo na *Boston Review*, ver (Przeworski, 2021). Excelentes análises do caso alemão, com foco na história do Partido Social Democrata, podem ser encontradas em Gay (Gay, 1970) e Schorske (Schorske, 1983).

sofrer ataques duríssimos a partir da década de 1980. Não seria a força desses ataques – provenientes de uma forte virada neoliberal – sinal da consistência da ação dos “partidos reformistas”?

Penso que a ideia de descrever a democracia como uma espécie de decantação dessas três vertentes tem algumas utilidades. A principal delas, segundo meu juízo, reside no reconhecimento do suporte normativo intrínseco que a democracia possui. Como corolário, esse suporte permite – e exige – que a democracia seja interpelada a partir dos valores nele inscritos. Em outros termos, ela pode ser contestada “por dentro”: mais democracia (extensão das formas de participação e de soberania populares), mais liberalismo (extensão dos direitos civis) e mais socialismo (presença robusta de mecanismos redistributivos e de proteção e inclusão sociais). O conjunto de direitos que a constitui, na experiência da segunda década do século XX, possui uma propriedade não trivial: seu caráter potencialmente expansivo. Quaisquer que sejam as perspectivas da democracia nos futuros próximo e distante, isto dependerá do que ocorrer aos elementos que a constituem. A projeção do experimento no tempo exige que o consideremos como um animal artificial compósito e de grande complexidade. É mesmo o caso de acrescentar: um animal que, por vezes, se alimenta de aporias. A maior de todas talvez seja a de que, por sua própria constituição interna, a democracia abriga e nutre seus piores inimigos. Concluo este ensaio, que já vai excessivamente longo, com uma referência à grave ameaça sofrida pelo experimento democrático contemporâneo, configurada pelo que se tem convencionado designar com o termo “populismo”.

## 6. DA “DEMOCRACIA DESFIGURADA”, OU DO POPULISMO<sup>35</sup>

Como abertura de uma das mais interessantes reflexões atuais a respeito da emergência do fenômeno populista, a filósofa política Nadia Urbinati sustenta o seguinte juízo: “Qualquer entendimento a respeito da política contemporânea, que pretenda ser tomado a sério, deve definir um modo de lidar com o populismo” (Urbinati, 2019:1). Até algumas décadas atrás, o termo “populismo” – e o que se refere a seu agente ou defensor, o “populista” – designava alguns conjuntos específicos e localizados. O historiador italiano Franco Venturi, por exemplo, escreveu obra incontornável de história política e intelectual ao tratar do populismo russo, da segunda metade do século XIX (Venturi, 1952). Esses primeiros populistas – *narodniks* – foram, na verdade, um conjunto de intelectuais urbanos e de extração aristocrática, convencidos da necessidade de “ir ao povo”, em busca de uma cultura solidária e comunitária entre as comunidades camponesas, como contraponto à autocracia czarista. Uma segunda aparição do termo ocorre, no âmbito da história política norte-americana, durante o governo do presidente Andrew Jackson (1767-1845), o primeiro candidato “antissistema” ao posto. Suas duas vitórias eleitorais, em 1824 e 1828, tiveram como lastro uma forte expansão do eleitorado no que teriam sido as primeiras eleições “de massa” da história norte-americana. “Populismo”, nesse caso preciso, significou o deslocamento do núcleo do eleitorado, até então diminuto, para as novas áreas de expansão territorial daquele país. A “democracia jacksoniana” significou, antes de tudo, maior influxo popular no sistema político existente, e não a descaracterização de seus traços originários principais<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> A expressão “democracia desfigurada” é da lavra da filósofa política Nadia Urbinati, em livro com o mesmo título, publicado em 2014 (Urbinati, 2014).

<sup>36</sup> Uma análise incontornável da variante jacksoniana da “tradição política americana” pode ser encontrada em clássico livro escrito pelo grande historiador norte-americano, Richard Hofstadter (Hofstadter, 1948).

