

# **ALFABETIZAÇÃO DEMOCRÁTICA**

O que podemos pensar (e ler) para mudar  
nossa condição de analfabetos democráticos

*A Rede de Participação Política do Empresariado é uma ferramenta criada para promover a articulação da sociedade em prol do aprimoramento do fazer político no País. Utilizando-se de vários meios de comunicação – em especial o diálogo por meio da Internet no site interativo [www.redeempresarial.org.br](http://www.redeempresarial.org.br) –, a Rede surge como um espaço democrático para a discussão e proposição de mudanças na relação entre a sociedade e o Estado. Por intermédio dessa rede, é possível contribuir para a formulação da Agenda Estratégica que o Brasil requer. Fórum democrático, a Rede defende o respeito ao livre debate de idéias, que devem levar em conta princípios e valores comuns à boa prática do diálogo.*

*A Rede de Participação Política do Empresariado é promovida pela FIEP (Federação das Indústrias do Estado do Paraná) e pela FACIAP (Federação das Associações Comerciais e Empresariais do Estado do Paraná).*

AUGUSTO DE FRANCO

# ALFABETIZAÇÃO DEMOCRÁTICA

O que podemos pensar (e ler) para mudar  
nossa condição de analfabetos democráticos



© 2007 Augusto de Franco para a Rede de Participação Política do Empresariado.

Edição experimental publicada como  
Texto de Apoio ao Programa de Formação Política  
promovido pela Rede de Participação Política do Empresariado.



Este é um texto autoral. As instituições que promovem ou apóiam a Rede de Participação Política do Empresariado não concordam necessariamente com as visões aqui expostas, nem se responsabilizam pelas opiniões emitidas pelo autor.

**Rede de Participação Política do Empresariado**

[www.redeempresarial.org.br](http://www.redeempresarial.org.br)

Av. Comendador Franco, 1.341 | Jardim Botânico

80215-090 | Curitiba | Paraná

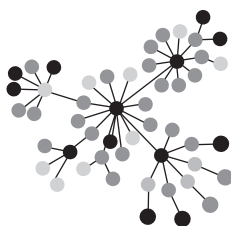
Telefone (41) 3271-7500 | Fax (41) 3271-7853

[rede.empresarial@fiepr.org.br](mailto:redempresarial@fiepr.org.br)

*Aprender democracia é desaprender autocracia.*



# APRESENTAÇÃO



*“The fundamental principle of democracy  
is that the ends of freedom and individuality for all  
can be attained only by means that accord with those ends...*

*[but] There is no opposition in standing  
for liberal democratic means  
combined with ends that are socially radical.”*

John Dewey (1937), in *Democracy is radical*.

## NOSSO ANALFABETISMO DEMOCRÁTICO

Nada ou quase nada aprendemos de democracia na infância ou na juventude, seja em casa, nas brincadeiras de rua com os amigos, na escola, na igreja, nas associações juvenis ou no esporte. Quando ficamos adultos, também não temos suficientes oportunidades de aprender e

praticar a democracia no quartel, na universidade, no trabalho, nas entidades representativas ou em outras organizações da sociedade civil de que participamos.

Até o mundo político – incluindo os políticos tradicionais e seus partidos e as instituições públicas, como os parlamentos e os governos – é apenas semi-alfabetizado em termos democráticos; ou seja, dizendo de modo inverso, o mundo político é composto por semi-analfabetos democráticos. Quem tiver alguma dúvida, faça uma pesquisa tomando como universo as direções partidárias, o Congresso, as Assembléias Legislativas, as Câmaras de Vereadores e os órgãos públicos dos três níveis de governo, com perguntas simples sobre os pressupostos, os princípios, o significado estratégico e o valor da democracia: garanto que os resultados serão impublicáveis.

Essa realidade decepcionante pode ser explicada. A democracia não é uma coisa “natural” no mundo em que vivemos. Apesar das declarações de amor à democracia expressadas por políticos de todos os matizes, a palavra foi esvaziada de seu conteúdo. Tais declarações não refletem uma verdadeira conversão às idéias e às práticas democráticas, pois aderir realmente à democracia não é algo fácil: é preciso remar contra a corrente, contrariar a cultura política estabelecida e, não raro, negar o senso comum.

A democracia é uma brecha – instável – que foi aberta nos sistemas míticos, sacerdotais, hierárquicos e autocráticos aos quais estivemos submetidos nos últimos seis mil anos.

Nesse sentido, não há nada mais subversivo que a democracia. Ela é uma insubordinação contra o poder vertical, entendido como o



poder de obstruir, separar e excluir, aquele poder que se estrutura instalando centralizações na rede social para tornar seus agentes capazes de mandar alguém fazer alguma coisa contra sua vontade.

O fato de, até agora, a democracia (como regime político ou forma de administração do Estado) ter sido experimentada – em algumas localidades – em apenas 7% da nossa história (durante 96 minutos, se tomarmos como referência 24 horas = 6 milênios) explica, pelo menos em parte, por que nossa formação democrática é ainda tão incipiente. Sim, desde que foi organizado o primeiro sistema político de poder vertical estável – provavelmente em alguma Cidade-Estado-Templo da antiga Mesopotâmia, talvez em Kish, na Suméria, por volta do ano 3.600 antes da Era Comum – tivemos apenas frágeis e fugazes experiências localizadas de democracia. De lá para cá, as diversas formas de Estado que se sucederam, as instituições públicas, as empresas e as demais organizações privadas da sociedade civil e, inclusive, as tradições espirituais – para não falar das ordens militares e religiosas – foram, em grande parte, autocráticas, não democráticas. Não é de se estranhar que sejam tão altos nossos índices de analfabetismo democrático.

## **É POSSÍVEL UMA ALFABETIZAÇÃO DEMOCRÁTICA?**

Somos menos analfabetos democráticos em relação à compreensão do funcionamento formal dos nossos atuais sistemas representativos do que em relação à democracia como modo de regulação de conflitos

no cotidiano. Até conseguimos entender razoavelmente a democracia como sistema de governo, mas, de modo geral, não admitimos e não praticamos – como queria John Dewey – a democracia como modo de vida, no dia-a-dia, na base da sociedade e nas organizações governamentais ou não-governamentais de que participamos.

Ocorre que o conceito de democracia pode ser tomado em dois sentidos: em sentido “fraco” ou em sentido “forte”. No sentido “fraco” (e pleno) do conceito, democracia se refere atualmente a um tipo de regime – na acepção de sistema de governo ou forma política de administração do Estado – em que os governantes são escolhidos pelos governados e que atende aos seguintes requisitos: 1) liberdade de ir-e-vir e de organização social e política; 2) liberdade de expressão e crença (incluindo hoje o direito de pesquisar, receber e transmitir informações e idéias sem interferência por qualquer meio, inclusive no ciberespaço); 3) liberdade de imprensa *stricto sensu* e *lato sensu* (existência de diversas fontes alternativas de informação); 4) publicidade (ou seja, transparência capaz de ensejar uma real *accountability*) dos atos do governo e inexistência de segredo dos negócios de Estado quando não estejam envolvidas ameaças à segurança da sociedade democrática e ao bem-estar dos cidadãos; 5) direito de voto para escolher representantes (legislativos e executivos) pelo sistema universal, direto e secreto; 6) condição legal de votar implicando condição de ser votado; 7) eleições livres, periódicas e isentas (limpas); 8) efetiva possibilidade de alternância no poder entre situação e oposição e “aceitabilidade da derrota”; 9) instituições estáveis, capazes de cumprir papéis democraticamente estabelecidos em lei e protegidas de influências

políticas indevidas do governo; 10) legitimidade: para ser considerado legítimo o ator político individual ou coletivo deve respeitar – sem tentar falsificar ou manipular – o conjunto de regras que emanam dos requisitos acima mencionados, não lhe sendo facultado modificá-las ou delas se esquivar com base no argumento de que conta, para tanto, com o apoio da maioria da população, mesmo diante de evidências ou provas de seus altos índices de popularidade ou, ainda, com base na crença de que possui a “proposta correta” ou a “ideologia verdadeira” para alcançar qualquer tipo de utopia, seja ela o império milenar dos seres superiores ou escolhidos, o reino da liberdade ou da abundância para todos, para redimir a humanidade ou parte dela ou para salvar de algum modo a espécie humana. Esse é o sentido “fraco” do conceito de democracia, em sua concepção máxima ou plena.

No sentido “forte” do conceito, porém, democracia é mais do que isso, mas não propriamente melhor do que isso porquanto não constitui uma alternativa ou uma realidade comparável à democracia em seu sentido “fraco” (como sistema de governo). John Dewey (1939), por exemplo, no discurso “Democracia criativa: a tarefa que temos pela frente”, em que lançou sua derradeira contribuição às bases de uma nova teoria normativa da democracia que poderíamos chamar de democracia cooperativa, deixa claro que estava tomando o conceito em seu sentido “forte”. A democracia, para Dewey, não se refere – nem apenas, nem principalmente – ao funcionamento das instituições políticas, mas é “um modo de vida” baseado em uma aposta “nas possibilidades da natureza humana”, no “homem comum”, como ele diz, “nas atitudes que os seres humanos revelam em suas mútuas

relações, em todos os acontecimentos da vida cotidiana”. Ainda segundo Dewey, a democracia é uma aposta generosa “na capacidade de todas as pessoas para dirigir sua própria vida, livre de toda coerção e imposição por parte dos demais, sempre que estejam dadas as devidas condições”.<sup>1</sup> Este é o sentido “forte” do conceito.

Com efeito, em “O Público e seus problemas”, John Dewey (1927) deixou claro que existe uma “distinção entre a democracia como uma idéia de vida social e a democracia política como um sistema de governo. A idéia permanece estéril e vazia sempre que não se encarne nas relações humanas. Porém na discussão há que distingui-las. A idéia de democracia é uma idéia mais ampla e mais completa do que se possa exemplificar no Estado, ainda no melhor dos casos. Para que se realize, deve afetar todos os modos de associação humana, a família, a escola, a indústria, a religião. Inclusive no que se refere às medidas políticas, as instituições governamentais não são senão um mecanismo para proporcionar a essa idéia canais de atuação efetiva...”.<sup>2</sup>

Isso não significa que a democracia, em seu sentido “fraco”, seja menos importante que em seu sentido “forte”, porquanto a condição para que a democracia em seu sentido “forte” possa se realizar é a existência da democracia em seu sentido “fraco”. Atualmente, onde não existe um sistema representativo funcionando, em geral também não há práticas realmente participativas, na base da sociedade e no cotidiano do cidadão, que possam ser consideradas como democráticas. Em outras palavras, a chamada democracia liberal é condição para o exercício de formas inovadoras de democracia radical, como, aliás, o

próprio Dewey já havia reconhecido, há mais de setenta anos, quando afirmou que “o princípio fundamental da democracia consiste em que os fins da liberdade e da autonomia para todo indivíduo somente podem ser alcançados empregando-se meios condizentes com esses fins... [mas] não há contradição alguma entre a busca de meios liberais e democráticos combinada com a defesa de fins socialmente radicais”.<sup>3</sup>

Por outro lado, como veremos na introdução deste livro, democracia (no sentido “forte” do conceito) não é *um* regime determinado, não é um modelo aplicável a várias circunstâncias, mas um movimento ou uma atitude constante de desconstituição de autocracia.

Não estamos condenados a conviver eternamente com as formas atuais da democracia representativa, porém não podemos aboli-las em nome de novas formas (supostamente mais participativas) que não assegurem o essencial, o coração mesmo da idéia: a aceitação da legitimidade do outro, a liberdade e a valorização da opinião e o exercício da conversação no espaço público.

Não há nada que impeça os seres humanos de inventar uma nova política democrática, a não ser a sua consciência colonizada por idéias autocráticas. Não existem as tais condições estruturais objetivas para a adoção da democracia, como se supôs no entorno dos anos 70 do século passado. O prêmio Nobel de Economia, Amartya Sen (1999), matou a charada quando afirmou que a questão não é a de saber se um dado país está preparado para a democracia, mas, antes, de partir da idéia de que qualquer país se prepara por meio da democracia. A democracia é uma opção. Além disso, a idéia de democracia pode ser materializada de diferentes maneiras.<sup>4</sup>

Se a democracia não pudesse ser reinventada, ela não poderia ter sido inventada. Ao dizer que a política é o que é, não havendo condições de mudar sua natureza (a relação amigo-inimigo), o realismo político está, na verdade, inoculando uma vacina contra as mudanças políticas democratizantes: está dizendo que a política será sempre o que foi e sempre como foi; ou como se avalia que sempre foi. Ora, na maior parte do tempo a política não foi democratizante: apesar da onda democrática mundial do último século, nos últimos seis milênios a democracia não passou de uma experiência localizada, frágil e fugaz. Depois da sua invenção pelos gregos, a tendência que vigorou amplamente foi a da autocratização e não a da democratização. Por isso teve razão mais uma vez Amartya Sen (1999) quando, perguntado sobre qual teria sido o acontecimento mais importante do século 20, respondeu de pronto: a emergência da democracia.

Com efeito, a democracia está avançando, apesar de tudo (ainda que no sentido “fraco” do conceito, mas que é, como vimos, condição para que ela possa ser ensaiada em seu sentido “forte”). No final da Segunda Guerra Mundial, em 1945, apenas 22 países apresentavam formas de governo democráticas, sendo que todos os demais ainda estavam submetidos a governos totalitários ou autoritários – no sentido de não preencherem aqueles dez requisitos apresentados anteriormente. Sessenta anos depois (em 2005), estimou-se que 117 países eram democráticos, pelo menos formalmente, atendendo a um (a eletividade) ou a mais de um dos dez requisitos listados aqui, embora não mais que 60 países pudessem ser considerados plenamente democráticos, tomando-se como tais os que atendiam à totalidade ou à maior parte dos referidos requisitos. Tudo isso, é

claro, no sentido “fraco” do conceito, pois que em seu sentido “forte”, como veremos mais adiante, a democracia não se aplica propriamente a países – Estados-nações – e sim a sociedades, ou melhor, a comunidades.<sup>5</sup>

O problema, portanto, não parece estar em uma dificuldade maior de aceitação formal da idéia de democracia como sistema de governo, senão nas idéias indigentes que temos de democracia, como: “democracia é votar para escolher quem vai mandar” ou “democracia é todo mundo decidindo sobre tudo”.

Por outro lado, ainda é muito pequeno o número de pessoas que compreende a democracia como um pacto de convivência baseado na aceitação da legitimidade do outro, na liberdade e na valorização da opinião e na conversação realizada no espaço público, que tem como objetivo resolver, pacificamente, os dilemas da ação coletiva de modo a privilegiar a construção progressiva de consensos entre posições diferentes ou conflitantes, transformando, assim, inimizade política em amizade política.

Geralmente as pessoas tendem a achar que ‘democracia é eleição’, que ‘democracia é a prevalência da vontade da maioria’, que ‘democracia é a lei do mais forte’ (daquele que tem maioria, sendo, no caso, mais forte o competidor que tem mais votos) ou, ainda, que ‘democracia é a regra do jogo estabelecido para verificar quem tem mais audiência e, assim, entregar os cargos públicos representativos ao detentor do maior índice de popularidade’.

Nas consultas informais que tenho realizado nas turmas de um curso de formação política que ministro, a partir de 2007, para centenas de alunos, constatei que a maioria dos “entrevistados” não considera inaceitáveis afirmações como: ‘democracia é o regime da

maioria’ ou ‘democracia é fazer a vontade do povo’. Boa parte desses alunos considera que ‘os votos da maioria da população estão acima das decisões das instituições democráticas (inclusive dos julgamentos dos tribunais) quando tais instituições representam apenas as minorias (ou as elites)’. Parcela não desprezível dos consultados acredita que ‘para um governo ser democrático basta ter sido eleito sem fraude pela maioria da população’, que ‘quem tem maioria tem sempre legitimidade’ ou, ainda, que ‘um grande líder identificado com o povo pode fazer mais do que instituições repletas de políticos controlados pelas elites’. Isso para não falar da convicção – generalizada, conquanto nem sempre expressa – de que ‘não adianta muito ter democracia se o povo passa fome’ ou de que ‘não adianta ter democracia política se não for reduzida a desigualdade social’.

Diante desse quadro, seria pouco razoável esperar que as pessoas compreendessem as relações existentes entre democracia e sustentabilidade e se comportassem de modo condizente com tal compreensão. Mas seria demais esperar que, pelo menos, as pessoas compreendessem que a democracia é o valor principal da vida pública e que tudo – qualquer evento, qualquer proposta – deve ser avaliado, medido e pesado a partir da seguinte pergunta: isso ajuda ou atrapalha o avanço do processo de democratização da sociedade? Se chegássemos a isso, creio que teríamos alcançado o objetivo da alfabetização democrática.

