

Legitimidade democrática, igualdade e desigualdade

O tema deste seminário já seria oportuno em qualquer circunstância, mas ele o é ainda mais no momento em que vivemos.¹ Não é a primeira vez que situações como esta acontecem na história das democracias ocidentais: é um tempo, como sabemos, em que as iniquidades mais crassas são cometidas em nome do combate a uma severa crise econômica, de escala cada vez mais global; e em que certos princípios constitucionais básicos, como o da soberania popular, são discretamente ou abertamente violados, em nome do mesmo combate. Não que essas tendências já não estivessem em operação antes da crise. Na verdade, já estavam, e a própria gravidade do que está em curso pode ser atribuída à leniência com que as autoridades públicas vinham tratando certos tipos de agentes sociais que, ao fim e ao cabo, acabaram por minar a capacidade do Estado de zelar pelos compromissos assumidos em suas Constituições.

Eis que os problemas se avolumam, e se tornam incontornáveis, colocando a todos sob a imensa pressão da urgência, induzindo à quebra daqueles compromissos. E é só então que a opinião pública se dá conta dos enormes riscos a que as democracias estão sujeitas quando se deixam levar pelo canto de sereia do enriquecimento fácil, entoado por esses próceres do capitalis-

* É professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (São Paulo, SP) e pesquisador do CNPq e do Cedec. E-mail: craraujo@usp.br.

1 O autor agradece, pelo convite, aos organizadores do Simpósio Nacional sobre Democracia e Desigualdades (Brasília, UnB, 23-26 de abril, 2012), Luis Felipe Miguel e Flávia Biroli. Este artigo baseia-se na exposição feita durante o seminário.

mo global, que em troca pedem o afrouxamento dos padrões de promoção da justiça e da igualdade social. Como esses padrões foram estabelecidos há décadas, exatamente como resultado da visão de que um capitalismo desenfreado poderia ferir a legitimidade democrática, temos agora a clara percepção de um retrocesso histórico.

Mas faço essa observação inicial apenas para salientar a importância do tema que nos reúne aqui. Porque, no fundo, quando nos deparamos com dificuldades assim, o que preocupa não é tanto sua dimensão econômica, nem seus aspectos técnicos, mas seu impacto político. Mencionou-se acima o problema gravíssimo da legitimidade democrática – sem a qual é difícil imaginar que a própria gestão da crise se torne aceitável – e a intuição de que as injustiças sociais cometidas tendem a solapá-la. Para além da intuição, no entanto, esse ponto convida a um recuo teórico: afinal, em que consistem os fundamentos dessa legitimidade, e por que ela deveria nos fazer cogitar da questão da justiça e da igualdade social? A pergunta, por sua vez, obriga a um distanciamento do tema concreto da crise em que vivemos, a fim de, agora restringindo a reflexão ao campo de competência acadêmica do presente autor, resgatar certos termos da tradição do pensamento político e social que poderiam nos ajudar a pensá-la.

Pretende-se uma aproximação a essa pergunta discutindo o problema da representação política: suas possíveis relações com as instituições e a sociedade democráticas e os modos pelos quais, em sua interação com essas últimas, a representação produz ou deixa de produzir legitimidade ao Estado. Essa questão é essencial, pois define se o Estado atuará como uma república, a forma política da liberdade, ou como uma forma de dominação. Quer-se indicar, nesta exposição, como a representação *democrática* emerge de uma mutação histórica das *formas de desigualdade social*. Essa transformação, por outro lado, tem um vínculo estreito, e em parte anterior à política democrática, com o advento do próprio Estado soberano e da representação política em geral.

Quando se diz “formas de desigualdade social”, se está afirmando, indiretamente, que os conceitos de igualdade e desigualdade não são independentes um do outro, mas formam um conjunto dinâmico, implicando-se reciprocamente. Quando há uma mudança profunda na forma da desigualdade social, ela dá ensejo a novos ideais, novas possibilidades de igualdade, ao mesmo tempo em que abre campo a (e até as admite) novas experiências de desigualdade, no mesmo compasso em que rejeita suas formas anteriores.

Em outras palavras ainda: o conceito de igualdade é, na verdade, o conceito de um par – o par igualdade/desigualdade – e, além disso, um conceito que está longe de ser unívoco ou evidente por si mesmo.

Há uma grande variedade de tipos e dimensões de igualdade e desigualdade, de modo que não há apenas um modo de rejeição de uma ou de aceitação de outra. É dessa complicação de fundo que tratam as teorias da justiça, passadas e contemporâneas. Assim, quando a cultura política moderna começou a rejeitar formas de desigualdade herdadas institucionalmente – os títulos e os privilégios da nobreza, por exemplo –, essa experiência trouxe à tona ideais como a igualdade de oportunidades. Esta, por sua vez, não encerrou o problema da desigualdade; pelo contrário, deu ensejo a novas formas dela, como a meritocracia e a desigualdade derivada da diferença de talentos, que mais tarde seriam contestadas por novos ideais de igualdade, e assim por diante.

Porém, mais importante do que constatar essa persistência da desigualdade é destacar o tema das mudanças de forma e seus efeitos mais amplos na vida social, inclusive no mundo político-institucional. Isso é o que parece mais instigante e relevante, pelo menos do ponto de vista teórico e conceitual. Assim, a relação entre democracia e igualdade também não é óbvia nem unívoca: primeiro, não é uma relação apenas com a igualdade, mas com o par igualdade/desigualdade; segundo, é preciso deixar mais claro de que igualdade/desigualdade estamos falando.