Tal como com o termo “democracia”, “populismo” foi objeto tanto de migrações como de ressignificações. Em meados do século passado, reencontramo-lo em cenário sul-americano, como nome atribuído a regimes caracterizados por forte apelo popular, em contraste com formas políticas oligárquicas que os precederam. Com efeito, na América Latina, o que se convencionou designar como “populistas” foram experimentos de extensão da democracia política a segmentos politicamente excluídos e não dotados de socialização política prévia, associada ao emprego de políticas redistributivas e de proteção social. O colapso desses regimes não implicou o desaparecimento do termo. Com a virada neoliberal dos anos 1980, “populistas” passaram a ser consideradas quaisquer políticas distributivas sem lastro fiscal. O virtual encolhimento da política diante do predomínio dos mercados, fez com que o fenômeno fosse tomado como índice de irracionalidade econômica, e não como forma política particular.

Ao contrário, o que se trata hoje é compreender a *natureza de uma forma política particular*. A novidade indicada na abertura da análise de Nadia Urbinati não decorre da reemergência de nenhuma das experiências progressas, aqui sumariamente mencionadas. Na verdade, diz respeito a um experimento tão intenso quanto disperso, não sendo, portanto, traço particular a alguma história ou circunstância específicas. Por certo, contextos particulares, em países distintos, produziram trajeto e modalidades próprias, mas a natureza do fenômeno parece ter um traço que bem pode ser expresso por um termo abjurado pelos populistas atuais: o da globalidade. Mas, afinal, do que se trata?

O filósofo político francês Pierre Rosanvallon, em livro recente, destacou cinco elementos na composição do populismo (Rosanvallon, 2020):

- i) Um modo próprio de compreender a ideia de povo, fundado em uma distinção entre *povo como corpo cívico* – como figura da “*généralité politique*” e, acrescento eu, expressão de uma unidade abstrata - e *povo social*, um conjunto “assimilado a uma parte específica da nação” e, portanto, formado por sujeitos empíricos. A noção generalista e abstrata de povo, que decorre do conjunto de abstrações associadas aos temas do Direito Natural ou dos Direitos Humanos, cede lugar a uma definição mais densa, particular e tangível: o povo imediato que, de modo presencial, dá sustentação a seu líder.
- ii) Uma concepção direta de democracia, como expressão natural da potência popular, não mediada ou mitigada por filtros institucionais. Nos termos de Rosanvallon, trata-se de uma teoria da democracia “direta, polarizada e imediata” (Rosanvallon, 2020:37). Disso decorre tanto a ênfase no mecanismo dos referendos, como possibilidade de expressão legislativa direta e a desconfiança e o ataque às cortes constitucionais, tidas como eminentemente “não democráticas”. Tal inflexão da ideia de democracia traz consigo uma concepção espontânea e imediata da expressão popular. Cabe notar, e acrescentar, o quanto tal inclinação se afasta da imagem madisoniana do “filtro”, que supõe a necessidade da representação como forma de configuração do interesse público.
- iii) Uma teoria da representação, fundada na perspectiva de um “homem-povo”, um líder como encarnação dos representados, através de umnexo direto e afetivo. Para dizê-lo de outro modo, o vínculo entre governante e governado não é configurado segundo procedimentos de natureza pública e impessoal, mas decorre de um envolvimento direto, no qual o líder – ou o chefe – possui uma identificação existencial com os governados. Os exemplos dados por Rosanvallon servem tanto para Donald Trump – ao dizer na Convenção Republicana: “Eu sou sua voz” -, como para o atual líder da esquerda radical francesa, Jean-Luc Mélenchon, quando diz

às “pessoas comuns” (*gens ordinaires*): “*Vous pouvez vous identifier avec moi*” (Vocês podem se identificar comigo) (Rosanvallon, 2020: 53).

- iv) A defesa de uma “política e de uma filosofia da economia”, fundada em uma perspectiva “nacional-protetionista”. Trata-se de uma defesa do protetionismo associada a uma concepção de soberania e de afirmação da “vontade política”, a uma “filosofia da igualdade” e a uma “visão da segurança”.