As condições para tal, entretanto, não têm sido, na história recente, particularmente favoráveis. No Brasil, em particular, não tivemos experiência suficiente de democracia, nem muitas oportunidades para



aprender o que é democracia. Nem a chamada direita, nem as esquerdas que lutaram contra a ditadura militar (1964-1984) tiveram aprendizagem de democracia. Duas gerações inteiras de brasileiros (ou, se quisermos, três: dos nascidos entre 1945 e 1985) aprenderam que era preciso recusar a ditadura, mas não aprenderam o que era necessário para construir a democracia, nem mesmo no sentido “fraco” do conceito. Os que nasceram nas décadas de 1940 e 1950 e entraram na universidade nos anos 60 e 70 foram induzidos a rejeitar o imperialismo norte-americano e a admirar a União Soviética, a China, a Albânia ou Cuba – mas nada de democracia. Com a queda do Muro de Berlim, na ausência de modelos para imitar, os que nasceram no início dos anos 70 e entraram na universidade a partir de 1990 foram “educados” para rejeitar o novo satã chamado neoliberalismo – mas, igualmente, nada de democracia.

Eu mesmo, que combati o regime militar que se instalou no Brasil em 1964, não tinha a menor idéia da democracia como valor, nada sabia de seus pressupostos e sequer imaginava suas relações intrínsecas com os padrões de organização em rede e com as mudanças sociais que hoje interpretamos como desenvolvimento ou sustentabilidade. Se tivéssemos vencido o combate que movemos contra o regime dos generais e coronéis que deram o golpe de 64, provavelmente não teríamos assistido à transição democrática de 1984-1989 e estaríamos vivendo hoje em um regime mais autocrático do que o atual (instalado por nós, por mim inclusive!). Sim, é fato: nós não estávamos convertidos à democracia.

De lá para cá, o quadro melhorou sensivelmente. Mas nos últimos anos, em especial, parece estar havendo um retrocesso considerável em relação às concepções e às práticas de democracia. Isso ocorre não apenas no Brasil, porém com mais intensidade ainda em outros países da América Latina (como a Venezuela, a Bolívia, o Equador e a Nicarágua). Por outro lado, não se vê reação democrática proporcional às ameaças à democracia que estão em curso no mundo atual.

## UM MOVIMENTO POR UMA ALFABETIZAÇÃO DEMOCRÁTICA

Já vamos findando a primeira década deste século e penso que chegou o momento de iniciar um movimento por uma “alfabetização democrática”. Essa idéia me ocorreu agora, dez anos depois de ler os escritos de Fritjof Capra sobre a necessidade de uma “Alfabetização Ecológica”.

Segundo Capra (1996), em “A teia da vida”, “reconectar-se com a teia da vida significa construir, nutrir e educar comunidades sustentáveis, nas quais podemos satisfazer nossas aspirações e nossas necessidades sem diminuir as chances das gerações futuras. Para realizar essa tarefa, podemos aprender valiosas lições extraídas do estudo dos ecossistemas, que são comunidades sustentáveis de plantas, de animais e de microorganismos. Para compreender essas lições, precisamos aprender os princípios básicos da ecologia. Precisamos nos tornar, por assim dizer, ecologicamente alfabetizados. Ser ecologicamente alfabetizado ou “eco-alfabetizado” significa entender os princípios de

organização das comunidades ecológicas (ecossistemas) e usar esses princípios para criar comunidades humanas sustentáveis”.<sup>6</sup>

Capra parece ter razão. Diante das ameaças crescentes ao meio ambiente e da acelerada destruição da biodiversidade do planeta e, sobretudo agora, em face da tragédia anunciada do aquecimento global, (quase) ninguém ousaria desqualificar suas preocupações.

Aliás, apenas uma década depois de ter apresentado a idéia, pode-se dizer que Capra já teve sucesso (pelo menos parcialmente) em seu empreendimento. A idéia de uma alfabetização ecológica vem se disseminando em todos os lugares. De tal modo foi incorporada à preocupação com o meio ambiente, inclusive na educação escolar fundamental, que nossos filhos e netos, não raro, são os primeiros a chamar nossa atenção para comportamentos, por assim dizer, não-sustentáveis do ponto de vista ecológico ou ambiental.

No entanto, o mesmo não ocorre em relação a outro campo de ação coletiva que interfere decisivamente na sustentabilidade das sociedades humanas: a política democrática.

Já existem milhares de organizações ambientalistas, defensoras da ecologia, mas podem ser contadas nos dedos organizações que se dediquem a divulgar e a defender a democracia (sobretudo no sentido “forte” do conceito). Se existe o embrião de uma educação voltada à ecologia, ainda não há nada como uma educação voltada para a democracia. As populações são praticamente analfabetas (ou semi-analfabetas) no que tange à compreensão dos pressupostos, dos princípios, do significado estratégico e do valor da democracia. Recentes pesquisas de opinião sobre a importância da democracia

(sobretudo nos países da América Latina, como as que vêm sendo realizadas pelo Latinobarômetro) revelam que a maioria das pessoas não encontra qualquer razão para afirmar que a democracia seja preferível a outros regimes ou a outros modos de regulação de conflitos.

Somos capazes de entender e tentar orientar nossas ações pelos seis princípios básicos da ecologia propostos por Capra – ‘interdependência’, ‘reciclagem’, ‘parceria’, ‘flexibilidade’ e ‘diversidade’: e a ‘sustentabilidade’ (ambiental) como consequência de todos eles – mas ainda não somos capazes de absorver a ‘aceitação da legitimidade do outro’, a ‘liberdade e a valorização da opinião’ e o ‘exercício da conversação na praça’ como princípios capazes de orientar a regulação dos conflitos em que nos envolvemos, norteando por eles a nossa prática política cotidiana. E, muito menos ainda, somos capazes de perceber as relações intrínsecas entre democracia e desenvolvimento ou os nexos conotativos entre democracia e sustentabilidade.

Sim, do ponto de vista da sustentabilidade global – do meio ambiente planetário e das sociedades humanas – democracia é tão importante quanto ecologia. Mas nem os próprios ecologistas parecem compreender isso. Muito alfabetizados em termos ecológicos, não o são tanto assim em termos democráticos.

Vou dar um exemplo: enquanto todos estão lendo o interessante livro de Al Gore (2006) “Uma verdade inconveniente: o que devemos saber (e fazer) sobre o aquecimento global”, fui reler o já antigo “Gaia: cura para um planeta doente”, de James Lovelock (1991, reeditado em 2004). Trata-se de um texto científico (polêmico, controverso) de fronteira. A tese de Lovelock (que nada tem a ver com o novo

“fundamentalismo verde”) é a de que uma parte de Gaia, composta pelo “restante da criação [...] moverá inconscientemente a própria Terra para um novo estado, um estado no qual nós, seres humanos, poderemos não mais ser bem-vindos”.<sup>7</sup>

Sou um admirador de Lovelock. Sua hipótese Gaia (em co-autoria com Lynn Margulis) – a de que “a vida ou a biosfera regula ou mantém o clima e a composição atmosférica em um nível ideal para si mesma” – tem um enorme potencial heurístico, embora alguns tenham dela retirado conclusões que não podem ser autorizadas pela ciência (*e. g.* todas aquelas que atribuem um propósito à auto-regulação planetária). Mas ainda estou em dúvida sobre os juízos políticos que Lovelock deriva de uma espécie de determinismo biológico fatal. É assim que, em um prefácio de 2004, ele faz um apelo a todos os ambientalistas “para que ponham de lado os seus temores sem fundamento [por exemplo, em relação ao progresso científico-técnico na sintetização de alimentos ou na utilização da energia nuclear] e a sua obsessão exclusiva em relação aos direitos humanos”. Essa é uma conclusão, digamos, no mínimo temerária, em um tipo de civilização como a que vivemos. “Sejamos corajosos o bastante [exorta Lovelock] para reconhecer que a verdadeira ameaça provém dos danos que causamos ao ser vivo que é a Terra, da qual fazemos parte, e que é realmente o nosso lar”.<sup>8</sup> Sim, mas essa não é a única “verdadeira ameaça”; estamos diante de várias outras ameaças, que não podem ser consideradas como não tão verdadeiras.

Lovelock endossa as palavras do seu cientista-chefe, Sir David King, que declarou, no início de 2004, nos Estados Unidos, que “o

aquecimento global é uma ameaça maior do que o terrorismo”. Talvez até seja, mas isso não pode desviar nossa atenção das ameaças à democracia e ao desenvolvimento humano e social sustentável que são tão verdadeiras e tão presentes quanto a ameaça do aquecimento do planeta.

Não é uma questão de comparar os riscos. É claro que o desaparecimento da espécie humana anulará todas as preocupações humanas. Mas de certo modo, algum dia, nossa espécie desaparecerá mesmo: pelo menos neste planeta, com a extinção do Sol; ou neste universo, com o *Big Crunch*. No entanto, penso que estamos construindo um outro mundo, um mundo humano, que tem como base o mundo natural (Gaia, na visão de Lovelock) mas que não é consequência do mundo natural. A tentativa humana de humanizar o mundo (ou de humanizar a “alma do mundo” por meio do ‘social’) é uma espécie de segunda criação... Para quem pensa assim, a vida é um valor principal, mas não o único: os padrões de convivência social, além da vida (biológica), também constituem valores inegociáveis, quero dizer, valores que não podem ser trocados pelo primeiro.

Em outras palavras, não podemos esquecer tudo – sobretudo a democracia e o desenvolvimento humano e social – para nos concentrarmos agora somente na tentativa de retardar o desaparecimento biológico da espécie. Não vale ser salvo da destruição prematura para viver em um mundo desumanizante, em que as sociedades humanas – no que têm de mais promissor: a sua capacidade de humanizar o mundo – não serão sustentáveis. Assim, penso que temos que cuidar das duas coisas, simultaneamente.

Ocorre que não cuidamos suficientemente da democracia. Antes de qualquer coisa porque continuamos analfabetos em termos democráticos. Então, este “Alfabetização Democrática” é sobre isto: sobre a necessidade de compreender melhor a democracia para cuidar melhor da democracia.

Augusto de Franco, inverno de 2007.



## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. DEWEY, John (1939). *Creative Democracy: the task before us*. In: *The Essential Dewey: v.1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

<sup>2</sup> Cf. DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*. Chicago: Gataway Books, 1946 (existe edição em espanhol: *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004).

<sup>3</sup> Cf. DEWEY, John (1937). *Democracy is radical*. In: *The Essential Dewey: v.1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

<sup>4</sup> Cf. SEN, Amartya (1999). *Democracy as a Universal Value*, *Journal of Democracy*: 10 (3); pp. 3-17.

<sup>5</sup> Segundo as estimativas de Robert Dahl (1998), em 1860, do total de 37 países apenas um era democrático, enquanto, em 1995, de 192 países, 65 poderiam ser considerados democráticos (tomando-se sobretudo o critério da existência de sufrágio masculino ou pleno sufrágio). Em termos percentuais, pulamos de 2,4% para 33,8%. Mas tal crescimento não foi sempre linear. De 1860 a 1990, contando por décadas, o número de países

democráticos (segundo o critério “fraco”) aumentou, no período de um século e meio, segundo a progressão: 1: 2: 3: 4: 6: 8: 15: 22: 19: 25: 36: 40: 37: 65. Note-se que houve regressão do número absoluto de democracias como regimes eleitorais, na década de 1940 em relação à década de 1930 e na década de 1980 em relação à década de 1970. Mas em termos de porcentagens, em relação ao número total de países, poderíamos estabelecer uma relação, a partir da tabela de Dahl, como a seguinte: 1860 (2,7%); 1870 (5,1%); 1880 (7,3%); 1890 (9,5%); 1900 (13,9%); 1910 (16,7%); 1920 (29,4%); 1930 (34,4%); 1940 (29,2%); 1950 (33,3%); 1960 (41,4%); 1970 (33,6%); 1980 (30,6%); 1990 (33,8%). Nada disso, todavia, é muito revelador, sobretudo porquanto a criação de novos países se deu, em geral, por motivos que não têm necessariamente a ver com a expansão das democracias no mundo. De qualquer modo, em meados dos anos 90 do século passado estávamos, em termos percentuais, na mesma situação (na verdade um pouco abaixo) daquela que foi alcançada nos anos 30 (que só foi superada nos anos 60, logo seguida, porém, de forte regressão). Mas se houve algo como uma onda mundial de democratização no século 20, seus maiores saltos ocorreram nas três primeiras décadas (sobretudo na década de 1920 em relação à década de 1910), na passagem dos anos 50 para os anos 60 e na década de 1990. Cabe notar que houve forte regressão percentual (taxas negativas relativas) na década de 1940 em relação à década de 1930, na década de 1970 em relação à década de 1960 (a maior de todas) e na década de 1980 em relação à de 1970. Cf. DAHL, Robert (1998). *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

<sup>6</sup> Cf. CAPRA, Fritjof (2002). *As conexões ocultas*. São Paulo: Cultrix/Amana-Key, 2002.

<sup>7</sup> Cf. LOVELOCK, James (1991). *Gaia: cura para um planeta doente*. São Paulo: Cultrix, 2006.

<sup>8</sup> Idem.

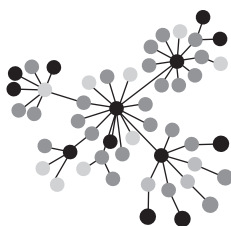


# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	7
<i>Augusto de Franco</i>	
INTRODUÇÃO .....	27
A DEMOCRACIA REALMENTE EXISTENTE .....	53
ALFABETIZAÇÃO DEMOCRÁTICA .....	101
a) outro .....	105
b) verdade .....	111
c) ciência .....	117
d) opinião .....	129
e) guerra .....	141
f) lado .....	157
g) paz .....	163
h) liberdade .....	173
i) maioria .....	179
j) legitimidade .....	187
k) pública .....	191
l) desigualdade .....	201
m) demagogia .....	205
n) hegemonia .....	211
o) alianças .....	223

p) vencedor .....	229
q) votação .....	233
r) regras.....	237
s) centralização .....	253
t) desobediência .....	263
u) política .....	267
v) democratização .....	271
x) deixar .....	297
z) topia .....	305
EPÍLOGO .....	309
POSFÁCIO .....	349
REFERÊNCIAS .....	355

# INTRODUÇÃO



*No sentido “forte” do conceito, a democracia não é um regime determinado, não é um modelo aplicável a várias circunstâncias, mas um movimento ou uma atitude constante de desconstituição de autocracia.*

## UM CONCEITO “FORTE” DE DEMOCRACIA

Não é possível conceituar democracia sem conceituar autocracia. E não é possível falar da autocracia sem falar da guerra. Como dizia a letra de uma antiga canção alemã, em uma frase que chegaria a ser cômica se não fosse trágica: “contra os democratas, somente os soldados ajudam”.

Em virtude de uma conjunção particularíssima – provavelmente fortuita – de variados fatores, sociedades humanas na Antiguidade

lograram abrir uma brecha na cultura autocrática (patriarcal, hierárquica e guerreira), ensaiando pactos de convivência estabelecidos em redes de conversações entre iguais, que aceitavam a legitimidade do outro e valorizavam sua opinião e não apenas o seu conhecimento técnico ou o seu saber científico ou filosófico. Registros históricos apontam que isso aconteceu em cidades gregas, entre os anos 509 e 322 antes da Era Comum, mas não é improvável que tenha ocorrido também, de modo mais fugaz, em outras ocasiões e lugares (o relato profético da chamada Assembléia de Siquém, ocorrida na Palestina entre os séculos 12 e 11 (?) talvez constitua um indício importante nesse sentido). Assim surgiu a democracia como uma experiência de conversação em um espaço público, quer dizer, não privatizado pelo autocrata.

Do ponto de vista dos sistemas autocráticos, amplamente predominantes, a democracia – para usar uma expressão de Saint-Exupéry, empregada em outro contexto (no livro “Correio Sul”) – foi “um erro no cálculo, uma falha na armadura...” devidamente corrigida nos dois mil anos seguintes à experiência dos gregos. Quando os modernos tentaram reinventá-la, só então se pôde perceber toda a força da tradição autocrática. Nos dois séculos posteriores às ousadias teóricas de Althusius (1603), Spinoza (1670) e Rousseau (1762) – que lançaram os fundamentos para a reinvenção da democracia pelos modernos: a idéia de política como vida simbiótica da comunidade, a idéia de liberdade como sentido da política e a idéia de democracia como regime político capaz de materializar o ideal de liberdade como autonomia –, os pensadores políticos posicionaram-se, em sua imensa

maioria, francamente contra a democracia. O juízo de Burke (1790), segundo o qual “a democracia é a coisa mais vergonhosa do mundo”, é emblemático desse ânimo autocratizante que vigorou nos dois milênios anteriores à época em que reinventamos a democracia.

Quando, afinal, a democracia começou a ser reensaiada para valer pelos modernos, a política tornou-se palco de uma tensão permanente entre tendências de autocratização e de democratização da democracia.