Formas de estratificação social e seu efeito político

Indicou-se há pouco uma terminologia na qual se pode falar de democracia não só como um regime institucional mas como um tipo de sociedade – a “sociedade democrática”. Essa distinção traz em seu bojo as razões da exigência prática e normativa da representação política – isto é, a representação política só faz sentido historicamente quando ocorre a separação, a decalagem, entre a forma institucional e a forma social. Note-se que essa separação não está dada desde sempre na própria tradição do pensamento político. Não é por acaso que se diz que a Antiguidade clássica desconhecia o uso mesmo do termo representação com propósito político.² A razão dis-

² H. Pitkin, em seu artigo sobre a evolução etimológica do termo “representação”, depois de observar que os gregos “não tinham palavra ou conceito correspondente”, acrescenta: “O termo é de origem latina [*repraesentare*], embora também em latim seu significado original não tivesse a ver com agên-

so, sugere-se, é que nem o conceito grego de *polis* nem o romano de *civitas* faziam a distinção, que nós costumamos fazer, entre a vida institucional e a vida social mais ampla; como observa Von Fritz, aqueles termos abarcavam as duas coisas indistintamente.³

Como entender esse fato? Um dos elementos a considerar – não o único, claro, mas o que interessa destacar aqui – é o modo como os antigos operavam politicamente o par igualdade/desigualdade e o relacionavam com o problema do conflito social na cidade. Diz-se “politicamente” porque a própria reflexão sobre suas práticas não podia separar rigorosamente, ao considerar o problema do conflito entre os grupos da cidade, a classe social e a estrutura político-institucional. Esse é o ponto. Daí a tendência de projetar nas agências governamentais a divisão social interna da comunidade (a *polis*), e de tentar conjurá-la na ideia de uma “mistura” dos diferentes ingredientes do corpo social na *politeia*, na sua constituição.

Por conta desse ideal de “mistura”, o pensamento clássico tende a elaborar sua reflexão sobre a boa ordem política com base em tipologias de constituições ditas “simples”, tipologias que variam de autor para autor. As constituições simples são aquelas em que predomina apenas um “ingrediente” do corpo social, sendo cada ingrediente identificado com um grupo específico da cidade. Algumas dessas constituições simples são até consideradas as melhores idealmente, mas na prática tidas como mais vulneráveis à corrupção – ou seja, à sua mudança para uma forma degradada de constituição. E esta, por sua vez, se deve ou à completa ausência ou à presença insuficiente dos demais grupos sociais na estrutura de poder da cidade, travando a possibilidade de manter sua constituição num ponto de equilíbrio adequado. A imagem mecânica do equilíbrio de uma balança, aliás, remete à noção de que a prática de uma boa constituição promove os anseios de justiça de todos os governados. Essa é a chave do conceito de *constituição mista*,

cia, governo, ou quaisquer instituições da vida romana que poderíamos considerar como exemplos de representação... [O termo original] Não tem a menor relação com pessoas representando outras pessoas, ou com o Estado romano” (Pitkin, 2006, p. 17).

³ “A terminologia grega não distingue claramente o que nós chamamos de sociedade e o que chamamos de Estado” (Von Fritz, 1954, p. 50). Algo mais ou menos paralelo poderia ser dito a respeito do termo grego *politeia* – que o vernáculo moderno traduziu por “constituição” –, desta vez, porém, expresso no problema da relação entre a forma institucional da lei e os costumes mais amplos da comunidade, como assinala Mulgan em seu estudo sobre o pensamento político de Aristóteles: “Ao combinar esses diferentes elementos no conceito de uma constituição, Aristóteles acompanha o uso grego. Os gregos não tinham uma distinção clara, como nós temos, entre o legal e o ético” (Mulgan, 1977, p. 56).

longamente cultivado pela tradição do pensamento político até bem dentro da história moderna.⁴

As tipologias das constituições simples revelam a cumplicidade entre classe social e arranjo institucional de que se falou antes. Por isso, por exemplo, a democracia era entendida como uma dessas modalidades simples: mesmo quando aceitável por esse ou aquele autor, a democracia como “governo do povo” (se admitirmos essa tradução um tanto discutível do termo grego) não significava o governo de um todo governando o mesmo todo, mas de uma parte, ainda que numericamente majoritária, governando o todo. A rigor, “povo” não era o conceito de uma coletividade abrangente, abarcando toda a cidade, mas de um grupo específico, distinto de outros grupos. Podia mesmo significar um conjunto de grupos, identificados por sua posição inferior na escala social: os romanos chamavam-nos de “as plebes”, separando-os claramente das classes superiores. Mas, se esse grupo (ou grupos) estivesse em conflito com os demais, como estavam com frequência, então a democracia passava a significar o *domínio* (injusto) de uma parte sobre o todo, e portanto incapaz de zelar pelos valores de uma boa constituição: a liberdade, o império da lei, a harmonia social etc..

Essa linguagem e essa rede conceitual – que só é possível apresentar aqui de modo um tanto apressado – já indica a forma como o par igualdade/desigualdade opera nesse contexto. Ela requer que os diferentes grupos sociais se relacionem segundo uma *hierarquia fixa* de status, colocada mais propriamente no campo da natureza do que no da convenção, e sancionada religiosamente. Reconhecida de modo oficial, essa hierarquia faz com que os grupos em potencial conflito se articulem segundo diferentes “estamentos”, para usar a terminologia weberiana, cada qual com um estatuto jurídico e político ostensivo, bem delineado, com estilo de vida próprio e reproduzido segundo um padrão educacional e um código de conduta pertinente ao grupo.⁵ Exatamente por causa da necessidade de induzir estabilidade a essa hierarquia, os níveis de renda e riqueza do grupo – enfim, o desempenho econômico – não bastam para dar sua posição na escala hierárquica. As pro-

⁴ Para uma história do conceito ao longo do período medieval até o Renascimento, ver Blythe.

⁵ “Uma ordem ou estado [estamento] é um grupo juridicamente definido dentro de uma população. Possui privilégios e incapacidades formalizadas em um ou mais campos de atividade – governamental, militar, legal, econômico, religioso, conjugal – e situa-se em relação a outras ordens numa disposição hierárquica. Idealmente, pertence-se a uma ordem hereditariamente, como no exemplo antigo mais simples e claro, a divisão dos romanos [...] em patrícios e plebeus” (Finley, 1986, p. 58; grifos do autor).

priedades ostensivas, institucionais e éticas de demarcação da classe social tornam-se centrais para garantir sua estabilidade. E esta última é vista como um valor em si mesmo. Como a posição do indivíduo é definida pela escala apropriada de seu grupo de origem, o resultado é uma distinção de poder que sanciona certa forma de desigualdade – precisamente a *desigualdade de status*⁶ –, admitindo a igualdade apenas como um privilégio dentro de um grupo, e não como um atributo universal de cidadãos individuais.