A afirmação da vontade política traz consigo uma rejeição, tanto da livre troca, quanto da mundialização. Ambas são percebidas como “vetores de destruição da vontade política”, já que implicam a “transferência do poder de governar em favor de mecanismos anônimos”, o que resultaria na neutralização da “soberania dos povos sobre seus destinos” (Rosanvallon, 2020: 57): “A noção política da soberania é totalmente indissociável da apreensão de questões econômicas e sociais, segundo a visão populista” (Rosanvallon, 2020: 59).

Ao mesmo tempo, dá-se um deslocamento da ideia de igualdade, classicamente referida a diferenças entre indivíduos e classes no interior de uma sociedade, para uma concepção fundada em perspectivas geopolíticas precisas, locais ou nacionais. A desigualdade passa a ser pensada como efeito da usurpação de vantagens por parte de comunidades e instâncias estranhas ao que se define como núcleo soberano da nacionalidade. A rejeição populista à União Europeia é um exemplo dessa forma de pensar: o ódio a Bruxelas, por exemplo, vem a reboque da avaliação de que impõe as nacionalidades políticas injustas e desiguais.

Por fim, o nacional-protetionismo se justifica-se por razões de segurança. Daí a ênfase na importância das fronteiras, no erguer barreiras físicas para impedir o livre trânsito – um dos dogmas da filosofia Schengen – e na afirmação da soberania territorial. Rosanvallon enfatiza o fato de que essas três vertentes do nacional-protetionismo formam um “eixo maior da cultura política populista” (Rosanvallon, 2020:62).

- v) Um regime para as paixões e emoções. Trata-se do elogio da dimensão passional e afetiva da política, expressão de sujeitos particulares, contra a perspectiva da universalização – ou da abstração, na chave aqui adotada. O tratamento dado por Rosanvallon à questão compõe, a meu juízo, a melhor parte de sua definição conceitual do populismo, e merece, por isso, consideração mais detida, já que lida com a internalização, por parte dos adeptos da virada populista, de operadores que terão forte impacto nos modos de conhecer e de agir sobre o mundo. Em linguagem distinta da empregada por Rosanvallon, pode-se dizer que se trata de uma *tópica da alma populista*, na qual distingue três tipos de emoção, componentes da dimensão passional do *homo populista*: emoções de posição, de intelecção e de ação/intervenção.
- vi) Emoções de posição: tais emoções têm a ver com o sentimento de abandono, de desprezo; em uma expressão, com um déficit de reconhecimento, dando azo à “cólera de não ser reconhecido” e ao “ressentimento democrático”. Rosanvallon indica a presença de uma “dimensão cognitiva” nesse conjunto de emoções, alimentada pelo fosso existente entre um modo de compreensão da realidade de “forma global e estatística” e as “situações individualmente percebidas”. Na alma populista, só há casos particulares e a recusa em observar as coisas a partir de pontos de vista mais gerais; índices de recusa da abstração e de não adesão progressiva às três categorias de “instituições invisíveis” – instituições abstratas que sustentam a vida democrática –, a saber: “autoridade, confiança e legitimidade” (Rosanvallon, 2020: 70). Em suma, recusa do global em nome do local, sempre mais real e existencial e afetivamente mais denso.

vii) Emoções de intelecção: garantem a restauração da inteligibilidade do mundo, através da recusa à complexidade e à opacidade das coisas. Procedem através dos sentimentos de “complotismo” – percepção conspiratória do mundo – e da produção e dispersão de *fake news*: a verdade do que se diz está a serviço do objetivo pretendido, por definição verdadeiro: “As teorias do *complot* pretendem demonstrar que por trás da opacidade e da complexidade aparentes do mundo político ou econômico real se esconde uma ordem do poder perfeitamente simples e racional” (Rosanvallon, 2020: 70). A não inteligibilidade – *illisibilité* – do mundo resultaria de um ardil de dissimulação, a serviço de “um projeto de dominação e exploração de pessoas comuns”. As emoções de intelecção sustentam, portanto, esforços de busca de uma inteligibilidade simples e alternativa.