Nada indica que essa tensão tenha desaparecido na contemporaneidade. Ainda que este seja um esquema explicativo, pode-se escrever a história da democracia como a história de um confronto, em que, de um lado, remanesciam as atitudes míticas, sacerdotais e hierárquicas que mantinham a tradicionalidade e, de outro, surgiam atitudes utópicas, proféticas e autônomas que fundaram a modernidade.

A brecha democrática não foi aberta de uma só vez. Ela foi aberta e fechada várias vezes. E continua, nos últimos dois séculos, sendo alargada e estreitada de modo intermitente. Desse ponto de vista, o que chamamos de democratização nada mais é do que o processo de alargamento dessa brecha.

Muito antes dos gregos, o principal movimento autocratizante foi a guerra. A guerra já era considerada pelos gregos como uma atividade não-democrática (a rigor, para eles, era uma realidade apolítica, como observou genialmente Hannah Arendt: *c.* 1950, em seus vários estudos “Sobre o sentido da política”, publicados postumamente).<sup>1</sup> No plano conceitual, guerra e democracia (ou política praticada *ex parte populis*) são originalmente incompatíveis.

Depois dos gregos, a guerra foi o meio universal de acabar com a política (democrática) ou de estreitar a brecha por ela aberta nos sistemas de dominação. Guerra como modo de regular conflitos e de alterar a morfologia e a dinâmica da rede social para se preparar para o conflito externo (por meio do chamado “estado de guerra”, instalado internamente) foi o meio pelo qual a tradicionalidade política pôde se prorrogar, não apenas derrotando inimigos de modo violento, mas também construindo continuamente tais inimigos com o intuito de preservar uma morfologia e uma dinâmica social que, erigida em função da guerra, constituiu-se como um complexo cultural. Usando-se uma metáfora contemporânea, trata-se de um programa (*software*) que foi instalado na rede social e adquiriu capacidade de modificar essa rede (*hardware*) para se auto-replicar.

A guerra sintetiza o contrário da democracia: nega-se a legitimidade do outro, desvaloriza-se sua opinião – a ponto de não se permitir sequer o seu proferimento – e abole-se totalmente os espaços (públicos) onde as opiniões dos cidadãos possam interagir e se polinizar mutuamente (por meio da conversação na praça, *i.e.*, no espaço público).

Guerra, por sua própria natureza, impõe mitificação da história, sacerdotalização do saber e hierarquização das relações sociais. A visão da história passa a ser orientada pela idéia de que existe um *homo hostilis* (inerentemente competitivo) condenado a lutar eternamente para fazer prevalecer seus interesses (egotistas) sobre os dos demais. A visão do saber passa a ser orientada pela idéia de que o progresso humano é consequência do avanço tecnológico de um *homo faber* (fabricante de ferramentas, que logo serão usadas como armas); e daí

a mitificação do conhecimento técnico, entronizado como critério meritocrático (sacerdotal porquanto baseado no segredo que introduz opacidade nos procedimentos e organizado em graus de ordenação, quer dizer, de capacidade de reproduzir uma determinada ordem). A visão do poder passa a ser orientada pela idéia de que existem formas de organização social que seriam “naturais” ou inevitáveis para o estabelecimento daquele controle social sem o qual a sociedade seria destruída por seus inimigos externos ou por seus próprios integrantes (na base da *bellum omnium contra omnes* estão as idéias de ordem *top down*, piramidal, como controle centralizado ou multicentralizado, de fluxo comando-execução, de disciplina e obediência, enfim, de poder como capacidade de mandar alguém fazer alguma coisa contra sua vontade). Tudo isso passa a valer não apenas como repertório de expedientes e providências para destruir o inimigo externo (ou para não ser por ele destruído), mas também como norma para reger a vida interna das sociedades, mesmo em tempos de paz (tempos estes que devem ser dedicados à preparação para a guerra, na linha do “se queres a paz, prepara-te para a guerra”, o que deixa claro que a guerra é promovida à condição de uma realidade inexorável ou onipresente). Neste parágrafo talvez estejam reunidos todos os elementos para uma conceituação da autocracia e, inversamente, da democracia.

Todavia, é óbvio que por força de suas conseqüências humanas, sociais e ambientais desastrosas, a guerra não pode ser bem-vista pelos cidadãos. Sem a guerra como instituição, porém, não há como manter as estruturas verticais de poder e as normas autocratizantes que a acompanham. Ademais, com a expansão da democratização, as guerras

tendem a se reduzir; por exemplo, nações democráticas não costumam guerrear entre si. Essa é a principal contradição que vive a autocracia, visto que ela não pode subsistir sem a guerra.

Na ausência de guerra, o processo de autocratização seria logo suplantado pelo processo de democratização. É por isso que, a partir da modernidade, o ímpeto regressivo das tendências autocratizantes vem se manifestando não somente na guerra mas nas concepções e práticas políticas que tomam a política como uma espécie de ‘continuação da guerra por outros meios’.

É assim que, na época atual, o grande problema para a política democrática não é prioritariamente a guerra – embora ela continue sendo promovida por quistos autocráticos instalados em países democráticos contra países não-democráticos, por países não-democráticos contra países democráticos e por países não-democráticos entre si – mas o exercício da política como “arte da guerra” (esta, sim, praticada universalmente como *realpolitik*).

## O QUE SE ESCREVEU SOBRE A DEMOCRACIA

Do ponto de vista do conceito de democracia apresentado anteriormente, é surpreendente o fato de termos tão pouca reflexão acumulada. É claro que mais surpreendente ainda é o fato de, depois da experiência dos gregos, a democracia ter retrocedido, não avançado. E que isso tenha ocorrido tanto na prática quanto na teoria.

Sobre o tema há, por certo, muitas controvérsias. Alguns tentam interpretar a República romana como uma versão (latina) da



democracia (grega).<sup>2</sup> Mas, ao que tudo indica, não se trata exatamente da mesma coisa, visto que o sistema de governo com participação popular dos romanos não reunia aqueles três atributos – de isonomia, isologia e isegoria – que caracterizavam o funcionamento da comunidade (*koinomia*) política de Atenas e de outras cidades gregas do período democrático (509-322). Se encararmos a democracia, no seu sentido “fraco”, apenas como sistema de governo (popular) – e não, em seu sentido “forte”, como sistema de convivência ou modo de vida comunitária que, por meio da política praticada *ex parte populi*, regula a estrutura e a dinâmica de uma rede social –, perceberemos que várias outras experiências surgiram concomitante e posteriormente à experiência dos gregos: Roma (do final do século 6 até meados do século 2), governos locais em cidades italianas (como Florença e Veneza, por exemplo, do início do século 12 até meados do século 14), bem como outras experiências endógenas de governo que admitiam alguma forma de assembléia com participação mais ou menos popular (na Inglaterra, na Escandinávia, nos Países Baixos, na Suíça e em outros pontos ao norte do Mediterrâneo). De qualquer modo, foram experiências insuficientes diante da tendência autocrática predominante. Na melhor das hipóteses, considerando-se a República romana como uma espécie de democracia, tivemos um interregno autocrático de mil anos (de 130 a. E. C. a 1.100). Na pior hipótese – que, não por acaso, é a mais precisa e a que faz mais sentido – esse intervalo foi de mais de dois mil anos (de 322 a. E. C. até o século 18).

Na teoria, ocorreu o mesmo. Além da falta de experiências suficientes de democracia, tivemos a falta de reflexão teórica sobre o

tema. Boa parte da literatura política – inclusive a maior parte dos escritos sobre democracia – foi fortemente influenciada por idéias autocráticas. Basta ver que, com raras exceções, os mais conhecidos pensadores da política que surgiram desde Platão (e Sócrates, tanto o platônico, quanto o xenofônico), passando pelos medievais e até pelos contemporâneos de Thomas Hobbes e seus sucessores (nas sete ou oito gerações seguintes), eram contrários à democracia.

Em uma lista inquestionável de duas dezenas de clássicos da política, do século 5 antes da Era Comum ao final do século 16 (de Platão a Althusius) não se encontra um só pensador democrático. Talvez com exceção, parcial, de Aristóteles e do próprio Althusius – posto que não militavam especialmente contra a democracia – a totalidade desses pensadores era autocrática.

Quando Spinoza afirmou (em 1670) – contrariando Hobbes – que o fim da política não era a ordem e sim a liberdade, não se fez a luz. Assim como os antecessores de Spinoza (nos dois milênios anteriores) foram contrários à democracia de alguma forma, seus sucessores (nos dois séculos seguintes), quando não se posicionaram abertamente contra a democracia, puseram-se a relê-la de uma forma que acabou esvaziando o seu conteúdo. Até a segunda metade do século 18 não houve nenhuma leitura decente da democracia grega que tivesse resgatado ou preservado seus pressupostos fundamentais (o seu “gene” ou meme) do ponto de vista do conceito exposto na seção anterior desta Introdução. Na verdade, de Althusius (1603) a Stuart Mill (1861) não conhecemos muito mais que meia dúzia de pensadores políticos que tivesse, desse ponto de vista, contribuído

decisivamente para recuperar e reinterpretar, à luz das condições da modernidade, os elementos fundamentais da democracia dos antigos (a liberdade, a igualdade de proferimento e a valorização da opinião e o exercício da conversação no espaço público).

Entre os clássicos da política, do século 6 antes da Era Comum até a metade do século 20, quer dizer, dos democratas atenienses até Hannah Arendt, não temos, por incrível que pareça, muitas reflexões sobre a democracia (no sentido “forte” do conceito). Embora se possa situar o surgimento da democracia no final do século 6, a partir da reforma de Clístenes (509), os escritos sobre a democracia só vão aparecer realmente no século 5. Ésquilo, em “Os Persas” (472), afirma a liberdade dos atenienses (oposta à servidão daqueles que têm um senhor). Mas é com Eurípedes, em “As Suplicantes” (422), que surge, pela primeira vez, um conceito mais acabado de democracia (tomando como modelo Atenas, com a descrição de alguns de seus mecanismos, como a assembléia democrática, por exemplo).

Do século 6, portanto, não temos nada, apenas notícias da legislação introduzida por Sólon: conquanto esse seja um marco importante para o desenvolvimento ulterior da democracia, não há ainda propriamente uma teoria democrática, senão menções e delineamentos esparsos que surgem nos gêneros literários da história e da tragédia. Fora do mundo grego, há um livro importante que provavelmente surgiu nessa época (ou um pouco antes): o “Tao-te King” de Lao Tzu (c. 604 a. E. C.), mas somente com muito esforço interpretativo (e alguma inspiração) podemos encontrar em suas páginas um pensamento compatível com a idéia posterior de

democracia. Embora pareça haver de fato algo muito profundamente democrático em Lao Tzu – na medida em que, para ele, a paz é o caminho, tanto em termos individuais quanto coletivos – é difícil, muito difícil, estabelecer uma relação entre essa raiz conceitual e as formas que a democracia veio a assumir em Atenas.

Do século 5, temos dois textos que poderiam ser considerados como discursos políticos, ambos autocráticos: “A Arte da Guerra” (c. 500) de Sun Tzu, e “Os Analectos” de Confúcio (c. 490). E, é claro, o já mencionado “As Suplicantes” (422) de Eurípedes. E, do século 4, temos Platão (427-347): “A República”, “O Político” e “As Leis” (que não são obras favoráveis à democracia, pelo contrário). E temos também Aristóteles (383-322): “A Política” e “A Constituição de Atenas”.

Dos séculos 3 e 2, para não dizer que não temos nada, registra-se, com alguma boa vontade, apenas um clássico, de Han Fei Zi (280-234 a. E. C.): “A Arte da Política (Os homens e a lei)”, mas nada há, como é óbvio, de democrático ou de compatível com a democracia nesse texto. E do século 1 antes da Era Comum temos apenas Cícero (106-43 a. E. C.): “Da República”, “Das Leis” e “Dos Deveres” (o que não é pouca coisa, mas igualmente não recupera o conceito original de democracia no seu sentido “forte”).

Dos séculos 2 a 12 da nossa era, não conhecemos absolutamente nada. Do século 13, temos somente Tomás de Aquino (1225-1274): “Do Governo dos Príncipes” (longe, muito longe da idéia de democracia). E do século 14 temos Dante Alighieri: “Da Monarquia” (1312) e Marcílio de Pádua: “Defensor da Paz” (1324).

Do século 15, não temos nada significativo. E do século 16 temos cinco pensadores clássicos, nenhum deles democrático; pelo contrário. São os casos de Maquiavel: “O Príncipe” (1513) e “Discursos sobre a primeira década de Tito Livio” (1519); Thomas Morus: “A Utopia” (1516); La Boétie: “Discurso da servidão voluntária” (1548); Francesco Guicciardini: “Recordações Políticas e Cívicas” (1576); Jean Bodin: “Os Seis Livros do Estado (ou da República)” (1576); e Giovanni Botero: “A Razão de Estado” (1589).

No século 17, afinal, surgiram alguns pensadores que lançaram as bases para uma reinvenção da democracia pelos modernos, como Althusius: “Política” (1603), e Spinoza: “Tratado Teológico-Político” (1670) e “Tratado Político” (1677). Mas a maior parte da literatura clássica sobre política conhecida desse século não é democrática nem compatível com a democracia no sentido “forte” do conceito, como se pode ver em Tommaso Campanella: “A Cidade do Sol” (1602); Grotius: “Direito da Guerra e da Paz” (1625); Richelieu: “Testamento político” (c. 1632-1639); Baltazar Gracián: “A Arte da Prudência” (1647); Hobbes: “Do Cidadão” (1642) e “Leviatã” (1651); Cardeal Mazarin: “Breviário dos Políticos” (1683); Leibniz: “Elementos do Direito Natural” (1688); e Locke: “Dois Tratados sobre o Governo” (1690) – com exceção deste último.<sup>3</sup>

Do século 18 cabe destacar alguns pensadores (e o *network* da Filadélfia), começando com Rousseau: “Discurso sobre a origem da desigualdade dos homens” (1754) e “O contrato social” (1762); passando por Thomas Jefferson e pela “Declaração de Independência dos Estados Unidos da América” (1776), por “Publios” (Alexander

Hamilton, John Jay e James Madison): “O Federalista” (1787-1788), em especial Madison em um comentário sobre a Constituição dos Estados Unidos (1787); e chegando a Thomas Paine: “Direitos do Homem” (1791). Mas com a possível exceção de Montesquieu: “O Espírito das Leis” (1749) e de algum outro, constata-se ainda uma forte influência autocrática na maioria dos pensadores desse período, como François de Callières: “Como negociar com Príncipes” (1716); Hume: “Investigação sobre o Entendimento Humano” (1748); Beccaria: “Dos Delitos e das Penas” (1764); Sieyès: “O que é o Terceiro Estado” (1789); a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” (1789); Bentham: “Introdução aos princípios da moral e da legislação” (1789); Burke: “Reflexões sobre a Revolução Francesa” (1790); von Humbolt: “Ensaio sobre os limites da atividade do Estado” (1792); e Kant: “A paz perpétua” (1795) e “Metafísica dos Costumes” (1797).

Foi somente no século 19 que começaram a aparecer, em maior quantidade, as sementes de um pensamento realmente democrático no sentido “forte” do conceito (por exemplo, com Tocqueville, Stuart Mill e alguns outros). Mesmo assim ainda é um pensamento cercado por todos os lados por idéias autocráticas. Registram-se, como clássicos desse período, Ficht: “Discursos à Nação Alemã” (1808); Bentham: “Sofismas Políticos” (1816); Benjamin Constant: “Princípios da política” (1815) e “Discurso sobre a Liberdade dos Antigos Comparada com a dos Modernos” (1819); Hegel: “Princípios de Filosofia do Direito” (1821); Carl von Clausewitz: “Da Guerra” (1832); Tocqueville: “A Democracia na América” (1835) e “O Antigo Regime e a Revolução” (1856); Proudhon: “O que é a Propriedade” (1840);

Marx: “Crítica da filosofia hegeliana do direito” (1843) e “A questão judaica” (1843); Thoreau: “Desobediência Civil” (1849); Stuart Mill: “Sobre a Liberdade” (1859) e “Sobre o Governo Representativo” (1861); e Mosca: “Elementos de Ciência Política” (1896).