Essa forma de desigualdade, enfim, vai aceitar como apropriados somente os arranjos institucionais que reflitam o mais fielmente possível o grau de reconhecimento social de cada grupo. Com uma exigência política crucial, porém: que distintas agências governamentais promovam diretamente os interesses dos diferentes grupos. A teoria da constituição mista clássica é então um ideal de equilíbrio de grupos sociais, cuja sintonia fina é realizada pela interação entre as agências governamentais, cada qual identificada com um grupo específico, em vez de referida a funções governamentais especializadas – executiva, legislativa, judiciária... –, como é habitual hoje, quando se fala de equilíbrio constitucional.

Mas algo muito diferente se dá com o advento das classes sociais modernas. Essa virada histórica corresponde à gradual liberação dos grupos sociais das antigas amarras institucionais – políticas e jurídicas –, além das amarras mais sutis dos estilos de vida e dos códigos de conduta. Esse desamarrar, é claro, altera o padrão de interação das classes sociais e os modos de sua reprodução. Em primeiro lugar, os sinais de distinção, os sinais da desigualdade social, são modificados, pois agora fatores como o puro e simples desempenho econômico definem mais diretamente a posição da classe na escala social. Desigualdades quantitativas, aparentemente mais objetivas, como o nível de renda e riqueza (inclusive a riqueza abstrata, desvinculada da propriedade da terra, antes sinal infalível de status social), passam a sobrepujar as desigualdades qualitativas, e também em aparência mais subjetivas, como o status ligado ao estilo de vida. Não que as distinções de status deixem de ser importantes, mas elas se deslocam para novos campos, menos decisivos para o resultado geral da estratificação do que na situação anterior.

⁶ "A honra estamental é expressa normalmente pelo fato de que acima de tudo um *estilo de vida* específico pode ser esperado de todos os que desejem pertencer ao círculo [...] Tão logo deixa de haver uma mera imitação individual, socialmente irrelevante, de outro estilo de vida, para haver uma ação comunal consentida com esse caráter de fechamento, o desenvolvimento de *status* estará em processo" (Weber, 1967, p. 219-20, grifos do autor).

Em segundo lugar, há um abalo na antiga pretensão de estabilidade da hierarquia social: agora, a posição na escala é mais móvel, dependente, por exemplo, de um desempenho objetivo. E, quanto mais dinâmico for o tipo de reprodução da vida material – há que ter em conta, evidentemente, o avanço do capitalismo moderno –, maior será a percepção de uma hierarquia instável, modificável pela ação humana e, portanto, não mais passível de sanção religiosa e de justificação com base na ordem natural das coisas. A *desinstitucionalização* dos grupos sociais vai, portanto, de mãos dadas com o reconhecimento de sua mobilidade. Isso, por certo, não liquida com a hierarquia das classes em si mesma, mas transforma profundamente seu modo de ser.

Contudo, o ponto para o qual se quer chamar atenção é o desacoplamento entre a forma institucional e a forma social. Deixa de haver uma relação de espelho entre uma e outra. Não que os dois campos passem a seguir caminhos independentes, mas suas relações têm de tornar-se mais mediadas. Quando as classes sociais se distanciam dos arranjos político-institucionais, sua influência na estrutura de poder, quando ocorre, só pode acontecer de modo indireto. Na verdade, sua própria ação política é incompleta enquanto não encontrar uma forma mediada de interação com o arranjo institucional. Formas ostensivas e diretas de relacionamento, como acontecia na teoria clássica da constituição mista, *perdem legitimidade política*, passando a ser avaliadas como uma promiscuidade indevida, no mesmo passo em que a desigualdade fixa de status perde reconhecimento social.

Daí a necessidade prática – e mais do que isso, a exigência normativa – da representação. Note-se que a necessidade prática a que se refere não é a simples questão técnica de administrar politicamente os grandes números – o território ou a demografia (o chamado “problema da escala”, segundo o termo de R. Dahl⁷) –, questão de bem menor importância para compreender os motivos mais profundos da representação, e que tem a desvantagem de obscurecer o problema crucial: as classes sociais modernas precisam de outros atores que não elas mesmas para completar sua própria condição de agência, especialmente no campo político-institucional. A representação é um modo de suprir essa sua incompletude intrínseca e, como tal, ela mesma é uma agência que fala e age em nome de outra agência. Por isso mesmo,

⁷ Cf. R. Dahl (1989), cap. 15, especialmente p. 215-217.

porém, ela *não substitui* a agência representada, apenas produz aquilo que se poderia chamar de *duplicação com efeito de deslocamento*: ao lograr movimentar os cidadãos de uma posição do espaço social – sua classe social de origem – para outra, mais abstrata, a representação busca produzir uma modificação das identidades originais dos representados, com vistas a desacoplar cidadania e classe social. Trata-se de um deslocamento, portanto, que vai da forma social pura e desnuda rumo a uma forma institucional que nada mais é do que a forma social glosada jurídica e politicamente, comentada, digamos assim, pelo ato de representar. O efeito disso, entre outros, é uma estrutura constitucional de direitos e deveres que pretende individualizar e, nesse sentido, nivelar todos os cidadãos.