Há duas funções presentes nas emoções de intelecção, no emprego de teorias “complotistas”: (i) *função intelectual e política*: compreender as coisas, definir os inimigos, livrar-se de um “sentimento difuso de despossessão”; (ii) *função psicológica*: encontrar resposta simples aos problemas que cada um enfrenta; desconfiar dos especialistas, professores, cientistas; livrar-se do ressentimento proveniente da ignorância, agravado conforme as circunstâncias por contextos de desabamento educacional e cultural. Alexis de Tocqueville chamou a atenção, em seu clássico *A Democracia na América*, de 1835, para a potência das ideias falsas: “...uma ideia falsa, mas clara e precisa, terá sempre maior potência no mundo do que uma ideia verdadeira e complexa” (Tocqueville, 1990: 126).

viii) Emoções de ação/intervenção: baseado na recusa e na desconfiança da política e de qualquer forma de autoridade regular e institucionalizada, abrangendo campos diversos, da política ao saber científico. Uma desconfiança que dá passagem ao já mencionado “complotismo”, capaz de restaurar a simplicidade da ordem causal das coisas.

Parte-se, pois, de um padrão de *política negativa*; de “rejeição indistinta e não negociável” da política: uma “soberania negativa” e “destituente” que “reduz o povo à uma comunidade de repulsa e frustração” (Rosanvallon, 2020: 73). Seu efeito final seria a instauração de uma “moral do desgosto”: “Exonera as críticas de toda precisão, torna inútil o trabalho da argumentação. Com ela, a cólera associa a violência à imprecisão, ao radicalismo e à impotência. Não há espaço para a deliberação em um quadro como esse” (Rosanvallon, 2020: 73).

A série de elementos configura, segundo Rosanvallon, uma “anatomia do populismo”. Uma anatomia que se confunde com sua fenomenologia: são os sujeitos populistas que se dão a ver, movidos pela dinâmica passional de suas emoções. Mais do que um programa ideológico, tratar-se-ia ali de uma forma de vida instintiva, vazia de reflexão e pensamento: um terreno possível para uma aplicação rebaixada da intuição de Hannah Arendt (1906-1975) a respeito da banalidade do mal, posta em seu polêmico livro *Eichmann em Jerusalém*, de 1963 (Arendt, 1999). No caso em questão, faria mais sentido falar da *banalidade do conhecimento ordinário*.

Por mais instigante e rica que seja a anatomia de Rosanvallon, ela nos deixa com a impressão de que o populismo é algo que, do exterior da democracia liberal, a toma de assalto, ainda que algumas de suas vulnerabilidades sejam trazidas à análise, como o quê para indicar as lacunas nas muralhas de defesa. A análise proposta por Nadia Urbinati, compatível com a descrição fenomenológica de Rosanvallon, parte de uma pergunta distinta: “como explicar a escalada populista no contexto da democracia constitucional?” (Urbinati, 2019:2). Com a pergunta, Urbinati nos propõe uma abordagem *internalista* do fenômeno. Trata-se menos de uma ameaça exterior ao

universo da democracia – representativa e constitucional – que de algo que, do seu interior, tem a pretensão de *desfigurar* seus elementos constitutivos<sup>37</sup>. Na verdade, o populismo se apresenta como versão da própria ideia – e prática – da democracia. Para que isso fique claro, é importante distinguir o populismo contemporâneo como *movimento de oposição*, nitidamente implicado em retóricas e comportamentos antissistêmicos, de populismo como modo de atuação no governo, obtido segundo as regras do sistema democrático. Um pouco à moda dos socialistas franceses atuais – que distinguem uma “*gauche de gouvernement*” (esquerda de governo) de uma “*gauche sociale*” (esquerda social) –, creio ser possível isolar como objeto de análise algo que poderia ser designado como *populismo de governo*.

Nos termos postos por Urbinati, o que aqui designo como populismo de governo teria como fulcro a transformação/desfiguração de três pilares da democracia contemporânea: (i) ideia de povo; (ii) princípio da maioria e (iii) sentido e forma da representação (Urbinati, 2019: 3). O populismo implicaria, nesse sentido, a construção de um regime particular, no contexto da democracia representativa e constitucional. Com mais ênfase, teria como pretensão instaurar uma nova forma de governo representativo, para Urbinati uma forma “desfigurada”.