Assim chegamos ao século 20. Mas se incluirmos na categoria de ‘clássicos’ apenas os escritos políticos surgidos até meados daquele século, perceberemos que não tivemos uma grande profusão de idéias e teorias democráticas. Com exceção de John Dewey e Hannah Arendt, ainda há um ranço de concepções autocráticas nos principais pensadores políticos dessa época, mesmo naqueles que professam convicções democráticas e tratam precipuamente da democracia, como Sorel: “Reflexões sobre a Violência” (1908); Croce: “Filosofia da Prática” (1909); Michels: “Os partidos políticos: ensaios sobre as tendências oligárquicas das democracias” (1911); Gentile: “Fundamentos da Filosofia do Direito” (1916); Pareto: “As Transformações da Democracia” (1919); Weber: “Economia e Sociedade” (1922); Dewey: “O Público e seus Problemas” (1927), “Velho e novo individualismo” (1929), “Liberalismo e ação social” (1935), “A democracia é radical” (1937) e “Democracia criativa: a tarefa que temos pela frente” (1939); Carl Schmitt: “O Conceito do Político” (1932); Horkheimer: “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937) e “O Estado autoritário” (1942); Schumpeter: “Capitalismo, socialismo e democracia” (1942); Hayek: “O caminho da servidão” (1944); Polanyi: “A Grande Transformação” (1944); Kelsen: “Teoria geral do Direito e do Estado” (1945) e “Os Fundamentos da Democracia” (1955); Gramsci: “Cadernos do Cárcere” (1947); e

Hannah Arendt: “O que é a política?” (1950), “As Origens do Totalitarismo” (1951), “Que é liberdade” (1954), “A condição humana” (1958) e “Sobre a revolução” (1963). Nesse período, cabe destacar também, foram lançados os fundamentos do atual pensamento autocrático disfarçado de democrático próprio das chamadas esquerdas contemporâneas, em virtude de uma fusão pragmática da visão de Schmitt (*realpolitik*) com a de Gramsci (conquista de hegemonia).

Diante desse quadro pode-se afirmar que não perderá muita coisa do “gene” (ou do meme) da democracia (no sentido “forte” do conceito) quem refizer a trajetória dos clássicos costurando uma abreviadíssima seqüência como a seguinte: (1º) Os democratas de Atenas (Clístenes, Péricles, Temístocles, Protágoras, Polícrates *et coetera*, do que se pode inferir de seus pensamentos valendo-se da leitura da história, da oração fúnebre, da tragédia e da filosofia – em especial pela via de seus críticos, como Platão e o Sócrates platônico) => (2º) Althusius => (3º) Spinoza => (4º) Rousseau => (5º) “Públius” (Alexander Hamilton, John Jay e James Madison) => (6º) Paine => (7º) Tocqueville => (8º) Mill => (9º) Dewey => (10º) Arendt. Ou seja, para absorver a idéia de democracia no sentido “forte” (ou “a democracia como idéia”, como queria Dewey) – e esta é uma constatação para lamentar, conquanto a afirmação seja polêmica, sobretudo aos olhos dos que gostam de historicizar o conceito de democracia até que dele se esvaia todo o conteúdo substantivo –, é necessário mais não-ler do que ler os clássicos.

Há muita coisa significativa que poderia ser considerada no século 19 e no século 20, como os escritos utopistas, anarquistas e



socialistas (Fourier, Owen, Engels, Bakunin, Kropotkin, Kautski, Lênin, Trotski, Rosa Luxemburgo, Kollontai, Korsch, Lukács, e vários outros), mas – do ponto de vista da democracia, tanto em seu sentido “fraco”, quanto em seu sentido “forte” – não há, vamos dizer assim, grandes contribuições à teoria da democracia nesses autores. Na segunda metade do século 20, entretanto, sobretudo no seu terceiro quarto, surgiram obras importantes, como as de Sartori: “Democracia e definição” (1957) e “A teoria democrática revisitada” (1987); Aron: “Paz e guerra entre as nações” (1962) e “Democracia e totalitarismo” (1965); Berlin: “Quatro ensaios sobre a liberdade” (1969); Macpherson: “Teoria democrática” (1973) e “A democracia liberal e sua época” (1977); Clastres: “A sociedade contra o Estado” (1974) *et coetera*.

Do final do século 20, já dentre os contemporâneos (assim considerados os que publicaram nos últimos 25 anos ou no tempo da presente geração), temos aparentemente muita coisa. Mas apenas aparentemente. De fundamental, mesmo, temos Lefort: “A invenção democrática: os limites da dominação totalitária” (1981); Bobbio: “Ética e Política” (1984), “O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo” (1984) e “Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política” (1985); Ágnes Heller (com Ferenc Feher) com vários textos, como os consolidados nas coletâneas: “Anatomia da esquerda ocidental” (1985) e “A condição política pós-moderna” (1987); Huntington: “A terceira onda” (1991); Przeworski: “Capitalismo e social-democracia” (1985) e “Democracia e mercado” (1991); Amartya Sen: “Desigualdade reexaminada” (1992), “Liberdades e

necessidades” (1994), “Democracia como um valor universal” (1999) e “Desenvolvimento como liberdade” (1999); Jürgen Habermas: “Direito e Democracia entre facticidade e validade” (1992) e *“Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy”* (1996); John Rawls: “O liberalismo político” (1993); Robert Dahl: “A democracia e os seus críticos” (1989) e “Sobre a democracia” (1998); e Cornelius Castoriadis: “Sobre ‘O Político’ de Platão” (edição póstuma de seminários realizados em 1986) (1999). Temos ainda uma extensa literatura engajada no debate atual sobre a democracia direta, participativa e deliberativa, da qual podem ser citados, como exemplos significativos, Gutman: *“Liberal Equality”* (1980) e *“Democratic Education”* (1987); Barber: *“Strong democracy: participatory politics for a New Age”* (1984); Burnheim: *“Is democracy possible? The alternative to electoral politics”* (1985); Fishkin: *“Democracy and deliberation”* (1991) e *“The voice of the people: public opinion and democracy”* (1997); Sunstein: *“The Partial Constitution”* (1993); Andrew Arato & Jean Cohen: *“Civil Society and Political Theory”* (1994); Hirst: *“Associative Democracy: new forms of social and economic governance”* (1994); Bohman: *“Public Deliberation”* (1996); Budge: *“The new challenge of direct democracy”* (1996); Nino: *“The Constitution of Deliberative Democracy”* (1996); Chantal Mouffe: *“The return of the Political”* (1993) e *“The Democratic Paradox”* (2000); Walzer: *“On toleration”* (1997) e Joshua Cohen: *“Procedure and Substance in Deliberative Democracy”* (1996) e *“Democracy and Liberty”* (1998).

Temos, por último, algumas coisas mais promissoras, como os trabalhos sobre os pressupostos cooperativos da democracia (no sentido

“forte” do conceito) de Humberto Maturana: “*Biología del fenómeno social*” (1985), “*Herencia y medio ambiente*” (com Jorge Luzoro) (1985), “*Ontología del Conversar*” (1988), “*Lenguaje y realidad: el origen de lo humano*” (1988), “*Una mirada a la educación actual desde la perspectiva de la biología del conocimiento*” (1988), “*Lenguaje, emociones y ética en el quehacer político*” (1988), “*El sentido de lo humano*” (1991), “*Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia*” (com Gerda Verden-Zöller) (1993) e “*La democracia es una obra de arte*” (s. /d). E algumas boas tentativas de recuperar o pensamento político de Dewey, como a de Axel Honneth: “Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje” (1998).<sup>4</sup>

No século 21, há muita gente que ainda continua ancorada no século 20 (ou no 19). Remanesce aquela curiosa corrente gramsciana (surgida na década passada) de defensores da democracia participativa ou deliberativa (supostamente a favor do povo) contra a democracia representativa liberal (das elites, supostamente contra o povo) – composta, por mais contraditório que isso possa parecer, por ‘pensadores da democracia não convertidos à democracia’ – que permanece trabalhando com o autocrático conceito de hegemonia. Mas há também uma antecipadora usinagem das sementes de um novo pensamento democrático que, embora tenha começado a se manifestar nos últimos anos do século passado, já estava voltada para o futuro. Entram aqui as formulações sobre democracia digital ou democracia em tempo real (*cyberdemocracy*), as investigações sobre a inteligência coletiva e sobre a emergência (sobretudo nos estudos

sobre as sociedades como sistemas complexos adaptativos), as reflexões sobre as inovações políticas ensaiadas em redes comunitárias de desenvolvimento e a chamada pluriarquia ou a democracia em redes sociais distribuídas (*peer-to-peer*). Incluem-se nessa categoria as teorias do capital social que brotaram nos anos 90 e o chamado *netweaving* (uma criação do final da primeira metade da década atual).<sup>5</sup>

Quem quiser dar continuidade à sua formação clássica do ponto de vista do conceito (“forte”) de democracia esboçado na primeira seção desta Introdução, deveria se concentrar, basicamente, em John Dewey, Hannah Arendt e Humberto Maturana. Dos clássicos, vale a pena considerar, além dos já citados Dewey e Arendt, em especial Aristóteles (confrontado com Platão), Althusius (confrontado com Jean Bodin), Spinoza (confrontado com Hobbes), Rousseau, Madison e Paine (confrontados com Burke), Tocqueville e Stuart Mill. Mas as novas teorias democráticas capazes de recuperar o meme democrático original e reinterpretá-lo à luz das condições do século 21 ainda estão por ser elaboradas.

## APRENDER DEMOCRACIA É DESAPRENDER AUTOCRACIA

Não basta, porém, conhecer as reflexões teóricas sobre as diversas experiências de democracia e as teorias normativas inspiradas por tais reflexões. A democracia não é *um* regime determinado, não é um modelo aplicável a várias circunstâncias, mas um movimento ou uma atitude constante de desconstituição de autocracia. Assim, segundo o conceito (“forte”) de democracia apresentado aqui, aprender democracia é desaprender autocracia.

Uma das posturas mais importantes na formação de lideranças para o exercício da política democrática é aprender a perceber os sinais da mentalidade e das práticas autoritárias e os sintomas dos processos de autocratização da política. Não se trata apenas de conhecer as teorias e o que disseram os clássicos da chamada ciência política sobre o assunto. Trata-se da capacidade de identificar padrões, o que faz parte daqueles conhecimentos tácitos da “arte” da política que devem ser adquiridos pela observação atenta da própria experiência e das experiências alheias.

Pequeno ou grande, o poder autoritário se comporta sempre de maneira semelhante. Não importa se o agente não convencido do valor da democracia está dirigindo uma pequena ONG de bairro, um partido ou um governo. Há um padrão de comportamento que se faz presente em todas as práticas antidemocráticas e que se revela como poder de obstruir, separar e excluir. Nos casos mais exacerbados, o poder exercido de tal maneira pode perseguir, prender, torturar e matar, só não o fazendo, em muitas situações, em virtude da falta de condições para tanto.

Um processo de formação política democrática deveria contemplar o estudo cuidadoso desse “padrão Darth Vader” (para usar a excelente metáfora da série “*Star Wars*”, de George Lucas). Nesse sentido, pode-se aprender muito lendo, por exemplo, Ryszard Kapuscinski: “*Cesarz*” (1978), que foi publicado no Brasil sob o título “O Imperador: a queda de um autocrata”. Por meio de uma narrativa impressionante, baseada em entrevistas feitas pelo autor – o jornalista polonês Kapuscinski – com antigos colaboradores de Hailé Selassié I, ele descreve os bastidores do palácio do tirano que governou a Etiópia

por 44 anos.<sup>6</sup> Ou com Simon Sebag Montefiore: “Stálin: a corte do czar vermelho” (2003), também baseado em entrevistas feitas pelo jornalista Montefiore com os sobreviventes e os descendentes da era stalinista e em pesquisas em cartas e outros documentos que só recentemente foram liberados, em que descreve a intimidade do poder despótico que até há pouco era meio desconhecida, revelando a sua face brutal.<sup>7</sup> Ou, ainda, com Jung Chang e Jon Halliday: “Mao: a história desconhecida” (2005), no qual Chang (já conhecida pelo seu excelente “Cisnes selvagens”) e seu marido Halliday empreenderam uma pesquisa monumental para descrever a outra face da vida de Mao Tse-Tung, que – segundo a palavra dos autores – “durante décadas deteve o poder absoluto sobre a vida de um quarto da população mundial e foi responsável por bem mais de 70 milhões de mortes em tempos de paz, mais do que qualquer outro líder do século 20”.<sup>8</sup> Este último é, de todos, o livro mais impressionante que talvez já tenha sido escrito sobre as conseqüências maléficas da direção do Estado nas mãos de um líder determinado a conquistar e a manter o poder a qualquer custo.<sup>9</sup>

Pode-se dizer que as tragédias desses regimes comandados por Selassié, Stálin e Mao são coisas muito distantes da situação em que vivem os países democráticos atuais. Mas as coisas não são bem assim. O “padrão Darth Vader” que se manifestou em alto grau no comportamento desses três autocratas pode também estar presente em outros líderes, pequenos ou grandes, muitas vezes não conseguindo se desenvolver em virtude de circunstâncias ambientais ou institucionais adversas. Tais circunstâncias, que decorrem de

configurações sociais coletivas, quando são favoráveis à ereção de sistemas de dominação tendem a reforçar e a retroalimentar atitudes míticas diante da história, sacerdotais diante do saber, hierárquicas diante do poder e autocráticas diante da política. Toda vez que a rede social é obstruída, toda vez que se introduzem centralizações na teia de conexões ou de caminhos que ligam os nodos dessa rede distribuída, gera-se uma configuração mais favorável ao crescimento e à manifestação desse poder vertical que está no “DNA” da civilização patriarcal e guerreira. A democracia, como percebeu Humberto Maturana (1993), é uma brecha nesse paradigma civilizatório.<sup>10</sup>

Compreendendo o que pode florescer em ambientes sociais fortemente centralizados e nos quais os modos de regulação de conflitos não são democráticos, podemos perceber os sinais e interpretar os sintomas do processo de autocratização da política onde quer que eles surjam, inclusive no interior de regimes formalmente democráticos. Pode-se, inclusive, aprender a detectar as tentativas contemporâneas de autocratização da democracia, baseadas no uso instrumental da democracia no sentido “fraco” do conceito (quer dizer, na utilização de alguns dos mecanismos, instituições e procedimentos da democracia representativa, como o sistema eleitoral), para enfrear o processo de democratização das sociedades, seja pela via da protoditadura (que se caracteriza, fundamentalmente, pela abolição legal ou *de facto* da rotatividade democrática), seja pelo emprego da manipulação em larga escala, como ocorre nas novas vertentes do populismo que vêm sempre acompanhadas do banditismo de Estado, da corrupção de Estado, da perversão da política e da degeneração das instituições por meio da

privatização partidária da esfera pública e do aparelhamento da administração governamental.<sup>11</sup>

De qualquer modo, para conhecer o poder vertical – a sua “anatomia” e a sua “fisiologia”, vamos dizer assim – devemos estudá-lo em estado puro (ou quase), como ocorreu na Etiópia de Selassié, na União Soviética de Stálin e na China de Mao. Depois será mais fácil perceber seus indícios em nosso cotidiano, inclusive quando surgem em uma pequena organização.<sup>12</sup>



## NOTAS

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah (c. 1950). *O que é política?* (Frgs. das “Obras Póstumas” (1992), compilados por Ursula Ludz). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

<sup>2</sup> Cf. DAHL, Robert (1998). *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

<sup>3</sup> O caso de Hobbes é notável, pois além de esse pensador ter lançado os fundamentos para uma justificação filosoficamente elaborada da autocracia, também derruiu os pressupostos cooperativos de qualquer idéia democrática, tendo influência marcante sobre grande parte dos pensadores de outras disciplinas científicas que surgiram posteriormente – como a biologia da evolução e a economia – até, praticamente, o final do século 19. A esse respeito vale a pena ler a brilhante passagem de Matt Ridley (1996) no livro *As origens da virtude*: “Thomas Hobbes foi o antepassado intelectual de Charles Darwin em linha direta. Hobbes (1651) gerou David Hume (1739), que gerou Adam Smith (1776), que gerou Thomas Robert Malthus (1798), que gerou Charles Darwin (1859). Foi depois de ler Malthus que Darwin deixou de pensar sobre competição



entre grupos e passou a pensar sobre competição entre indivíduos, mudança que Smith fizera um século antes. O diagnóstico hobbesiano – embora não a receita – ainda está no centro tanto da economia quanto da biologia evolutiva moderna (Smith gerou Friedman; Darwin gerou Dawkins). Na raiz das duas disciplinas está a noção de que, se o equilíbrio da natureza não foi projetado de cima mas surgiu de baixo, não há motivo para pensar que se trata de um todo harmonioso. Mais tarde, John Maynard Keynes diria que “A Origem das Espécies” é “simples economia ricardiana expressa em linguagem científica”. E Stephen Jay Gould disse que a seleção natural “era essencialmente a economia de Adam Smith vista na natureza”. Karl Marx fez mais ou menos a mesma observação: “É notável”, escreveu ele a Friedrich Engels, em junho de 1862, “como Darwin reconhece, entre os animais e as plantas, a própria sociedade inglesa à qual pertence, com sua divisão de trabalho, competição, abertura de novos mercados, ‘invenções’ e a luta malthusiana pela existência. É a ‘*bellum omnium contra omnes de Hobbes*’”. Cf. RIDLEY, Matt (1996). *As origens da virtude: um estudo biológico da solidariedade*. Rio de Janeiro: Record, 2000. Sobre os pressupostos competitivos ou cooperativos da democracia ver o **Epílogo** deste livro.