O que se descreve aqui, sem dúvida, é um esquema teórico, que simplifica e muito o desenvolvimento histórico real. Nada disso acontece abruptamente e nem segue um curso linear, admitindo, ao contrário, zigue-zagues e idas e vindas. Nem se trata de falar de um caminho que avança de um patamar para outro de modo definitivo e irreversível – aliás, foi tocando na possibilidade real do *retrocesso histórico* que se iniciou esta exposição. Além disso, não acontece com todas as classes ao mesmo tempo – é sempre mais provável que se dê primeiro entre as classes do dinheiro, com sua maior facilidade material para se liberar das amarras institucionais que lhe negavam o status igual. Porém, uma vez que esses grupos rompem a barreira, e a representação passa a ser vista como um fator de poder dos mais relevantes, sua generalização para os cidadãos de todas as classes sociais ganha apelo crescente, até adquirir a forma de um direito explícito e universal. E é só quando a representação se generaliza assim é que o par conceitual Estado/sociedade revela seu pleno sentido. Contudo, esse par requer uma glosa que vai além da confirmação da dualidade entre a forma social e a forma institucional.

A ideia de “sociedade” posta nesse par não é um dado empírico apenas, mas uma *expectativa*, um campo de possibilidades instruído precisamente pelas novas ideias de igualdade/desigualdade tornadas aceitáveis pelo questionamento da desigualdade fixa de status – uma forma social estruturada, portanto, pela expectativa, já mencionada, do desacoplamento entre cidadania e classe social: a igualdade de status. Esse é o traço central do conceito de democracia de Tocqueville, que na verdade não é o conceito de um regime político, mas de uma forma de relacionamento social: a *sociedade*

democrática.⁸ Como sabemos, Tocqueville nos apresenta a visão paradoxal de que a democracia como forma social pode produzir tanto regimes políticos democráticos (regimes de liberdade) quanto regimes não democráticos (regimes de dominação). Do ponto de vista deste artigo, no entanto, propõe-se um conceito de sociedade democrática que é, como o próprio conceito moderno de classe social, a visão de uma agência politicamente carente, isto é, que precisa ser completada por outro tipo de agência – uma agência de agências, vale dizer, uma forma institucional global adequada à preservação e aperfeiçoamento das expectativas igualitárias que a democracia como forma social carrega dentro de si: o regime democrático.

Contudo, há um ponto fundamental: reivindicar a igualdade de status não significa pretender uma igualdade social absoluta e sem qualificações. Ao contrário, implica admitir, como aceitáveis, certas formas de desigualdade, em princípio compatíveis com a igualdade de status. Assim, por mais igualitárias que se apresentem, as várias teorias contemporâneas da justiça admitem que certa igualdade básica entre os cidadãos, cuja definição varia de autor para autor, torna razoáveis alguns tipos de desigualdade, cuja proposição também varia de autor para autor. Há que destacar, porém, essa característica mais abstrata da igualdade de status social: ela rejeita basicamente a desigualdade estática, a fixação dos grupos sociais em determinados graus da escala; e, assim, admite formas mais dinâmicas de desigualdade. Em outras palavras: a sociedade democrática não rejeita, em princípio, a própria estratificação social, *mas a desnaturaliza*.

Essa desnaturalização, todavia, tem consequências dramáticas. Isso porque ela estimula uma expectativa de instabilidade das formas de hierarquia, de movimentos contínuos dos grupos sociais, embaralhando e reembaralhando suas posições relativas nos degraus da estratificação. Mas o que poderia provocar esse movimento contínuo se não o conflito entre elas – ou, para usar um termo meio fora de moda, se não a luta de classes? Ou seja, a igualdade de status e, por conseguinte, as desigualdades dinâmicas, requerem o conflito *como seu motor*. Destacar esse aspecto da vida social é outro modo de dizer – o que, diga-se de passagem, vários autores

⁸ “A coisa que o distingue [o autor está se referindo aTocqueville] de seus contemporâneos é de fato sua afirmação de que a democracia é uma forma de sociedade, e ele chega a essa conclusão porque, a seu ver, a democracia se destaca de um pano de fundo: a sociedade da qual ela emerge, e que ele chama de sociedade aristocrática” (Lefort, 1988, p. 14).

já fizeram, cada qual a sua maneira⁹ – que *a divisão ou a cisão social* não é uma situação passageira, mas é constitutiva da sociedade democrática. Não há nela um horizonte de reconciliação plena dos grupos sociais, ou seja, de sua virtual dissolução em nome de uma igualdade inteiramente homogênea, sem rasuras, de uma vez por todas livre de qualquer desigualdade. Esse seria o cenário, embora oposto ao anterior, de retorno à sociedade estática, a sociedade sem movimento. Mas a democracia é a própria celebração de um regime social de mudança. A autotransformação é sua forma de existir, sem a qual ela simplesmente pereceria.

Igualdade/desigualdade e vazão do conflito

Passemos agora da questão da aceitabilidade do conflito para a da *vazão do conflito*. Esta última implica a capacidade de elaborar um vínculo entre o conflito e o par igualdade/desigualdade, e um repertório para compreender seus desequilíbrios e orientar a busca de sua superação. Em suma, implica uma imagem das relações sociais, de como elas se fazem e como poderiam se fazer.

Num livro em vias de publicação, o presente autor reconstrói certas “concepções plebeias” da forma política que projetam luz exatamente sobre essa questão. Seu ponto de partida na tradição é o modo com que Maquiavel reformula a teoria da constituição mista, precisamente para dar um lugar ao problema da vazão. Mas, ao fazê-lo, o pensador florentino acaba expondo essa vertente teórica a uma aporia que, então, abrirá espaço para uma resposta que irá além da própria teoria da constituição mista. Seria o caso de fazer uma digressão mais extensa a respeito, mas aqui só posso oferecer uma síntese muito insatisfatória.¹⁰

Na passagem do pensamento clássico-antigo ao humanismo cívico e ao republicanismo moderno, a teoria da constituição mista, graças especialmente a Maquiavel, atinge um ponto de inflexão. Essa variante da teoria, sob o impacto de transformações importantes da forma de vida da cidade medieval-renascentista, supõe um questionamento fundamental da hierarquia de status dos grupos sociais que a constituição mista clássica endossava. Assim, a nova teoria alça para o primeiro plano a relevância do conflito social para a

⁹ Claude Lefort, citado em nota anterior, é uma das principais referências a respeito no campo da teoria democrática contemporânea.