Penso poder associar a ideia de “desfiguração” à imagem posta neste ensaio da democracia como animal artificial e compósito. Em linguagem introduzida pelo pensador alemão Norbert Elias (1897-1990), a democracia, nos termos em que a defini, pode ser compreendida como “configuração” composta por elementos que, através de sua combinação, se tornam interdependentes (Elias, 1999). É este o sentido que atribuí à combinação de elementos da democracia originária, do liberalismo e do socialismo, coagulada no termo genérico *democracia*. A ideia de “desfiguração”, posta por Urbinati, tem o mérito evidente de indicar o quanto configurações como aquela podem ser desfeitas, dando passagem a novas modalidades. Uma sensibilidade analítica que faltou a politólogos fascinados pelo tema da “consolidação da democracia”, com frequência, dando-a como estabelecida. O populismo de governo, nesse sentido, deve ser considerado tanto no que possui de *desconfigurador* como de *configurador*, dado que parece se impor como forma alternativa de configuração. O alvo primordial do processo de desconfiguração incide sobre o que Urbinati definiu como o aspecto dual da democracia, na verdade um vínculo de interdependência entre elementos derivados das tradições democrática e liberal.

Tal dualidade é composta pela distinção entre o aspecto decisório que, no quadro da democracia, implica a presença originária da soberania popular, e uma dimensão exterior aos processos governamentais em sentido estrito. Tal dimensão, tal como a compreendo, pode ser pensada como uma configuração específica de elementos interdependentes, abrangendo tanto os mecanismos de controle e limitação do soberano e o mundo da opinião, de natureza extrainstitucional. Nos termos de Urbinati, tratar-se-ia de uma distinção entre *will* (vontade) e *opinion* (opinião). Tal como já aqui posto, o que se manifesta nessa última combinação é a associação típica e inegociável da democracia dos modernos entre soberania e limitação da soberania, de um modo tal que a expressão “democracia liberal” soa como pleonasma e, seu suposto oposto, “democracia iliberal”, como oxímoro (Urbinati, 2019:8).

A desfiguração populista visa neutralizar os elementos de controle da soberania, ao mesmo tempo em que o significado dos mecanismos eleitorais se reduz à expectativa de obtenção de maiorias. Trata-se, neste último aspecto, de introduzir uma perspectiva de celebração de uma

<sup>37</sup> Para a questão da “desfiguração da democracia”, ver Urbinati (Urbinati, 2014).

maioria e de seu chefe/líder, o que aproxima os mecanismos eleitorais da ideia de plebiscito e aclamação. A desconfiguração é evidente: o que torna a democracia “democrática” não é tão somente a regularidade da competição eleitoral, mas o reconhecimento da presença de visões de mundo distintas, dotadas de plenas garantias constitucionais de expressão. E mais: a própria legitimidade das maiorias eleitorais decorre de um quadro constitucional maior que abriga tanto o imperativo da limitação do poder das maiorias governantes quanto a garantia de oportunidades para a alteração das mesmas, por via eleitoral. Em outros termos, aí reside a distinção entre “regra da maioria” e “governo da maioria”. A primeira é condição constitucionalmente necessária à presença de uma autorização popular e eleitoral para que haja governo; a segunda institui – caso não seja contida por mecanismos contramajoritários – a possibilidade de “tirantias da maioria”, fundadas na crença de que a regra da maioria legitima *ex ante* políticas e ações empreendidas em nome dos vitoriosos eleitorais. A dificuldade de chefes populistas em reconhecer derrotas eleitorais tem a ver com a convicção de que eleições só valem como rituais de confirmação.