<sup>4</sup> HONNETH, Axel (1998). *Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje* (publicado originalmente em *Political Theory*, v. 26, dezembro 1998) traduzido na coletânea SOUZA, Jessé (Org.) (2001). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. Maturana e os outros (poucos) pensadores, como Honneth, que buscam fundamentos cooperativos para a democracia – totalmente desconsiderados pelos chamados ‘cientistas políticos’ atuais – são exceções. A maioria dos contemporâneos – e nos referimos àqueles realmente convertidos à democracia e não aos que pretendem usá-la instrumentalmente para implementar um projeto autocrático de poder – parece ter herdado dos modernos a obrigação de justificar, a todo instante, que a democracia nos moldes gregos não poderia funcionar nas complexas sociedades da atualidade,

em países com um grande número de habitantes com direito de opinar e decidir (talvez esquecendo de ressaltar que a democracia dos gregos era uma experiência comunitária, impossível mesmo de se materializar no âmbito do Estado-nação hodierno e que o problema está nesse tipo de organização política geral e não na impossibilidade técnica de encontrar processos mais proativos capazes de viabilizar a formação democrática da vontade política coletiva). É o que veremos no **Epílogo** deste livro.

<sup>5</sup> Há uma literatura não-direta ou explicitamente política que começou a aparecer a partir do final da década passada e, em grande parte, já no presente século, que constitui, talvez, a matéria-prima para as novas formulações sobre a democracia que deverão surgir nos próximos anos (disponível nas indicações de leitura e nas notas do capítulo *s) centralização* deste livro).

<sup>6</sup> KAPUSCINSKI, Ryszard (1978). *O Imperador: a queda de um autocrata*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>7</sup> MONTEFIORE, Simon Sebag (2003). *Stálin: a corte do czar vermelho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>8</sup> CHANG, Jung e HALLIDAY, Jon (2005). *Mao: a história desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>9</sup> Sobre isso, valeria a pena conhecer também o livro de Robert Service (2000), *Lênin, a Biography* (traduzido no Brasil como *Lênin: a biografia definitiva*. Rio de Janeiro: Difel, 2007).

<sup>10</sup> Cf. MATURANA, Humberto & VERDEN-ZÖLLER, Gerda (1993). *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago: Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.

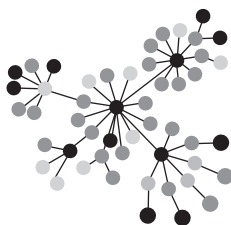
<sup>11</sup> Tal uso da democracia contra a democracia (tomada como regime eleitoral baseado no voto da maioria), substituindo os clássicos golpes de

Estado dos anos 60 e 70 do século passado, constitui hoje a nova ameaça à democracia que precisa ser estudada. O banditismo de Estado, em sua forma *hard*, como na Rússia de Putin, constitui um excelente exemplo da via protoditatorial, mas existem também as formas brandas, como veremos nos capítulos *m) demagogia* e *r) regras*. Ainda sobre a via protoditatorial russa vale a pena ler o excelente livro da jornalista Anna Politkovskaya (2007), recentemente assassinada pelo regime de Putin, intitulado *Um diário russo* (Rio de Janeiro: Rocco, 2007).

<sup>12</sup> Existem também algumas obras de ficção que ajudam a compreender a natureza e perceber as manifestações – explícitas ou implícitas – do poder vertical. Pouca gente se dá conta de que é possível aprender mais sobre política democrática lendo atentamente esses livros do que estudando volumosos tratados teóricos sobre política. Para quem está interessado na “arte” da política democrática é importantíssimo ler, por exemplo, a série de livros de Frank Herbert, que se inicia com o clássico *Duna*. Um curso prático de política democrática deveria recomendar a leitura dos seis volumes que compõem essa série: *Dune* (1965), *Dune Messiah* (1969), *Children of Dune* (1976), *God Emperor of Dune* (1981), *Heretics of Dune* (1984) e *Chapterhouse: Dune* (1985). Herbert faleceu em 1986, quando estava trabalhando no sétimo volume da série. Seus livros foram publicados no Brasil pela Nova Fronteira, com os respectivos títulos: *Duna*, *O Messias de Duna*, *Os Filhos de Duna*, *O Imperador-Deus de Duna*, *Os Hereges de Duna* e *As Herdeiras de Duna*. Um bom – e além de tudo prazeroso – exercício de formação política seria tentar desvendar Duna, do ponto de vista daquelas manifestações do poder vertical que se contrapõem à prática da democracia – quer dizer, das atitudes míticas diante da história, sacerdotais diante do saber, hierárquicas diante do poder e autocráticas diante da política – realizando explorações nesse maravilhoso universo ficcional de Frank Herbert. Existem outras séries de ficção em que se pode aprender muita coisa que os livros de política não ensinam. Destaca-se, em especial,

essa formidável mitologia de nossos tempos que consagrou o personagem Darth Vader: a série “*Star Wars*”. Sobre essa série vale a pena ler DECKER, Kevin (2005). “Por qualquer meio necessário: tirania, democracia, república e império”. In: IRWIN, William (2005). *Star Wars e a filosofia: mais poderoso do que você imagina*. São Paulo: Madras, 2005.

# A DEMOCRACIA REALMENTE EXISTENTE



*Apesar de todas as suas imperfeições e limitações,  
a democracia realmente existente é a condição para a existência  
e para a continuidade do processo de democratização.*

Os prospectos para uma alfabetização democrática que serão abordados neste livro soarão, à primeira vista, como ideais de difícil realização diante da política que é praticada pelas instituições e pelos atores democráticos que existem atualmente. A democracia no sentido “fraco” do conceito, a democracia materializada como sistema representativo, a democracia que existe de fato nos países hodiernos que a adotam, tem tantos problemas, limitações e imperfeições e, ademais, parece estar pervertida a tal ponto que é difícil acreditar que

ela possa ser transformada sob o influxo das idéias “fortes” que aqui serão expostas.

Em primeiro lugar, a democracia realmente existente ensejou a formação de uma chamada “classe política” que não está convencida da própria democracia no sentido “forte” do conceito e que, assim, não se comporta segundo tal convencimento. Em segundo lugar, ela não conseguiu qualificar adequadamente o voto do cidadão nem as postulações dos candidatos aos cargos representativos, cujo comportamento, não raro, caracteriza-se pela violação flagrante, sistemática e cotidiana dos princípios democráticos. Em terceiro lugar, o próprio sistema, da maneira como funciona e está organizado, coloca obstáculos ao exercício de uma prática política democratizante. Em quarto lugar, o sistema representativo é imune às mudanças endógenas – ou seja, realizadas no interior das suas próprias instâncias e submetidas às suas regras de funcionamento – capazes de aperfeiçoá-lo. Em quinto lugar, os problemas do velho sistema representativo transbordam do Estado (sobretudo dos parlamentos e governos) para a sociedade, incidindo em outros tipos de agenciamento e contaminando, inclusive, o comportamento das empresas e das organizações da sociedade civil e, com isso, dificultando seu questionamento de fora para dentro e de baixo para cima. Examinemos cada um desses problemas.

## A CHAMADA “CLASSE POLÍTICA”

É fato que o sistema representativo, do jeito que ainda está organizado e funciona na sociedade contemporânea, ensejou o surgimento de uma “classe política”, ou seja, de um grupo

relativamente autônomo, que tem seus próprios interesses e que adota um tipo de comportamento conhecido e crescentemente reprovado.

A rigor, a expressão “classe política” não é correta do ponto de vista do que a sociologia considera ou considerava como ‘classes sociais’. Nosso sistema representativo permitiu, entretanto, que se formasse, em especial nos parlamentos, uma espécie de “classe” ou “categoria”, com comportamento quase corporativo, que: i) protege seus próprios membros (não raro impedindo que eles sejam investigados e condenados e às vezes absolvendo-os, mesmo em casos de flagrante delito ou de fortes evidências de práticas de crime e outras irregularidades); ii) tenta tornar opacos os procedimentos para escapar da vigilância democrática da sociedade; iii) advoga em causa própria para conceder a si mesma aumentos salariais e outras vantagens econômicas ou materiais abusivas; e iv) barra todas as iniciativas de reformas que tentam diminuir-lhe os privilégios ou aumentar a fiscalização e o controle da sociedade sobre suas atividades. Como grupo autônomo que desenvolve a mesma atividade e mantém com o Estado e a sociedade o mesmo tipo de relação, a chamada “classe política” – sobretudo parlamentar, mas também governamental ou paragovernamental – compõe-se de “profissionais” que desenvolvem práticas reprováveis, como:

*Atuam criando dificuldades para vender facilidades.* Este péssimo costume é mais comum em funcionários governamentais, cuja primeira palavra diante de uma demanda ou solicitação, mesmo que justa, é “– Não!”. Em parte, isso é característico da burocracia, uma atividade conservadora por natureza. Assim, também por esse meio, os burocratas asseguram sua fatia de poder, dificultando qualquer mudança que possa abalar suas rotinas, alterar seus ritmos de trabalho

e tornar menos confortáveis os postos em que se aboletaram. Em alguns casos, porém, a negativa preliminar constitui um artifício para iniciar uma negociação corrupta. Maximizando as dificuldades, o agente público corrupto procura vender pelo preço mais alto o seu trabalho desembaraçador dos trâmites burocráticos, quando não ilegal. Criando dificuldades para vender facilidades, o agente público garante a gorjeta, o “molha-mão”, o lubrificante universal que fará as coisas emperradas escorrerem pelos canais decisórios. Todavia, parlamentares também praticam a arte de criar dificuldades para vender facilidades, não apenas, nem principalmente, em troca de propina, mas de prestígio político, para valorizar ou aumentar a grandeza de seus feitos aos olhos dos apoiadores e eleitores.

*Atuam sem muito foco, não querendo perder nenhuma oportunidade de aparecer ou de prestar favores para aumentar o contingente de pessoas que os admiram e que a eles fiquem agradecidas.* O ator político médio, profissional da política, chamado no parlamento brasileiro de “baixo clero”, em geral não tem foco, não tem qualquer firmeza estratégica e não consegue manter um mesmo rumo por muito tempo. É um oportunista em termos clássicos, quer dizer, sacrifica a estratégia pela tática que lhe parece mais vantajosa em cada momento. Frequentemente troca de caminho como quem troca de camisa, se julgar que isso é conveniente para aumentar sua popularidade. Vive sob a ditadura da popularidade, aproveitando qualquer chance de aparecer, fissurado pelos holofotes... comparece em funerais, casamentos, missas de sétimo dia e até a batizado de boneca. Evita entrar em disputas e controvérsias – mesmo quando princípios



defendidos por ele estão sendo ameaçados – e cultiva uma maleabilidade para vergar a espinha dorsal de dar inveja a qualquer contorcionista circense. É um ser ridículo, cômico, se não fosse tão trágico seu comportamento para a vida pública.

Os mais espertos criam seu próprio estilo de engabelar os outros para, supostamente, agradar a todos. Em alguns casos, prestam favores de modo organizado, contabilizando-os cuidadosamente, como créditos políticos para ser usados mais tarde, cobrando os que ficaram em dívida (uma forma de “acumulação primitiva” de prestígio e poder que caracteriza, por exemplo, a carreira de líderes mafiosos).

Os mais inteligentes, desenvolvendo uma atuação sofisticada, fazem quase tudo isso, porém de modo mais sutil. Só uma análise mais acurada seria capaz de revelar a prevalência de seus próprios interesses privados (muitas vezes não por vantagens materiais, de riqueza ou poder, mas imateriais mesmo, como a fama e a glória) sobre os interesses públicos.

Do jeito como o sistema político está organizado e funciona, o ator político profissional acaba virando, mesmo sem querer, um profissional do discurso inverídico, da mentira, da retórica a serviço da própria carreira. É claro que há exceções, mas estas confirmam a regra.

*Atuam como despachantes de recursos públicos, de certo modo apropriando-se desses recursos (ou, pelo menos, fazendo uma utilização privada de sua oferta ou aplicação).* Este comportamento é quase universal nos meios políticos. Executivos governamentais não se dedicam profissionalmente à gestão pública e parlamentares não se dedicam prioritariamente às atividades legislativas, pois todos estão

ocupados demais em praticar a intermediação, como despachantes de recursos públicos. Mais de 90% dos parlamentares existentes no Brasil jamais propuseram uma única e miserável lei, mas, com certeza, atenderam a centenas de pedidos de seus eleitores (efetivos ou potenciais) que nada têm a ver com a atividade legislativa. Assim, por exemplo, o vereador fala com o prefeito para enviar as máquinas de terraplanagem da prefeitura para consertar uma estrada que leva ao distrito onde residem suas “bases” ou consegue que a ambulância, adquirida com recursos públicos, conduza a sogra de seu compadre ao hospital da cidade vizinha, pulando a fila dos que aguardam esse serviço. São práticas clientelistas que privatizam a esfera pública e instrumentalizam os serviços governamentais que, assim, não conseguem seguir qualquer critério impessoal ao terem de administrar a acomodação de milhares de favores.

A prática da intermediação, da apropriação privada da oferta ou da aplicação de recursos e programas públicos está praticamente generalizada em nosso sistema político. Em virtude de seu caráter clientelista, ela concorre para inibir as iniciativas da sociedade e impede que sejam alavancados recursos novos para o desenvolvimento. As pessoas acham mais fácil recorrer a um patrono – um prestador profissional de favores – do que se mobilizar e se organizar para exigir do poder público alguma coisa, ou para, elas mesmas, resolverem seus problemas com seus próprios recursos.

*Atuam – embora disfarçadamente – de modo competitivo, movidos com ânimo adversarial, “queimando” as pessoas que possam vir a querer, algum dia, ocupar o seu lugar ou alcançar uma posição que faça sombra*

*à sua*. O sistema político, tal como está organizado e funciona, transforma – para cada um dos seus agentes – o outro em inimigo político potencial antes de promover a sua aceitação como um possível aliado ou amigo. O voto proporcional introduz uma perversão adicional, transformando o correligionário no principal adversário. O candidato deve vencer, interna e externamente, os colegas de coligação ou companheiros de partido que ameaçam sua postulação, quer para receber uma candidatura, quer para ser eleito (uma vez que só os mais votados o são).

A trajetória da formação de lideranças com alta visibilidade, sobretudo das que vão disputar cargos majoritários, passa por uma luta surda, continuada e de longo prazo, para inviabilizar as pretensões de outros potenciais postulantes. Muitas vezes o caminho da ascensão de um grande representante político é pavimentado pelos cadáveres de outros pretendentes: gente que ele teve que “queimar” ou derrubar para ultrapassá-los na corrida pelo poder.

Para vicejar nesse ambiente extremamente competitivo e adversarial, uma nova liderança precisa contar com a sorte e com um bom aparato de poder pessoal. Tem que montar um *entourage*, um grupo que trabalhe somente para si, para realizar suas pretensões individuais. Tem que ter seus próprios esquemas de financiamento, cultivar seus próprios apoiadores e simpatizantes, sobretudo na imprensa, e desenvolver suas próprias alianças – muitas vezes passando por cima das diretrizes de sua agremiação e, inclusive, traindo seu partido e seus correligionários. Quando o objetivo maior é a sobrevivência política individual, qualquer coisa pode acontecer: não

há limites e, obviamente, nenhuma consideração ética poderá ser levada a sério.

Em um dos seus fabulosos contos, Jorge Luis Borges sugere, com mordacidade e ironia, que no futuro não se encontrarão mais políticos, pois as pessoas terão ocupações honestas. Os que defendem a democracia representativa não podem fechar os olhos para a evidência de que o ator político tradicional não é visto, em geral, como uma pessoa correta e muito confiável.

Parece óbvio que o ator político tradicional é compelido pelo sistema político a reproduzir um comportamento que não obedece a muitos princípios democráticos ou a critérios éticos. Isso não significa que todos os políticos ajam assim. Mas significa que, para desenvolver uma atuação regulada por princípios, o ator político tem de lutar contra o sistema, remar contra a maré; se se deixar levar pelos ventos, certamente acabará abandonando princípios e critérios.

Assim, não parece correta a alegação de que a generalização, nesse caso, não seria correta, pois – como em todas as atividades humanas – existiriam também na política pessoas honestas e pessoas desonestas. Sim, em todas as atividades humanas existem, por certo, pessoas honestas e desonestas (inclusive na política), mas o que ocorre na política é diferente, pois nesta não são os desvios de conduta pessoal que se somam produzindo um comportamento reprovável generalizado. Como nas quadrilhas e bandos, é o ambiente social que induz à violação de princípios democráticos e de critérios éticos. É esse ambiente que induz o político a prometer o que não pode cumprir: é uma espécie de regra do jogo; se você não faz, outro fará e,

como o jogo é competitivo, se você não fizer, ficará para trás. Sobre isso Nikita Kruschev disse certa vez que “em toda parte os políticos são iguais. Prometem fazer ponte até mesmo onde não existe rio”. É esse ambiente que induz o ator político a cometer tantas barbaridades, dando a impressão de não ser uma pessoa muito honesta, correta e confiável (mesmo quando, individualmente, queira ser honesto, correto e confiável).