¹⁰ As linhas que seguem reproduzem alguns trechos do livro acima referido.

preservação do corpo político. O conflito, agora, em vez de ser considerado por princípio um fator de corrupção da república, passa a ser tomado como a condição de sua vitalidade, cujo índice é a liberdade dos cidadãos, vale dizer, de todos os grupos sociais. A questão representa um passo decisivo para o avanço das demandas do *plebeísmo* – entendido como uma pressão normativa para incluir as camadas sociais mais baixas na comunidade cívica – na teoria e na prática das formas políticas modernas. Ao mesmo tempo, contudo, em que ela incorpora o conflito, a teoria é levada a conjecturar modos de compensar o excedente de tensões que relações mais iguais entre esses grupos produz no interior da república. Esse é o problema da *vazão* do conflito, que no âmbito da constituição mista enseja, como resposta, a ideia da ampliação (externa) da república. Tal ampliação, que se dá por meio da conquista de povos e territórios, por sua vez introduz novos problemas de estabilidade política que a própria teoria reconhece como um dilema.

É certo que a variante clássica da constituição mista pensa ser possível contornar o problema no interior da própria vida institucional, conjugando a dinâmica do equilíbrio de poderes com a capacidade de absorção do excesso pela personalidade cívica, num exercício de moralidade estoica. Daí que o deslize e a frouxidão moral sejam o próprio signo da corrupção da cidadania. Porém, a variante plebeia, a partir de uma visão geralmente muito cinzenta da natureza humana, não se limita a apostar nessas duas vias. Como o conflito social é amplamente reconhecido como fonte da liberdade, e por isso mesmo estimulado, a teoria prevê um desequilíbrio tão grande no interior da *civitas* que nem a personalidade cívica nem a estrutura institucional seriam capazes de absorvê-lo a contento. Há que, portanto, dar-lhe um ponto de fuga: a vida militar. Não que a vida militar não esteja inscrita na versão constitucional concorrente: na verdade, em ambas as alternativas ela é vista como um complemento necessário da personalidade cívica. Porém, na variante plebeia, a vida militar torna-se uma exigência incontornável de reequilíbrio. Esta, por sua vez, volta a cidadania para a atividade da expansão e da conquista externa.

A recuperação do equilíbrio interno da república por esse caminho traz consigo, no entanto, uma angustiante contradição, e disso se aperceberam os observadores modernos mais argutos dessa história. A própria experiência exemplar da república romana a expunha: é que o sucesso da empreitada, o império conquistado, ao tornar-se peso imenso, acabava por fazer-se insuces-

so, ao desabar sobre a liberdade da cidadania. Mas, se os conflitos civis levam à liberdade, que então levam à grandeza da república e, no fim das contas, à sua ruína, mais do que de uma contradição lógica, não estaríamos diante dos próprios limites da constituição mista plebeia? E haveria um modo de superá-los? A concepção de história de Maquiavel, fundamental para compreender a alternativa plebeia, impõe esses limites e os torna incontornáveis. Costuma-se chamá-la de “concepção cíclica”, e convencionou-se atribuí-la aos historiadores e pensadores políticos da Antiguidade. Se tal concepção pode ser assim generalizada é algo muito controverso. Mas, se for verdade que essa leitura é uma “invenção moderna”, como afirma A. Momigliano, por certo Maquiavel inadvertidamente ajudou a construí-la, na medida em que expôs essa visão no mesmo compasso em que procurava compreender a política dos romanos e apresentá-la à maneira de uma lição universal.

Enfim, a concepção de Maquiavel faz pensar que as repúblicas têm um nascimento, crescimento, apogeu, declínio e morte. É como se a forma política imitasse – embora com qualidades e ritmos próprio – o ciclo da natureza. Cosmologicamente falando, esse é o cerne da ideia de corrupção. Mas, se todas as repúblicas estão assim fadadas, que diferença faz a sua constituição? O que a torna melhor ou pior – em suma, qual o ponto da constituição mista? A diferença está na capacidade de a boa constituição “esticar” o ciclo o máximo possível e imprimir um ritmo excelente à vida civil, permitindo que tenha uma existência gloriosa. “Glória” e “grandeza” são termos que andam juntos nessa concepção, ainda que a levem a aceitar, como sua contrapartida, a corrupção e o perecimento da república. Mas o aspecto central do argumento não é a cosmologia em si, mas a ética que a informa. Importa menos, nesse sentido, que Roma tivesse de perecer, do que o fato de que a cidade, no intervalo entre nascimento e morte, houvesse realizado grandes feitos, imortais, por sua qualidade e não por sua duração.

Note-se a base do raciocínio de Maquiavel, tão bem exposto no “Prêmio” do livro segundo dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*: a história é cíclica porque os recursos político-morais – a “quantidade” de *virtù* – à disposição da humanidade são finitos. A finitude de *virtù* impõe a finitude do tempo da república, de modo que a dimensão do tempo não é um recurso disponível para resolver o desequilíbrio constitucional que advém dos conflitos sociais. A falta desse recurso é compensada então pela dimensão espacial, que repõe o equilíbrio por meio da ampliação

da república. Porém, uma reposição apenas provisória, pois na verdade a expansão territorial é uma “fuga para frente”, um adiamento da corrupção e não seu banimento. Se o nível do conflito fosse outro, bem menor, como desenhado na constituição mista clássica, seria mais plausível pensar medidas para garantir a estabilidade interna da república. Até mesmo Maquiavel o reconhece, ao analisar, nos primeiros capítulos do livro primeiro dos *Discursos*, as estruturas políticas de Esparta e Veneza, e contrastá-las com a de Roma. Porém, essa alternativa tinha um preço: menos liberdade para os grupos mais baixos da escala social, e menos glória para a república. Ocorre justamente o contrário quando se infunde plebeísmo (e, por conseguinte, igualdade social) à constituição: os conflitos civis tornam-se intratáveis, se considerarmos apenas seu jogo interno – o que por certo é também um preço a pagar por essa variante, amplamente compensado, no entanto, pela glória e a grandeza da república.