A alteração do significado da “regra da maioria” é acompanhada, pela imaginação populista, da redefinição do que seja *povo e representação*. Tal como já posto por Rosanvallon, “povo” deixa de ser uma figura de Direito Público – indistintamente presente no processo eleitoral – e passa a designar partes visíveis e tangíveis da população. Ganha, portanto, foros de natureza empírica e “real”. Na lógica populista parece haver duas implicações decorrentes da ressignificação: (i) uma definição da verdadeira fisionomia do povo, tomado como entidade real e identificada como o conjunto dos adeptos e (ii) um deslocamento da própria ideia de povo para a de *audiência*. Não é por outra razão que, ao se dirigem à nação, os chefes populistas se expressam na linguagem de seus adeptos. Em resumo, o que se põe em marcha é uma versão particularista do que significa o corpo do povo, em claro contraste com a *perspectiva do comum*, sempre associada à definição democrática tradicional do que seja a cidadania.

O populismo não visa à eliminação pura e total da representação. Na verdade, o princípio segue relevante na versão de democracia que pretende afirmar. A expressão que define tal versão, como bem notou Urbinati, tem a forma de um oximoro: a *representação direta* (Urbinati, 2019:80). Ela encobre a perspectiva de uma relação direta entre o chefe e sua audiência, sem a necessidade de elementos de mediação, tais como partidos políticos, bancadas parlamentares e mídia independente. A pretendida simbiose se faz, em regra, acompanhar da distinção entre o “povo comum e real” e o “sistema”, um fator de neutralização da densidade identitária entre o chefe e seus adeptos.

Como tal, o populismo não pode dispensar a presença regular de eleições. As investidas populistas dão-se por meio de mecanismos eleitorais. É nesse sentido preciso que a movimentação política substantiva do populismo toma como ponto de partida elementos constantes no arranjo democrático tradicional. Afinal, ali seguem a estar o “povo”, a “regra da maioria” e a “representação”. No entanto, a identificação entre *eleição e celebração* do chefe e de sua maioria tanto pode significar um termo de dependência do populismo com relação ao *status quo ante* – na verdade, sua principal vulnerabilidade –, como um limite a ser por ele mesmo ultrapassado na direção de formas políticas abertamente não democráticas. É esta a janela de oportunidades para a emergência possível de fórmulas autocráticas e em especial do fascismo, não necessariamente em sua forma histórica clássica, mas por meio do que parece ser sua capacidade indeterminada de auto reconfiguração. Nesse particular, como em tantos outros, perfilo-me com Primo Levi:

“Cada época tem seu fascismo; seus sinais premonitórios são notados onde quer que a concentração de poder negue ao cidadão a possibilidade e a capacidade de expressar e realizar a sua vontade. A isso se chega de muitos modos, não necessariamente com o terror da intimidação policial, mas também negando ou distorcendo informações, corrompendo a justiça, paralisando a educação, divulgando de muitas maneiras sutis a saudade de um mundo no qual a ordem reinava soberana e a segurança de poucos privilegiados se baseava no trabalho forçado e no silêncio forçado da maioria”<sup>38</sup>.

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTOTELES. *Ética a Nicomaco*. São Paulo: Nova Abril, 2001.
- ARISTOTELES. *A Constituição dos Atenienses*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- AURÉLIO, D. P. *Representação política: textos clássicos*. Lisboa: Livros Horizonte, 2009.
- AYLMER, G. *The Levellers in the English Revolution*. London: Thames and Hudson, 1975.
- BERLIN, I. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- BLUMENBERG, H. *The Legitimation of the Modern Age*. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- BOHMAN, J.; REGH, W. *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
- CONSTANT, B. *A Liberdade dos Antigos comparada a dos Modernos*. São Paulo: Edipro, 2019.
- DUPRÈEL, E. *Les Sophistes*. Neuchatel: Éditions du Griffon, 1948.
- ELIAS, N. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- EPSTEIN, J.; THOMPSON, D. *The Chartist Experience: Studies in Working Class Radicalism and Culture*. London: Palgrave Mcmillan, 1982.
- ESPING-ANDERSEN, G. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- ESPING-ANDERSON, G. (1985). *Politics Against Markets: the social democratic road to power*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- GAY, P. *The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx*. New York: Collier Books, 1970.
- GUTMAN, A.; THOMPSON, D. *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press, 2004.
- HABERMAS, J. A nova intransparência: a crise do Estado de Bem Estar e o esotamento das energias utópicas. *Novos Estudos Cebrap* 18, pp. 103-114. (Setembro de 1987).
- HILL, C. *The World Turned Upside Down*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- HOBBS, T. *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- HOFSTADTER, R. *The American Political Tradition and the Men who made it*. New York: Vintage Books, 1948.