Como o jogo é competitivo e decidido pela popularidade, tudo – qualquer evento, qualquer proposta – passa a ser avaliado, medido e pesado do ponto de vista da popularidade. Diante de qualquer situação política, o ator político tradicional começa sempre fazendo a si mesmo a seguinte pergunta: “isso ajuda ou atrapalha o aumento da minha popularidade e da minha influência para que eu possa aumentar o meu poder?” Se um político tradicional já conquistou uma posição de poder, tudo o que faz passa a ser orientado pelo imperativo de permanecer no poder ou, se isso não for possível pessoalmente, então o objetivo passa a ser colocar no seu lugar um preposto (ou um aliado) e criar condições para voltar o mais rápido possível ao poder. Nada, nenhum outro princípio ou critério, pode se interpor ou se impor a esses desideratos absolutos: popularidade, poder e ponto.

Os únicos acontecimentos capazes de retirar de cena o político tradicional eram, até bem pouco tempo, uma grande desmoralização pública, a morte ou uma doença grave. Atualmente, porém (pelo menos em certos países, como o Brasil), somente as duas últimas fatalidades parecem estar vigorando. A renovação dos quadros políticos

(e, em certa medida, até mesmo a desejável rotatividade democrática) vem sendo assim imposta por fatores extrapolíticos, pela biologia, por via da interrupção da vida ou de uma patologia qualquer que incapacite o ator político para o exercício de suas funções.

Esse conjunto de características negativas freqüentemente sugere que não é possível aperfeiçoar o sistema representativo sem qualificar o voto do cidadão, no sentido de torná-lo um voto cada vez mais consciente e responsável, e sem qualificar melhor os candidatos aos cargos públicos. No entanto, talvez não se trate apenas de melhorar a qualidade do voto dos cidadãos e de qualificar melhor os candidatos, pois é o velho sistema político – do jeito como ainda está organizado e funciona – que enseja o surgimento da maioria dos problemas que são considerados imperfeições do fazer político.

Mesmo na ausência de pesquisas confiáveis sobre o tema, a observação atenta revela que as pessoas, de modo geral, não se lembram dos nomes dos candidatos em que votaram na última eleição, escolhem alguns candidatos às vésperas do pleito, raramente analisam o passado desses candidatos antes de decidir seu voto, votam, muitas vezes, por indicação de outra pessoa (amigo, parente, colega ou chefe), mesmo não conhecendo o indicado, repetem o voto dado a candidatos que não cumpriram o que prometeram e que sumiram depois de eleitos, e não monitoram, não fiscalizam e não cobram nada daqueles que elegeram. É claro que isso tudo desqualifica o voto. Mas muitos procedem assim por não valorizarem a política: votam como quem cumpre uma exigência burocrática para a qual não vêem o menor sentido.

Uma parcela do eleitorado, menos politizada, ainda vota em troca de promessas de benesses ou favores e acha que “tudo bem”, que a política é assim mesmo. Essa, aliás, é a base clientelista do populismo em todas as suas formas.

Ocorre que uma parcela menor do eleitorado, mais politizada, também desqualifica seu voto ao votar em candidatos fisiológicos, nepotistas ou criminosos, movida por um certo “espírito de bando”, de corpo ou de lado: vota porque os candidatos são de seu partido ou de sua região, vota para impedir a eleição de outros candidatos (de outros partidos ou de outra turma). Isso acaba, igualmente, desqualificando as instituições para as quais tais candidatos foram eleitos.

Os comportamentos violadores de princípios democráticos que caracterizam o político tradicional poderiam ser classificados em dez categorias:

*Corrupção.* Quando não pratica – ele próprio –, corrupção, o agente político tradicional acaba sendo omissos em relação às denúncias de corrupção de seus subordinados, correligionários ou aliados. Podem ser contadas nos dedos as exceções.

*Promessas não cumpridas.* Prometer e não cumprir não é exceção, mas a regra da vida política no sistema vigente. Assim, a grande maioria dos que fazem promessas não se sente na obrigação de dar qualquer satisfação aos eleitores.

*Desrespeito ao voto.* Pedir o voto e desaparecer também é regra na política tradicional. Tal comportamento é reforçado pelo sistema de voto proporcional, que não vincula o candidato eleito a uma base eleitoral determinada.

*Mau uso (ou abuso) dos recursos públicos.* Aqui a lista é extensa: nepotismo, “nepotismo partidário”, uso de recursos públicos para fins privados e para autopromoção. Existem formas grosseiras e formas sutis de utilização ilegítima (ou ilegal) ou de malversação de recursos públicos. No caso do nepotismo (tradicional ou partidário), por exemplo, um governante ou um parlamentar pode trocar, com seus colegas de outros partidos, nomeações de parentes ou de correligionários (adotando a indicação cruzada).

De modo geral, a partilha de cargos que um governante efetua com partidos aliados se dá com base na possibilidade, vergonhosa, de utilizar privadamente as prerrogativas das funções de Estado e, sobretudo, os recursos públicos associados a tais funções. Usa-se, assim, indevidamente, o poder dos cargos para direcionar e para desviar, muitas vezes ilegalmente, esses recursos para fins pessoais, grupais ou partidários. Não fosse por isso os cargos públicos – em geral mal remunerados – não seriam objeto de tanta disputa. Nem seria tão fácil para um governante cooptar os que lhe fizeram oposição durante a campanha eleitoral.

*Falsidade.* A falsidade, infelizmente, também é regra, não exceção. Dificilmente um político tradicional deixará de inflar suas realizações. Às vezes, apresentará como suas as realizações de outras pessoas e atribuirá a outras, ainda, a culpa por irregularidades em ações que são de sua inteira responsabilidade. Quase sempre mentirá sobre alguma coisa, não porque seja, pessoalmente, um mentiroso contumaz e sim porque o discurso inverídico – contra o qual a democracia não tem proteção eficaz – faz parte do velho jogo político:



se seu adversário promete algo, na disputa com ele você não pode deixar de fazer a mesma promessa ou prometer algo ainda maior. Nos tempos atuais, o marketing político ampliou consideravelmente as dimensões do discurso inverídico.

*Desrespeito às leis e ao processo democrático.* Esta prática já é bem mais grave, mas também ocorre com frequência. Quando não comete um crime ou irregularidade, o político tradicional muitas vezes é constrangido a ser conivente com seus pares que cometeram tais delitos. Parcelas consideráveis dos políticos tradicionais acabam participando de algum esquema ilegal ou ilegítimo para conquistar o poder ou nele permanecer. No mínimo, arrecadam ilegalmente recursos para fazer sua campanha (lançando mão do chamado Caixa 2). Também não é desprezível o número daqueles que corromperam ou foram corrompidos para se manter no poder ou para assegurar benefícios para si ou para o grupo a que pertencem. É praxe nomear pessoas para o serviço público ou demiti-las com base em critérios político-ideológicos ou para atender a interesses partidários.

*Desrespeito ao Estado de direito.* Ainda mais grave é atentar contra o Estado de direito, quer apoiando, promovendo ou sendo omissos ou coniventes com movimentos que atuam contra as leis do País, quer cometendo outros delitos que ferem a democracia, como promover perseguições políticas a pessoas, grupos e organizações considerados como inimigos, pressionar politicamente subordinados, violando sua privacidade (por meio do patrulhamento) e violar – ou permitir que sejam violadas – liberdades fundamentais dos cidadãos, garantidas pela Constituição. Quando essas disfunções começam a ocorrer com

certa freqüência, é sinal de que o regime democrático está ameaçado ou que está sendo substantivamente abolido.

*Desrespeito às instituições.* Também é gravíssimo, em suas formas mais comuns, como o fisiologismo (oferta ou aceitação de cargos ou outros benefícios em troca de apoio ou vantagens para si ou seu grupo), ou em outras formas, mais raras e mais perigosas, se praticadas com regularidade e como parte de uma estratégia de degeneração das instituições, como a interferência de um mandatário em outros poderes e em outras organizações do Estado e da sociedade ao valer-se de prerrogativas do cargo para o qual foi eleito.

*Populismo, assistencialismo e clientelismo.* Essas práticas desviantes e subversoras da democracia constituem o “feijão-com-arroz” de boa parte da chamada “classe política” de países pouco desenvolvidos, sobretudo na América Latina (incluindo o Brasil). É raro o político tradicional que não tente angariar votos oferecendo favores. O populismo, porém, representa uma ameaça mais ampla e mais profunda à democracia do que o mero clientelismo praticado individualmente pelos atores políticos. Mandatários populistas, sobretudo quando eleitos para a chefia de governos, promovem ou apóiam programas que contribuem para tornar as populações Estado-dependentes, transformando-as em beneficiárias passivas e permanentes de programas assistenciais e em sua clientela eleitoral. Dizem-se predestinados a salvar os pobres e falam contra as elites, mas se aproveitam secretamente do apoio e do patrocínio dessas mesmas elites. Desvalorizam as instituições, o parlamento e os partidos, valorizando sua ligação direta com as massas, para as quais

destinam ou prometem destinar benesses. Identificam-se, defendem e se aliam a outros líderes populistas. O resultado de sua gestão é, sempre, desastroso, tanto para o desenvolvimento dos países que governam, quanto para a continuidade do processo de democratização da sociedade.

*Má gestão da máquina pública.* Esta é uma consequência inevitável dos desvios anteriores. Possuídos pelo imperativo de permanecer nos postos conquistados, os políticos tradicionais não desenvolvem, em geral, uma gestão profissional dos negócios públicos. Mesmo quando querem fazê-lo, acabam, mais cedo ou mais tarde, flexibilizando boas orientações eventualmente adotadas para fazer frente às exigências políticas de permanecer no poder. Não raro governantes eleitos abandonam bons programas que estavam em funcionamento pelo simples fato de terem sido implantados pela administração anterior. Fazem isso porque precisam, mais do que do bom programa, da boa marca, totalmente identificada com eles, para poderem auferir os créditos que constituirão o seu capital eleitoral na próxima disputa. Quase sempre direcionam os recursos públicos para atender preferencialmente correligionários e aliados, pois precisam formar seu próprio exército de cabos eleitorais.

Pode-se dizer que, a rigor, ninguém (ou quase ninguém) escapa da listagem acima (pelo menos não escapa de incorrer em alguns dos dez itens que foram elencados). O que corrobora a tese de que não adianta apenas melhorar a qualidade do voto dos cidadãos e de qualificar melhor os candidatos sem mexer no velho sistema político. Pois é esse sistema – do jeito que ainda está organizado e funciona –

que enseja o surgimento da maioria dos problemas que são considerados imperfeições do fazer político.

## O VELHO SISTEMA POLÍTICO

Vejam algumas características do sistema político vigente que constituem obstáculos ao exercício de uma política democrática:

*O velho sistema político extrai suas energias vitais da utilização instrumental das demandas da sociedade, via políticas assistencialistas e procedimentos clientelistas, interpondo-se como atravessador de recursos públicos para atender demandas em troca de sua própria manutenção.* Sim, gostemos ou não, é assim que o sistema funciona. Ser alçado pelo voto à condição de representante ou receber por delegação um cargo público significa entrar em uma cadeia de intermediações, fazer parte de uma engrenagem que funciona na base do atendimento de demandas. Quem não consegue equacionar corretamente o atendimento das múltiplas demandas que lhe chegam, via de regra também não consegue se manter na posição que ocupa. Sendo assim, o atendimento das demandas passa a ser – independentemente dos discursos politicamente corretos que os políticos queiram fazer – o tema principal do exercício do fazer político institucional, uma vez que está ligado à própria sobrevivência dos atores.

A intermediação de recursos nem sempre se dá por meio de práticas assistencialistas e clientelistas. Às vezes, o sistema político consegue superar, em parte pelo menos, o papel de despachante de recursos públicos. Em alguns períodos, é possível verificar progressos

consideráveis na atuação governamental e parlamentar no sentido de qualificar melhor a atuação do Estado, mediante a adoção de indicadores objetivos de desempenho e de impacto, com o intuito de monitorar e avaliar a execução de políticas públicas, e a implantação de modelos de gestão e de sistemas de governança que aumentem a eficiência, a eficácia e a efetividade das ações de governo e que promovam formas de participação democrática da sociedade e mecanismos de fiscalização que favoreçam a *accountability*. No entanto, não existe nada no sistema político que garanta que não haverá, logo a seguir, recaídas a formas anteriores de privatização da esfera pública, com a reedição de práticas manipuladoras, ou seja, o sistema político não tem proteção eficaz contra tais recaídas, uma vez que sua lógica, férrea, está baseada – antes de qualquer coisa – na possibilidade e na capacidade dos atores políticos de continuar no poder.

Entre sair do poder e ceder a práticas que promovam retrocessos na relação entre Estado e sociedade, entre perder o poder e adotar procedimentos que enfriem em vez de fazer avançar o processo de democratização da sociedade, entre sair de um lugar de destaque na cena pública e desenvolver comportamentos reprováveis em termos éticos, o ator político, que é induzido pelo próprio sistema a lutar por sua sobrevivência, não hesitará muito em aderir à *realpolitik* e a dizer para si que “a política é assim mesmo”, que “todos fazem a mesma coisa” ou que “esse é o preço a pagar”.

*Não interessa a esse sistema político o protagonismo dos cidadãos, o empreendedorismo coletivo e a experimentação inovadora de soluções alternativas que podem, ainda que em pequena escala, resolver*

*problemas a partir da mobilização de recursos endógenos, porque isso poderá acabar dispensando os despachantes de recursos públicos em que se transformaram os velhos agentes políticos executivos e legislativos.* Eis o problema crucial: o velho sistema político constitui o principal obstáculo ao desenvolvimento humano e social sustentável. Em outras palavras, o problema do desenvolvimento é, antes de qualquer coisa, de natureza política. Mesmo que seus agentes executivos e legislativos não tenham tal intencionalidade, a estrutura e a dinâmica do sistema político são desestimuladoras, desincentivadoras, desencorajadoras e desempoderadoras daqueles indivíduos e grupos que querem tomar iniciativas em prol de seu próprio desenvolvimento e do desenvolvimento de suas comunidades.

Cidadãos mais autônomos, que tomam iniciativas em vez de ficar esperando uma solução do alto, não interessam ao sistema político porque tendem a tornar dispensáveis os despachantes de recursos públicos em que se transformaram os políticos. Se não ficarem devendo favores a esse ou àquele político, provavelmente não se lembrarão deles na época das eleições. Sabendo disso, os políticos tradicionais quase sempre contribuem para sabotar – de modo geral usando subterfúgios, às vezes bastante sofisticados – as iniciativas dos cidadãos que são tomadas sem sua bênção.

Ademais, os velhos agentes políticos temem que, no bojo de uma mobilização social em prol da solução endógena de problemas coletivos, acabem despontando novas lideranças que poderão tomar o seu lugar. Assim, não é raro que chefes políticos, sobretudo locais, criem toda sorte de empecilhos ou até mesmo armem ciladas para

desacreditar as lideranças que se constituíram à sua revelia ou fora de seu controle. Se, por exemplo, os cidadãos de um município formam um coletivo democrático para coordenar suas iniciativas de desenvolvimento, os vereadores argumentam que se trata de um empreendimento paralelo, ilegal ou ilegítimo, pois que para tanto já existe a Câmara dos Vereadores. Na verdade, eles estão apenas com medo de ser dispensados por obsolescência, não como legisladores (uma vez que só o são formalmente) e sim como intermediários de recursos que não lhes pertencem, mas dos quais se apossaram por via de uma privatização clientelista da esfera pública. De modo semelhante se comporta um prefeito que desperdiça os ativos humanos e sociais que sua localidade possui reunindo-se apenas com sua própria turma, por medo de ter que compartilhar, com aqueles que, a seu juízo, constituem potenciais adversários, decisões que poderia tomar sozinho.

*O sistema político, tal como ainda se configura e funciona, está desconectado das formas emergentes de participação dos cidadãos.* Sim, e mais do que isso, ele simplesmente ignora que o desenho da sociedade mudou nos últimos anos e nada entende, por exemplo, da rede social e dos seus fenômenos acompanhantes.

Os velhos atores políticos não se dão conta do distanciamento progressivo entre o sistema político e a nova sociedade civil que vem se constituindo nas últimas duas décadas. Achrom que tudo vai continuar como antes, que as “leis do poder” são inexoráveis e que sempre haverá espaço para administrar as demandas de modo a garantir a permanência dos mesmos representantes nos postos de comando.