O problema da legitimidade democrática

Tais questões ecoam em todo o pensamento político subsequente, mas em especial nos contextos em que inusitadas “revoltas plebeias” – aquelas que emergem durante o que R. Palmer denomina “Era da Revolução Democrática”, a partir da última metade do século XVIII – solicitam algo na direção da ousada inflexão maquiaveliana. Porém, ao lado de sua versão da teoria da constituição mista, vai se desenhar também uma nova alternativa, dessa vez derivada de outra estrada pela qual a tradição moderna vai pensar a forma política, a qual desde o início se opõe radicalmente aos modos de se conceber uma república como constituição mista, em quaisquer de suas variantes. Essa estrada é a teoria do Estado soberano. Mas como uma revolta plebeia poderia assimilá-la?

Na verdade, o plebeísmo está presente no moderno *soberanismo* desde suas versões pioneiras. Ao idealizar a comunidade política como uma agência composta de indivíduos, a teoria faz abstração de seus grupos sociais de origem e de sua disposição hierárquica – numa época em que isso ainda era considerado um dado inescapável da vida comunitária –, abrindo o caminho para pensar a igualdade cívica e a individualidade como valores convergentes. Daí que o único corte hierárquico que a teoria toma como relevante é a que opõe a autoridade soberana e o conjunto dos súditos. Assim, aquilo que na teoria da constituição mista aparece como uma espécie de aliança de

distintos grupos sociais – seja pelo endosso de seus graus de status (como na versão clássica), seja, ao contrário, por seu nivelamento (como na versão plebeia) – vai aparecer na teoria do Estado soberano como uma plena integração comunitária. E tal se dá na exata medida em que os cidadãos são idealmente desvestidos de suas identidades sociais, as quais, embora os aproximem enquanto membros de um determinados grupo, os afastam enquanto membros da *civitas*. É como se a teoria secularizasse a ideia da comunhão cristã, tanto em seu igualitarismo quanto em seu individualismo. Não é casual, portanto, que revoltas plebeias modernas, como a revolução de independência americana, pudessem sentir-se atraídas pelo novo conceito de *povo* que ela sugeria, isto é, uma agência coletiva que não mais articulava apenas uma parte da comunidade política, mas o seu todo.

Uma consequência importante desse ponto, já tratada neste artigo, é a nítida separação entre o arranjo institucional e seu entorno social, questão que deriva do próprio fato de a autoridade soberana ter de apresentar-se acima da divisão dos grupos sociais. Por sua vez, como também já se viu, essa separação abre-se para um novo conceito de representação política. Se é verdade que o primeiro uso do conceito faz identificar a representação dos súditos com o próprio soberano – por meio daquilo que H. Pitkin (1967) chama de “authorization view” –, reforçando seus caracteres absolutistas, a teoria acaba se desenvolvendo no sentido de aproveitar a distinção entre o nível institucional e o nível social para tornar a representação política não um problema de identificação e substituição, mas de mediação. Tal movimento conceitual transforma a clássica dicotomia estado de natureza/estado civil na dicotomia Estado e sociedade, na qual a última aparece como o momento da cisão social e a primeira como o de sua unificação. Sendo a representação uma atividade mediadora, é impossível sequer enfrentar o problema da unificação sem antes produzir o necessário momento da cisão. Esse significado do conceito, portanto, reconhece a condição de ator não só ao representante, mas também ao representado, e disso resulta que o súdito deixa de ser um simples objeto passivo da vontade soberana. Esta não é mais dada de antemão, mas passa a ser tramada pelo próprio jogo da representação, que tem na particularidade do súdito – agora tornado, efetivamente, um cidadão – um de seus elementos incontornáveis. Com essa virada, a tradição soberanista, voltada inicialmente para a defesa do absolutismo, abre-se para uma concepção democrática do Estado.

Essa passagem, no entanto, não poderia se completar se essa teoria não oferecesse uma resposta aos problemas da vazão do conflito social e da corrupção da república, posto pela constituição mista plebeia. Note-se, aqui, como as visões de tempo histórico implícitas na interrogação sobre a forma política importam nessa discussão. Como vimos, o caráter incontornável da corrupção emerge numa teoria da forma política que é cúmplice de visões do tempo circulares e fechadas: a finitude e a inelasticidade dessa dimensão levam a teoria a conduzir os problemas da corrupção e do conflito em duas direções: ou o recurso moral da personalidade cívica (a virtude do cidadão), ou o recurso político da guerra. São, em princípio, complementares, mas o igualitarismo da versão plebeia, ao intensificar o conflito social, leva a uma dinâmica de ampliação do espaço territorial, a fim de reequilibrar, sempre provisoriamente, as forças internas da república. Trata-se, em suma, de um plebeísmo marcial.

Por outro lado, o campo teórico do Estado soberano é cúmplice de visões abertas e infinitas do tempo histórico – aliás, um subproduto da própria ideia de secularização e de uma visão proteica, baconiana da política, que não só converte o tempo cristão num tempo de criação e aperfeiçoamento humanos, mas o próprio homem num ser dúctil e moldável, no limite sem “natureza”, conforme Rousseau o proporá em seu *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade*. Isso sugere uma afinidade entre o soberanismo e o que poderíamos chamar de “utopias do trabalho”¹¹ – o que não significa que devam constituir um par inseparável.

Assimilada à forma política, a história aberta e infinita providencia uma resposta diferente para o problema da vazão do conflito social. Este é, agora, projetado na dimensão do tempo: é o futuro que passa a ser o objeto das ansiedades e esperanças cívicas e, por isso, todas as energias do arranjo institucional e da própria representação política são dirigidas para governá-lo. O que, porém, está em jogo nessa diferença não é apenas uma visão do tempo, mas algo ainda mais abrangente: a concepção mesma do que é o ser social – vale dizer, uma mudança na referência do ator às próprias condições que possibilitam seu fazer. Eis que a ideia toquevilleana da democracia como forma de sociedade se conecta com um novo conceito da própria sociedade, para o qual não serve mais sua equivalência à noção de uma associação vo-

¹¹ Para uma contraposição entre “utopias do trabalho” e “utopias agrárias”, ver Araujo (2008).

luntária de homens: agora é preciso pensá-la como um ser em permanente transformação, como um “processo”, isto é, uma teia de relações intencionais e não intencionais que se desdobra continuamente no tempo.