<sup>38</sup> Cf. Primo Levi, “Um passado que acreditávamos não mais voltar”, (LEVI, 2016: 56).

- HUME, D. *Essays: Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Press, 1985.
- JAUME, L. *Hobbes et l'Etat representatif moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KERSTENETZKY, C. *O Estado de Bem Estar Social na Idade da Razão*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- LA BOÉTIE, É. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense. 1982.
- LEVI, P. (2016). "Um passado que acreditávamos não mais voltar". In: Primo Levi, *A Assimetria e a Vida: artigos e ensaios, (Org. Marco Belpoliti), Tradução de Ivone Benedetti, São Paulo: Editora da Unesp, São Paulo: Editora da Unesp.*
- LOCKE, J. *John Locke, Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. São Paulo: Abril, 1972.
- LOPES, R. L. *Republicanos e Libertários: pensadores radicais no Rio de Janeiro (1822)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- MÜLLER, J.-W. *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*. New Haven, CT: Yale University Press, 2011.
- MADISON, J. H. *Os Artigos Federalistas, 1787-1788*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- MANENT, P. *História Intelectual do Liberalismo*. Rio de Janeiro: Imago. 1972.
- MANIN, B. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MARX, K. *Critica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MAXWELL, K. *Conflicts and Conspiracies: Brazil & Portugal, 1750-1808*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MONTESQUIEU. *Espírito das Leis*. São Paulo: Abril, 1971.
- PAINE, T. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PEARCE, R.; STEARN, R. *Government and Reform 1815-1918*. London: Hodder & Stoughton, 1994.
- PITKIN, H. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- POLANYI, K. *A Grande Transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- POWELL Jr., B. Incremental Democratization: The British Reform Act of 1832. In: G. Almond, *Crisis, Choice, and Change: Historical Studies of Political Development*. Boston: Little, Brown and Co, 1973.
- PRZEWORSKI, A. *Capitalismo e Social-Democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.
- PRZEWORSKI, A. *Crises da Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- PRZEWORSKI, A. From Revolution to Reformism. *Boston Review*, 28/01, 2021.
- ROSANVALLON, P. *Le Siècle du Populisme: histoire, théorie, critique*. Paris: Seuil, 2020.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Abril, 1976.
- SCHORSKE, K. *German Social Democracy 1905, 1917: the development of the great schism*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1983.
- STUART MILL, J. *On Liberty*. New York: Norton, 1975.
- STUART MILL, J. *Considerações sobre o Governo Representativo*. Brasília: Editora da UnB, 1980 [1861, 1ª Ed.].
- THOMPSON, D. (2015). *The Dignity of Chartism*. London: Verso.

- THOMPSON, E. P. *The Making of English Working Class*. Hamondsworth: Penguin Books, 1968.
- TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América*. São Paulo: Editora Abril, Col. Os Pensadores, 1971.
- TOCQUEVILLE, A. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília : Editora da Universidade de Brasília, 1978.
- TOCQUEVILLE, A. *De la Démocratie en Amérique*. Paris: Vrin, 1990.
- TUCIDIDES. *A Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora da UnB, 1987.
- URBINATI, N. *Democracy Disfigured: Opinion, Truth and the People*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- URBINATI, Nadia. *Me the People: how populism transforms democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.
- VENTURI, F. *Il Populismo Russo*. Turim: Einaudi, 1952.
- VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*. São Paulo: DIFEL, 1972.
- VIEIRA, M. B. & RUNCIMAN, D. *Representation*. London: Polity Press, 2008.
- WALTON, J. *The Second Reform Act*. London: Methuen, 1987.
- WOOD, G. The Origins of the Constitution . *This Constitution: a bicentennial chronicle*, n 15, p. 4 – 11, Summer 1987.
- ZAGORIN, P. *A History of Political Thought in the English Revolution*,. London: Routledge & Kegan Paul, 1954.