É óbvio que as coisas não se passam assim, mas a prática política tradicional gera uma espécie de cretinismo que turva a visão dos seus agentes. Como só se interessam pelos requisitos para obter o poder e nele manter-se, consideram tudo o que foge a isso como assunto de menor importância. Assim, não são capazes de perceber as mudanças sociais e as inovações emergentes e, por outro lado, também não são capazes de reconhecer as potencialidades latentes na sociedade em que atuam. Constituem, assim – salvaguardadas raríssimas exceções – forças do atraso, que se dedicam, precipuamente, mesmo quando não têm qualquer consciência disso, a colocar obstáculos e filtros na rede social com o fito de tentar conduzir e manipular as tendências de opinião. Seu poder se baseia, em última instância, na capacidade de controlar os fluxos, inclusive de recursos, de se interpor à livre fluência na rede, de fechar a porta e guardar a chave no próprio bolso, como veremos mais adiante.

*Trata-se de um sistema – o sistema político vigente – baseado em pressupostos caducos, pouco permeável às novas formas de organização, mais autocrático do que democrático em seus procedimentos cotidianos, carcomido pela competição desenfreada e pela corrupção.* Nas democracias realmente existentes, o poder ainda se distribui de modo mais competitivo do que colaborativo e ainda se organiza internamente – em termos de estrutura e procedimentos – de modo mais autocrático do que democrático. Isso é inegável: basta ver como se comportam os detentores de mandatos eletivos e os nomeados para cargos públicos.

É evidente que um poder assim constituído e configurado não pode ser permeável às novas formas de organização dos cidadãos,



sobretudo àquelas baseadas no voluntariado contemporâneo, que correm por fora das velhas relações que o sistema político estabeleceu com a sociedade e que são olhadas com muita desconfiança pelos velhos atores políticos quando se recusam a ser cooptadas e a participar de *trade offs* com o poder. Não tendo interesses políticos particulares a defender, não aceitando ser transformadas em instrumentos para a realização de objetivos que não têm a ver com suas causas, essas novas formas de organização e de participação dos cidadãos não conseguem ser capturadas pela lógica tradicional do poder (que sempre, mais cedo ou mais tarde, de forma explícita e grosseira ou implícita e sutil, passa por alguma espécie de conchavo que se assemelha a um acordo de bandidos). Ora, isso é um perigo! Qualquer coisa que escape dos mecanismos de controle estabelecidos representa, aos olhos do agente tradicional do sistema político, uma ameaça que deve ser devidamente desativada, neutralizada ou, se isso não for possível, combatida e destruída.

Não há nada na teoria política que diga que os detentores do poder devem necessariamente se comportar de forma mais competitiva e adversarial do que de modo colaborativo e amigável. O problema é que o atual sistema político está desenhado para estimular as formas competitivas, imaginando talvez que uma regulação do espaço público possa se dar – tal como no mercado – com base na concorrência entre atores privados.

Por outro lado, o velho sistema político não tem proteção eficaz contra os principais fatores, tradicionalmente considerados, que ameaçam a existência da democracia: a guerra e o terrorismo (no

plano externo) e o crime e a corrupção política (no plano interno). Dever-se-ia acrescentar aqui mais um fator que, hoje, constitui uma – talvez a principal – ameaça real, não à democracia formal mas ao processo substantivo de democratização da sociedade: o banditismo de Estado, geralmente praticado por quadrilhas que logram se instalar na chefia de governos pelo voto e que passam a parasitar a democracia, pervertendo a política e degenerando as instituições.

O fato é que, seja em virtude da corrupção tradicional, praticada endemicamente e no varejo pelos atores políticos, seja por meio da corrupção partidária praticada sistemicamente e no atacado (quando um partido não-convertido à democracia, mas apenas utilizando-a taticamente, instala-se no comando de um governo), o velho sistema político é carcomido pela corrupção, não se conhecendo, até agora, uma vacina capaz de evitar o processo degenerativo que ela provoca.

Argumenta-se – com razão – que nas autocracias é pior, pois a mesma corrupção pode ser praticada (em geral pelo próprio comando do Estado) sem que se tenham mecanismos para corrigir o problema (tal como se dava, por exemplo, com a chamada “propriedade social” na extinta União Soviética, que não passava de um covil de bandidos). Mas isso não constitui uma desculpa para o sistema político representativo vigente nas democracias realmente existentes. O fato de não existir regime perfeito, imune à corrupção, não implica que devamos aceitar a corrupção nas democracias reais (imperfeitas) como uma fatalidade ou uma inexorabilidade supostamente decorrente da (imperfeita) natureza humana.

*A preocupação principal do ator político tradicional não é a de fazer conexões com outros atores para incluí-los na comunidade política e sim a de obstruir caminhos para impedir que outras pessoas possam ter acesso ao seu âmbito de participação (e aplica-se perfeitamente a ele o dito, tantas vezes citado, de Paul Valéry, segundo o qual “a política é a arte de impedir as pessoas de participarem de assuntos que propriamente lhes dizem respeito”).* Voltamos aqui ao tema, já comentado acima, do papel nocivo cumprido pelo sistema político ao amarrar, em vez de desamarrar, as energias criativas e empreendedoras da sociedade. O poder no velho sistema político é, predominantemente, um poder de obstruir, separar e excluir.

Quando alguém é eleito, sua primeira providência, antes mesmo de assumir o mandato, é escolher colaboradores de sua confiança. Tudo isso parece aceitável mas na verdade não o é, não pelo menos da forma como é feito, visto que, ao fazer isso, o representante eleito o faz como quem está delimitando um campo de participação em que não podem transitar os que não são de sua confiança. Como esse campo é uma região do espaço público, é evidente que – a pretexto de montar uma equipe que funcione – haverá aqui também uma clara privatização desse espaço. Não importa se Albert Einstein está disponível para colaborar: se ele não estiver disposto a fazer o jogo do vencedor ou se, pior ainda, tiver servido a outro mandatário, então que se deixe ir para o lixo suas eventuais contribuições. Tudo é feito mais para impedir que outras pessoas tenham acesso ao espaço público do que para incluí-las nesse espaço e isso vale, inclusive, para pessoas que não tenham (como o “Einstein” do nosso exemplo) qualquer compromisso político com outros grupos considerados rivais.

Restringir a participação, dificultar o trânsito (de pessoas, de organizações e de idéias inclusive) é a tarefa fundamental de quem conquista o poder. Depois da obstrução na rede social, vêm as outras tarefas: separar os que, quando juntos, podem constituir uma outra força política e excluir da vida pública os que podem questionar ou dificultar o funcionamento do novo condomínio privado.

*Trata-se de um sistema de usurpação de poder, que desempodera os membros da sociedade que não são “profissionais” da política, em benefício dos que pertencem à chamada “classe política”.* É óbvio que se trata de um sistema de usurpação do poder da sociedade. Usurpa o poder ao desempoderar os que não pertencem ao grupo que conquistou o poder (o que equivale a uma espécie de “expropriação de cidadania política”). Em termos gerais, independentemente da coloração partidária e do grupo particular que se apossou das instituições públicas, o sistema político se constitui como uma espécie de oligopólio, que aceita os que já estão dentro, os que pertencem à “classe”, mas recusa – até por não ter mecanismos para incluí-los – os que estão fora. Esse é o motivo pelo qual a renovação eleitoral dos quadros políticos é tão baixa. As regras existentes privilegiam os que já têm mandato em relação aos que não têm. Novas regras, que são sempre cogitadas por agentes políticos de mentalidade autoritária – como o voto em lista partidária, fechada ou predeterminada, sobretudo quando combinado com a fidelidade partidária –, contribuiriam ainda mais para o fortalecimento do oligopólio da política, transformando a democracia em uma espécie de partidocracia, ou seja, em um regime de compartilhamento do poder entre grupos privados.

## É POSSÍVEL MUDAR O VELHO SISTEMA POLÍTICO?

É possível mudar o velho sistema político? Marx – o Groucho, não o Karl – dizia que “a política é a arte de procurar problemas, encontrá-los, fazer o diagnóstico errado e depois aplicar mal os remédios errados”. Ele certamente se referia à política que conhecia, talvez não muito diferente, porém, da que ainda conhecemos.

Mas a questão não é trivial. Alguns argumentam que enquanto a realidade do poder existente nesse tipo de civilização em que vivemos não for radicalmente alterada, as mudanças nos sistemas políticos serão superficiais, laterais, incrementais. Existem muitas evidências históricas que corroboram tal avaliação.

Outros preferem ver essa realidade como processual, quer dizer, o sistema político estaria sendo alterado continuamente, mas de modo, às vezes, pouco perceptível no curto prazo. Argumenta-se, nesse sentido, que as mudanças culturais são lentas e que a cultura política que reproduz o velho sistema tende a recuperar as inovações introduzidas em sua estrutura e em seu funcionamento de sorte a impedir mudanças mais profundas nos padrões de relacionamento político que definem o tipo de poder que caracteriza o sistema: vertical, competitivo, adversarial, excludente etc.

De qualquer modo, parece óbvio que é impossível mudar o sistema político por meio do proselitismo, tentando converter seus agentes na base de discursos pios ou edificantes sobre o verdadeiro sentido da política, sobre a necessidade da democracia ou sobre a ética na política. Também parece evidente o que os velhos atores não

poderão introduzir inovações no sistema em que foram gerados e cevados. Em primeiro lugar porque tais atores não têm sequer consciência de que há um problema, e os que desconfiam de que tal sistema acabará sendo dispensado por obsolescência, se não for reinventado, não sabem o que fazer para corrigir o crescente afastamento entre o mundo da velha política e a nova sociedade civil. Em segundo lugar, porque, mesmo que se convençam da dessintonia entre o velho sistema e a sociedade, os agentes políticos tradicionais preferem se acomodar a tentar algo diferente, seja por temer perder seus privilégios ou por reconhecer que o atual sistema político, a despeito de todas as suas mazelas, não é ainda dispensável, não querem se aventurar em realizar mudanças que podem resultar pior que o soneto, dando margem para aumentar o descrédito da democracia.

Sendo assim, a questão é saber em que medida é viável mudar o sistema político de baixo para cima, a partir da introdução de novos processos democráticos na base da sociedade e no cotidiano dos cidadãos, que dêem um novo sentido à política, contribuindo para aumentar a participação e para introduzir novos atores no cenário político. Existem algumas evidências de que, por meio desses novos processos, atores políticos tradicionais vêm mudando seu comportamento. Por exemplo, prefeitos e vereadores vêm participando, em pé de igualdade com outros agentes sociais e empresariais, de múltiplas experiências de participação democrática dos cidadãos. A partir dessas experiências, eles vêm mudando seu comportamento centralizador, assistencialista e clientelista – que desativa a rede social – e têm passado a investir em capacidades

permanentes das pessoas e em ambientes sociais favoráveis ao exercício do protagonismo coletivo.

Há quem diga, entretanto, que esse fenômeno vem sendo verificado, de forma significativa, somente nos elos inferiores da cadeia, mas ainda não atingiu os elos intermediários e superiores, que continuam vivendo de uma espécie de vampirismo político; quer dizer, o sistema funciona, em suas camadas mais distantes da vida das populações – no âmbito estadual e nacional, no caso do Brasil –, por “expropriação de cidadania política” ou com base na exclusão política daqueles que não são profissionais da política, cujas energias são sugadas pelos que se propõem a fazer da representação o seu meio de vida. Em suma, a justificativa para a existência da “classe política” acaba sendo a impossibilidade de os cidadãos viverem como seres políticos, e isso significa um impedimento para a conformação da comunidade política (inclusiva).

Além disso, há quem argumente que os agentes tradicionais do sistema político que estão aderindo às novas formas de participação experimentadas na base da sociedade fazem-no por pura esperteza, para não perderem apoios e votos em suas bases, e que uma adesão instrumental desse tipo às inovações não terá o poder de modificar a lógica férrea do sistema como um todo.

Mesmo que seja assim, não há, porém, outro caminho. Se os que estão dentro não vão reinventar o sistema, parece claro que ele só será reinventado a partir de uma pressão ambiental (de fora para dentro) e de uma intrusão pelo caminho mais fácil ou pela ponta de menor resistência, com a inclusão de novos atores (de baixo para cima).

## A PRESENÇA DA VELHA POLÍTICA NA VIDA SOCIAL

Ocorre que a velha política não está presente somente no Estado – nos parlamentos e nos governos – mas incide em outros tipos de agenciamento, inclusive em empresas e organizações da sociedade civil.

Na sociedade civil, ainda estão encharcados da velha política os partidos (que, na verdade, são organizações pró-estatais, de vez que, constituindo vias de acesso ao Estado, decalcam sua estrutura e sua dinâmica) e as corporações. Ambos – partidos e corporações – são organizações coletivas, porém privadas: em sua origem, em sua forma de funcionamento e (conquanto afirmem o contrário) em suas finalidades.

O problema é que a velha política se faz presente também em outras formas de organização da sociedade civil, tanto naquelas de caráter privado (como um clube esportivo), quanto nas de caráter público (como uma ONG ambientalista). A velha política está presente na vida social, nas atividades políticas da sociedade e também nas atividades que, pelo menos explicitamente, não são políticas.

Examinemos, a seguir, a título de exemplo, um elenco de comportamentos característicos da velha política que incidem na vida de organizações, articulações e movimentos da sociedade.

*Montar esquemas para levar gente acarreada para fazer maioria em plenárias deliberativas e ganhar votações.* Eis aí uma velha prática, muito comum nos chamados movimentos sociais. *Los acarreados*, como dizem os mexicanos – que tiveram longa experiência de manipulação populista –, são pessoas arrebanhadas, em geral em bairros pobres



das grandes cidades ou em distritos da zona rural, para fazer número em assembléias populares em que há disputa de propostas ou escolha de representantes pelo voto majoritário.

Governos e chefes políticos, considerados de direita ou de esquerda, têm feito isso sistematicamente, não apenas para ganhar votações na base da sociedade, mas também para montar platéias de comícios.

Partidos que se dizem progressistas ou revolucionários também têm lançado mão desse tipo de manipulação em instituições ou programas que são proclamados (e amplamente propagandeados e “vendidos”) como democrático-participativos. Inclusive intelectuais, cujo pensamento foi deformado pela visão da política como relação amigo-inimigo, tecem loas a tais processos, achando a coisa mais natural do mundo transformar lideranças e participantes populares em massa de manobra para disputas que não têm nada a ver – pelo menos não diretamente – com sua vida individual ou com a vida coletiva das comunidades a que pertencem. Chega a ser deprimente o espetáculo de ver pessoas se digladiando em defesa de chapas que sustentam propostas (tomadas *a priori* como antagônicas) ou para a escolha de dirigentes ou delegados, em processos assembleísticos de deliberação e decisão pelo voto, quando poderiam, com um pouco de diálogo, chegar a consensos sobre o melhor caminho ou estabelecer mecanismos de rodízio de seus “representantes”. Aliás, todas essas organizações e processos baseados na votação para escolher representantes são processos de democracia representativa, informal, por certo, mas

representativa e não participativa, como se declara (aliás, em franco atentado antes de tudo ao dicionário e, depois, ao bom senso).

*Organizar grupos ou tendências para fazer maioria e conquistar a direção de uma organização ou para aprovar suas propostas em algum fórum ou instância de decisão.* Trata-se de outra prática da velha política, sobretudo da chamada esquerda, que decorre da escolha do caminho da votação como mecanismo único de decisão ou deliberação. Submeter sempre tudo à votação antes de tentar construir um consenso significa querer vencer sem esgotar a possibilidade de convencimento.

Mas impor de pronto a vontade majoritária não concorre, em princípio, para construir pactos a partir da conversação e da apreciação substantiva que valoriza a livre opinião do outro. Vencidos, mas não convencidos, os participantes arrumam, mais cedo ou mais tarde, um meio para “dar o troco”, quer organizando uma facção ou tendência, quer sabotando, de modo surdo ou explícito, a implantação da decisão tomada por maioria. Como ocorre na chamada “espiral da violência”, uma vitória que não convence gera resistência e necessidade de revanche.

Além disso, organizada uma tendência, entra-se em um caminho sem volta: outras tendências surgirão e o ambiente passará a ser regido pela lógica da disputa de grupos, dificultando o trânsito do pensamento e bloqueando as possibilidades de construção de pontos de vista comuns.

*Articular as intervenções das pessoas de um grupo ou de uma tendência para tentar conduzir as decisões coletivas. Montar claque para aplaudir determinados pronunciamentos. Fazer alegações falsas ou empregar argumentos falaciosos apenas para vencer uma discussão ou*

*levar vantagem em uma disputa. Aceitar usar a mentira como arma ou artifício para derrotar os adversários.* Todas essas atitudes são conseqüências da prática comentada anteriormente. Quando a regra do jogo é vencer fazendo maioria, tudo deve ser articulado, engendrado, industriado, urdido para alcançar a vitória nesses termos. Como, segundo o pensamento que legitima tais procedimentos, tudo se justifica pela vitória (quem tem vitória tem sempre razão, pois que está expressando a vontade da maioria), então se trata não de construir a melhor proposta e sim de fazer valer a sua própria proposta contra as dos demais. E aqui já não bastam os *acarreados*, pois os adversários também “acarrearão” os seus.