Há duas ideias adicionais implicadas nessa questão. A primeira é que a dualidade Estado/sociedade não pode significar uma anteposição estanque entre dois seres homogêneos, dois monoblocos: o Estado, de um lado, e a sociedade, de outro. Pelo contrário: na medida em que a sociedade está clivada em seu interior, faz sentido pensar a duplicação do espaço social total em Estado e sociedade. Não há como falar do par Estado/sociedade sem pressupor a cisão social. (Está longe de ser acidental, portanto, que os autores revolucionários dos dois séculos passados esperassem liquidar com a dualidade Estado/sociedade, na medida em que a revolução fosse capaz de dar fim à própria cisão social.) Em segundo lugar, responder, nesse esquema teórico, ao problema da vazão do conflito passa por integrar a dimensão do tempo no conceito mesmo de representação política. Assim, como vimos, a representação não apenas faz a mediação entre Estado e sociedade mas o faz repartindo o tempo da ação em momentos distintos: o momento da divisão, que corresponde à forma social desnuda; e o momento da unificação, que corresponde à forma social vestida institucionalmente. Sendo uma espécie de “circulação”, como acentua N. Urbinati, a representação na verdade está constantemente modificando/renegociando as fronteiras entre Estado e sociedade (cf. Urbinati, 2006, cap. 1).

Porém, outra vez, não se deve confundir esse segundo momento com a ideia de uma reconciliação, o fim da cisão. O momento da unificação é apenas um deslocamento, o deslocamento para o futuro. Mas, para que tenha valor, e sirva de *fundamento da legitimidade democrática* – enfim, para que o próprio ato de representar signifique um bem gestado pelo regime democrático –, é preciso que esse deslocamento seja tomado como um aperfeiçoamento moral dos que vivem sob aquele regime. Sem isso, a mudança seria redundante, chapada e sem qualidade. Mas o deslocamento só significa um aperfeiçoamento moral se supusermos que a ação representativa seja capaz de produzir um passo à frente na experiência social da igualdade e da liberdade: a abertura de passagens para um patamar superior desses dois valores, instigando a *esperança* não apenas como uma afecção individual, mas como um sentimento social difuso. Ou seja, é preciso que o movimento da sociedade – entendido agora como o todo Estado mais sociedade – não

seja apenas um processo não intencional, mas também um *progresso* efetivo, *deliberadamente* conquistado.

É nesse ponto que a questão da autonomia como valor central da sociedade democrática também se faz sentir. Pois qual é diferença de fundo entre a simples mudança e o progresso? A primeira é um processo automático, que ocorre ao modo de um mecanismo cego, sem sujeito, enquanto o segundo só pode se dar como agência e intencionalidade – enfim, se *o ator, pelo menos em parte, também puder se considerar o autor dessa mudança*. E a autonomia, como salienta J. Raz, supõe exatamente isso: “[Q]ue, pelo menos em parte, somos autores de nossas próprias vidas” (cf. Raz, 1988, p. 156). Sem precisar propor a superação final da desigualdade – pois isso, outra vez, significaria a eliminação da luta social (o motor da sociedade democrática) – é preciso, no entanto, pensar numa *forma insaturada* de igualdade social, pela qual se avançaria não só de menos para mais igualdade de um mesmo tipo mas também de um tipo para outro. A desigualdade, portanto, tem de aparecer como uma espécie de resíduo, que, porém, se modifica toda vez que a igualdade avança de patamar, como se cada termo do par conformasse, respectivamente, o polo (moralmente) positivo e o negativo de um mesmo processo. Como polo positivo, contudo, a igualdade não deve ser reduzida nem a indicadores quantitativos nem a sua dimensão puramente econômica, mas a um modo especial de relacionamento entre cidadãos, um vínculo político e social capaz de garantir uma comunidade republicana – quer dizer, um regime de liberdade –, como bem aponta Rosanvallon:

A idéia de sociedade de iguais remete nesse caso a uma forma de relação social, a um tipo de sociedade na qual ninguém está submetido à vontade de outrem. Essa autonomia não se confunde com um ‘individualismo’ entendido como um estado de separação vis-à-vis o outro... Ela não tem sentido senão como *capacidade social*. Essa autonomia é o poder de inventar sua vida, existir como sujeito responsável de si mesmo. A autonomia individual implica pois uma garantia social: ela não pode se desenrolar a não ser num sociedade que rejeite *todas* as dependências (Rosanvallon, 2011, p. 39; grifos do autor).

O trecho acima é retirado de livro recentemente publicado desse cientista social francês, escrito sob o impacto da crise financeira mundial que, como lembrado no início deste artigo, expôs um gravíssimo curto-circuito entre o “capitalismo desorganizado” e o constitucionalismo democrático. Mas isso

faz lembrar algo até mais grave: a possibilidade de retrocesso da democracia como forma de sociedade. E como ele poderia acontecer? Primeiro, é preciso frisar que o progresso democrático é uma simples expectativa, jamais um fato inexorável. Segundo, há que reconhecer que a toquevilleana “igualdade de condições” gera em si mesma os fatores de sua possível autossubversão, começando pela subversão da forma política. Desse modo, a sociedade democrática, *pace* Tocqueville, em vez de ser capaz de produzir regimes políticos não democráticos, na realidade carrega consigo forças que podem levá-la, por meio de uma sutil colonização da forma política, à sua própria regressão para *formas sociais* não democráticas. É justamente nesse ponto que incide a maior ameaça de erosão da legitimidade política contemporânea.

À guisa de conclusão

Louvar o conflito é hoje um lugar comum do discurso político. Contudo, nem sempre se dá conta das enormes dificuldades que a tradição teve que lidar até que vislumbrasse seu potencial positivo na construção de uma república. Mais do que isso: o fato de o conflito ter ganho esse estatuto de lugar comum, de certo modo atrapalha uma compreensão mais rica dos desafios e limites que impõe a qualquer forma política, inclusive àquela que o toma explicitamente como seu motor. Vale insistir, pois, que a república contemporânea está comprometida até seus alicerces com as ideias-chave aqui delineadas, que são o fundamento de sua aceitação. Quais sejam: que o homem é um ser dúctil e moldável; que a sociedade é um processo, cujo motor é o conflito social, a partir do qual se autocria e autodesenvolve; que as hierarquias sociais admitidas nela são fluidas na mesma razão em que se tomam os homens como seres dúcteis e moldáveis; que o processo social pode ser penetrado de valor graças à agência humana, e é só nessa medida que a própria ideia do progresso torna-se um valor; e que, finalmente, a sustentação política da sociedade democrática depende de que o conflito por ela reconhecido e estimulado resulte em progresso efetivo.

A forma como o jogo da representação se desdobra é, nesse sentido, questão decisiva. A representação, quando não oferece perspectiva de vazão do conflito, para desse modo deflagrar um processo de unificação, torna-se parte do problema, e não sua resposta. E, assim, a duplicação com efeito de deslocamento, que ela deveria produzir, converte-se em duplicação redundante: em vez de glosar o conflito social, tematizando-o, acaba tematizando

a si mesma, num jogo perverso de autorreferência. Com isso, o próprio Estado, esvaziando-se de seu elemento de idealidade – como foco da soberania popular –, ingressa na trilha de sua redução a simples aparato administrativo e coercitivo. Assim reificado, o Estado soberano perde sua qualidade de sujeito normativo, a qual é mais bem definida pelas expectativas de realização de valor que procura promover do que pelo simples fato de existir, aqui e agora. Ao hipertrofiar-se, o aparato do Estado, descontrolado e sem nenhum propósito que não seja sua própria expansão, em vez de salvaguarda e promotor do convívio civil, torna-se *produtor de estado de natureza*. Pois o convívio civil só faz sentido, como o oposto do estado de natureza, se oferece as condições para o exercício da liberdade dos cidadãos. Mas, se o jogo da representação se enerva e perde capacidade de encenar na arena pública a cisão da sociedade, é o cidadão mesmo que é descaracterizado como ator, abrindo espaço para a dominação política, isto é, a representação fechada em si mesma e a prevalência do Estado como aparato puro e simples.¹² Da dominação política passa-se então à dominação social, signo da própria liquidação da sociedade democrática

Em suma: o esquema teórico esboçado neste artigo entende que as bases sociais da soberania popular estão fincadas entre esses dois extremos do par igualdade/desigualdade: por um lado, o extremo da igualdade sem qualificações, ou a igualdade absoluta; por outro, o extremo da desigualdade fixada, estática e naturalizada. Mas é com referência a esse segundo extremo que se pode esclarecer por que crises econômicas profundas, como a que o mundo atravessa agora, e as tendências que a antecederam, geram tantos receios de solapamento de um convívio humano digno e civilizado: porque elas apontam o risco *de que a acumulação desenfreada da riqueza nas mãos de poucos, em detrimento das grandes maiorias, induza a um retrocesso histórico* para formas rígidas e “gentrificadas” – estamentais e herdadas – de desigualdade social. Formas essas que não só congelam as diferentes classes sociais numa hierarquia dada, embora dessa vez não oficial – por isso mesmo, uma forma disfarçada de desigualdade de status – mas também congelam o jogo da representação política, bloqueando sua capacidade de produzir dinamicamente as condições da única forma de legitimidade aceitável em nossos dias.

¹² Nadia Urbinati aponta, nesse sentido, o risco da degeneração da democracia representativa num “despotismo indireto” (cf. Urbinati, 2006, p. 218).

Referências bibliográficas

- ARAUJO, Cicero (2008). “Tensões da utopia agrária: o rústico, o civilizado e o cidadão”, em STARLING, Heloísa M. M.; RODRIGUES, Henrique & TELLES, Marcella (orgs.). *Utopias agrárias*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BLYTHE, James M. (1992). *Ideal government and the mixed constitution in the middle ages*. Princeton: Princeton University Press.
- DAHL, Robert A. (1989). *Democracy and its critics*. New Haven: Yale University Press.
- FINLEY, Moses (1986). *A economia antiga*. Porto: Afrontamento.
- LEFORT, Claude. (1988). *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (2004). *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc.
- MULGAN, Richard G. (1977). *Aristotle's political theory*. Oxford: Clarendon Press.
- PALMER, Robert R. (1959). *The age of the democratic revolution: a political history of Europe and America, 1760-1800 - The challenge*. Princeton: Princeton University Press.
- PITKIN, Hanna (1967). *The concept of representation*. Berkeley: The University of California Press.
- _____. (2006). “Representação: palavras, instituições e idéias”. *Lua Nova*, n. 67, p. 15-47.
- RAZ, Joseph (1988). “Autonomy, toleration and the harm principle”, em MENDUS, Susan (ed.). *Justifying toleration: conceptual and historical perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSANVALLON, Pierre (2011). *La société des égaux*. Paris: Seuil.
- URBINATI, Nadia (2006). *Representative democracy: principles & genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VON FRITZ, Karl (1954). *The theory of the mixed constitution in antiquity: a critical analysis of Polibius' political ideas*. Nova York: Columbia University Press.
- WEBER, Max (1967). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara.

Resumo:

Discutem-se neste artigo as condições de produção da legitimidade democrática e como elas podem ser reiteradas ou solapadas em suas relações dinâmicas com o par igualdade/desigualdade.

Palavras-chave: legitimidade democrática; igualdade e desigualdade; representação política

Abstract:

This article discusses the democratic legitimacy's conditions of production, and how those conditions can be reasserted or undermined through their dynamic relations with the pair equality/inequality.

Keywords: democratic legitimacy; equality and inequality; political representation

Recebido em 6 de julho de 2012.

Aprovado em 10 de setembro de 2012.