É necessário preparar com antecedência as próprias forças para a disputa, ter um plano e elaborar um *script* para o confronto e ensaiá-lo até que os atores estejam prontos para desempenhar com eficácia os seus papéis. Essa linha de ação abrange o levantamento de recursos para trazer gente para os encontros (em alguns casos para corromper mesmo as pessoas, mudando seus votos em troca de dinheiro ou de alguma benesse ou favor), a elaboração de listas de oradores, a designação de pessoas que tentarão convencer ou neutralizar potenciais contingentes adversários por meio do chamado “recurso ou embargo auricular” (aquela conversinha de pé-de-ouvido), a escolha de pessoas que, em plenário, estarão encarregadas de contrariar um orador do próprio campo, dando-lhe a deixa retórica para aumentar a verossimilhança de seus argumentos, a organização de aplausos e vaías (que devem parecer espontâneas), e o uso instrumental da verdade (mentir com a verdade, como método) ou, simplesmente, mentir

mesmo, descaradamente. Uma vez estabelecida a “lei de ferro” da maioria e a dinâmica de grupos que se digladiam para conquistar maioria, tudo se justifica: é o vale-tudo e a política é pervertida como “arte da guerra”.

*A luta política requer sempre, em alguma medida, o exercício das atividades listadas anteriormente.* Sim, a luta da velha política envolve sempre, em algum grau, as práticas anteriores. Isso não significa que a política que se pratica na sociedade esteja condenada a repetir, inexoravelmente, procedimentos como os que foram aqui descritos. Tudo isso depende da maneira como o sistema está arranjado, da sua estrutura e da sua dinâmica. Se, por exemplo, a votação não fosse estabelecida como modo principal de decisão e se a escolha de representantes (dirigentes ou delegados) fosse feita por sorteio, cairia por terra boa parte das práticas adversariais que foram aqui analisadas e criticadas. Por incrível que pareça, bastaria isso para desconstruir os esquemas de “acumulação de forças” (ou de ereção de estruturas de poder) transfundidos da velha política para organizações, articulações e movimentos da sociedade civil.

As práticas listadas anteriormente justificam-se sob o pretexto de que “faz parte do jogo” e de que “não podemos ser ingênuos: se nós não fizermos, outros farão (e nos derrotarão)”. Isso, todavia, leva à lógica daquele poder que só se mantém reproduzindo indefinidamente os mesmos comportamentos adversariais e excludentes, ou seja, daquele poder que significa expropriação da cidadania política alheia, daquele poder que implica criar obstáculos à participação do outro.

Submeter sempre tudo à votação antes de tentar construir um consenso significa querer vencer sem esgotar a possibilidade de convencimento. Tentar impor – por meios explícitos ou sutis – a própria vontade e usar a posição de poder conquistada para influir decisivamente no resultado dos processos de decisão constitui comportamentos inevitáveis dentro dessa “lógica”, segundo a qual o agente político é levado a achar que precisa ser o mais poderoso – ou ter mais poder do que já tem – e por isso deve buscar continuamente conquistar tal condição.

O sonho (às vezes não declarado) de todo político é subir a escada do poder. Alguns começam de baixo, mas almejando secretamente chegar ao topo. Às vezes sabem, racionalmente, que não terão chances de conquistar a presidência da República ou o governo de um estado importante ou de uma grande capital, mas ficam aguardando uma chance; quem sabe... se, como diz o ditado, “o cavalo passar encilhado”, querem estar prontos para montá-lo. A política como profissão estabelece uma carreira, cuja trajetória básica (pelo menos a mais freqüentada) é mais ou menos assim (em países como o Brasil): o vereador deseja se tornar prefeito ou deputado estadual, o prefeito ou o deputado estadual almeja se tornar deputado federal, o deputado federal quer chegar a governador, o governador quer ser eleito senador, enquanto espera a oportunidade de voltar ao cargo anterior ou se candidatar à presidência da República. Com o estabelecimento da reeleição para cargos executivos majoritários, a fixação no poder (e o desejo de retê-lo) ficou ainda mais explícita. Eleito para o primeiro mandato, o governante, antes mesmo de tomar posse, pensa apenas em uma coisa: o que fazer para ser reeleito.

Bem, tudo isso também transborda da política institucional para as organizações e movimentos da sociedade civil que, via de regra, são utilizados como trampolim para o Estado. Uma rápida pesquisa poderia constatar que um número considerável de líderes, com visibilidade regional ou nacional, de organizações e movimentos da sociedade civil (sobretudo os de caráter corporativo ou reativo), acaba se candidatando a postos no Estado. Basta contar o número de sindicalistas que viraram parlamentares ou executivos estatais ou paraestatais. É óbvio que, ao proceder assim, tais lideranças estão desarmando a sociedade civil (privando-a de suas expressões arduamente construídas durante anos de trabalho) e usando instrumentalmente suas formas organizativas para alcançar posições de maior poder em outra esfera da realidade social, em seu próprio benefício ou de seu grupo (em geral as duas coisas). Na prática, portanto – para usar uma imagem criada pelo Betinho –, a despeito do discurso de valorização da “planície” (a sociedade), o “planalto” (o Estado) é o alvo, o objetivo.<sup>1</sup>

Independentemente desse fenômeno (que poderíamos chamar de “síndrome do trampolim”), a fixação e o apetite voraz pelo poder contaminam as organizações da sociedade que estão estruturadas piramidalmente com base na delegação de poder (escolha de representantes pelo voto). Em todas elas manifesta-se, em maior ou menor grau, uma luta pelo poder que se coloca acima de qualquer princípio democrático ou critério ético. Quem tem o poder não quer dividi-lo e, sobretudo, não quer deixá-lo. Nas organizações da sociedade civil o grau de rotatividade nas direções é ainda menor do que nas

organizações políticas e nos postos do Estado. Os dirigentes são donos (ou comportam-se realmente como donos) dessas organizações.

A “lógica” mencionada acima altera o comportamento dos indivíduos que participam de iniciativas da sociedade civil, os quais, por exemplo, evitam manter muito próximas de si pessoas capazes de fazer sombra ao seu desempenho, preferindo escolher colaboradores mais medíocres, que não possam embaçar seu brilho e ameaçar seu poder. Ou passam a administrar com mão de ferro o espaço a ser ocupado por pessoas de seu próprio grupo e de grupos aliados para que elas não cresçam ou apareçam mais do que seria conveniente para a sua agenda própria ou para seu projeto pessoal de poder.

Em suma, nossos comportamentos políticos na sociedade ainda não são predominantemente democráticos. Em certo sentido são até menos democráticos do que os comportamentos dos políticos tradicionais na vida institucional, que está mais exposta à fiscalização e ao controle públicos.

Isso coloca em evidência a questão de se é possível – e em que medida – praticar a democracia na base da sociedade e no cotidiano dos cidadãos.

Antes de qualquer coisa, é preciso admitir que se pode sempre prescindir da democracia. Adotá-la é uma opção, um ato voluntário. Em determinadas circunstâncias é mais difícil praticar a democracia. Em tempos de guerra, por exemplo, é quase impossível: uma vez instalada a guerra como modo – necessariamente autocrático – de solução de conflitos, a política (democrática) está morta (ou, pelo menos, temporariamente desativada). Em tempos de paz, entretanto,

é sempre possível aceitar a legitimidade do outro, valorizar sua opinião e exercer a conversação, mesmo no interior de grupos privados, como em boa parte das organizações da sociedade civil, nas empresas e, inclusive, na vida familiar.

Por incrível que pareça, a democracia – ou a idéia de democracia, como queria o filósofo John Dewey – tem mais a ver com a vida da sociedade do que com o sistema representativo. Ela é mais projeto de vida comunitária do que mecanismo de legitimação de governos, como veremos no **Epílogo** deste livro.

Mas seria possível praticar, na base da sociedade e no cotidiano dos cidadãos, essa democracia que não conseguimos praticar na esfera institucional da velha política?

Queremos apostar que sim, mas dificilmente por meio da participação em movimentos sociais e organizações da sociedade civil tradicionais. Movimentos sociais de caráter setorial, reivindicativo e reativo, bem como partidos, entidades corporativas e outras organizações estruturadas piramidalmente, inclusive aquelas da nova burocracia associacionista das ONGs, são (ou ainda são) – predominantemente – espaços para a reprodução de práticas da velha política na sociedade civil. Ou seja, é bastante improvável que, por meio de tais movimentos e organizações, a democracia possa se materializar de uma nova maneira – mais democratizada – na base da sociedade e no cotidiano dos cidadãos.

Muitos desses movimentos e organizações se estruturam e se comportam de modo pouco democrático (ou até mesmo autocrático) quando atuam como correias de transmissão de organizações privadas (em geral partidos ou corporações), organizam-se de forma hierárquica



e não adotam princípios democráticos em seu funcionamento ou criam burocracias que se alimentam de recursos públicos por meio de uma atuação assistencialista e clientelista, voltada para a cooptação de bases de apoio eleitorais, partidárias ou governamentais.

Os movimentos sociais e as organizações da sociedade civil, em sua imensa maioria, ainda se estruturam como *mainframes* e não como *networks*. Quando se denominam redes, quase sempre tal denominação é indevida, pois é aplicada a estruturas verticais de poder, que apresentam topologia descentralizada e não distribuída, baixíssimo grau de rotatividade em suas direções e uma burocracia que, a despeito de ser reduzida pela falta de recursos, não deixa de ser formalmente semelhante a qualquer outra burocracia baseada na opacidade dos procedimentos, na discricionariedade das decisões e na verticalidade do fluxo comando-execução.

Tudo indica que uma nova política só poderia se materializar por meio das novas formas de participação social que estão emergindo na sociedade contemporânea, sobretudo da conexão em rede entre pessoas para a consecução de atividades voluntárias em prol de objetivos públicos.

A política feita para obter algo – para além de viabilizar a existência dos cidadãos como seres políticos, isto é, como participantes da comunidade política – é uma política instrumental: transforma os outros em instrumentos para a satisfação de nossos desejos. Essa afirmativa é desconcertante porque, aparentemente, nada tem a ver com o que entendemos por política e com o que podemos testemunhar pela observação do que fazem os políticos. Mas isso é sinal de que o

que fazem os políticos não é exatamente o que podemos entender por democracia.

A democracia é a única política que não tem outra finalidade a não ser a própria política. A rigor, todas as outras formas de fazer política são utilizações da política para propósitos extrapolíticos. Dentre estes propósitos, os principais são os expostos a seguir.

*Poder.* Ainda que a política *lato sensu* se constitua sob o signo do poder, a política propriamente dita (quer dizer, a política *ex parte populis*) não é feita para “acumular” poder nas mãos de um ator particular, individual ou coletivo e sim para resolver (pacificamente) os conflitos que surgem em virtude da existência do poder (em um sentido estrito do poder político, como queria Bobbio, ou seja, daquele poder imbricado na separação entre fortes e fracos).

*Riqueza.* O poder também está imbricado na separação entre ricos e pobres. Em um sentido amplo, tal poder ensina a prática da política. Mas quando se usa a política para acumular riquezas, então já se está tentando aproveitar instrumentalmente a política para garantir que o acesso diferenciado aos recursos, possibilitado aos detentores de poder político ou aos que se organizam para disputá-lo, conduza a uma repartição não-igualitária que privilegie uns em detrimento de outros. Quem usa a política para obter riqueza em geral apropria-se indevidamente, de modo direto ou indireto, de recursos públicos. E sempre utiliza outras pessoas – transformando-as em objetos – para lograr seu intento (muitas vezes corrompendo essas pessoas e levando-as ao crime).

*Fama.* A fama ou a popularidade é um efeito do fazer político: as pessoas que adquirem mais visibilidade pública em função do papel

político que desempenham ficam mais famosas do que as outras que não estão submetidas a tanta exposição. Mas querer aproveitar a política para ficar famoso leva, em geral, àquele tipo de cretinismo que assola os políticos tradicionais, que vai desde a figura jocosa e menor do “papagaio de pirata” (o sujeito que estica o pescoço para aparecer no segundo plano da foto) e da “holofotofilia” (a atração irresistível pelos holofotes, refletores cinematográficos e *flashes* de câmeras fotográficas, própria de certas estrelas de cinema, mas que afeta também outras figuras *VIPs*) até o planejamento calculista da agenda de reuniões e festividades em que o ator político deve aparecer e como deve aparecer. Para “aparecer na foto” o ator político secundário, às vezes, tem de distribuir cotoveladas e atropelar os outros que estão à sua frente na fila. Ele também tem de gastar muito tempo articulando incessantemente para ser convidado para um evento importante, para integrar comitivas, para chegar (aparentemente por acaso) a uma solenidade ao lado do ator principal ou de uma personalidade de destaque. Quem luta pela fama, em geral disputa a fama com outros ou tenta impedir que outros tenham tanta fama quanto ele próprio. Inevitavelmente não se pode fazer isso sem usar outras pessoas; no mínimo uma legião de auxiliares que ficam na obscuridade para que ele – o desejoso da fama – apareça como o único responsável por um trabalho que em geral é coletivo.

Evidentemente, é o velho sistema representativo, do jeito como está organizado e funciona, que reforça esse tipo de comportamento instrumentalizador, pois o ator político precisa ser conhecido, precisa se tornar quase uma celebridade se quiser obter os votos necessários para receber um mandato ou se manter no poder.

*Glória.* Diz-se que a glória, ao contrário das outras recompensas mencionadas acima (com exceção do poder), constitui matéria propriamente política. O político se moveria, fundamentalmente, em busca da glória (e não da riqueza ou da fama, que seriam efeitos benéficos colaterais). Mas isso é discutível do ponto de vista da democracia. Em geral a glória – como o triunfo dos generais romanos – é um objetivo dos guerreiros (e, portanto, dos autocratas). A glória seria a suprema recompensa pela vitória sobre os inimigos, o passaporte para entrar na história e o reconhecimento público por feitos extraordinários. Para auferir a glória (como uma condecoração sempre pessoal), em geral o político utiliza outras pessoas que trabalharam anonimamente (sem glória ou ingloriamente) para produzir os feitos extraordinários que a ele somente são atribuídos.

## O USO DA DEMOCRACIA CONTRA A DEMOCRACIA

A grande ameaça à democracia que paira sobre nossas cabeças nos tempos que correm é o chamado parasitismo democrático, ou seja, o uso instrumental da democracia contra a democracia. Na democracia realmente existente há espaço de sobra para tal manipulação.

Um governante pode ser eleito com grande votação e manipular de tal sorte os procedimentos democráticos, que a democracia fique sem proteção contra importantes regressões a ela impostas. Basta, para tanto, que avance progressivamente nesse intuito, não entrando em choque de pronto com o formalismo das regras estabelecidas. Ademais,

é quase sempre possível violar substantivamente tais regras driblando as leis e esquivando-se da punição. Um manipulador pode, desde que respaldado por altos índices de popularidade, praticar uma *realpolitik* exacerbada capaz de desconstituir a substância do regime democrático, degenerando as instituições para submetê-las à sua vontade.

São bastante numerosas as possibilidades abertas pela democracia representativa para o surgimento de manipuladores capazes de reverter ou enfrear o processo substantivo de democratização da sociedade. Bastaria dizer, para começar, que a exigência de filiação a partidos (legais) não impede a formação de partidos informais que funcionem como verdadeiras gangues políticas a serviço de chefes manipuladores. Aliás, grande parte dos chamados políticos profissionais filia-se a partidos apenas como quem cumpre exigência legal para exercer uma profissão, enquanto, para todos os efeitos, confia apenas em seu grupo pessoal.

Em outras palavras, a democracia realmente existente não tem como evitar a ascensão de um manipulador que – tendo como objetivo precípua conquistar progressivamente postos cada vez mais altos de poder e, uma vez no posto máximo, nele permanecer o maior tempo possível –, para atingir seus propósitos, não jogue apenas dentro das regras estabelecidas, mas se disponha a violá-las sistematicamente.

Manipuladores desse tipo conseguem sobreviver em regimes democráticos tendo como única regra não fazer apenas o que não pode ser feito, mas fazer tudo o que podem para atingir o objetivo de subir sempre mais ou de permanecer o maior tempo possível no posto máximo alcançado.

Manipuladores desse tipo não terão problemas em trair alguém, algum princípio ou programa se isso for necessário. Da mesma forma, não terão qualquer vergonha de fazer exatamente o oposto do que sempre pregaram. Imaginam que em política não existe nenhum princípio, nenhuma regra, nenhuma autoridade a que devam se curvar, visto que tudo é possível desde que se tenha o poder para tornar possível mesmo o que parece ser impossível. Assim, manipuladores podem prosperar dentro do regime democrático sem dar a mínima importância para coisas como ética, princípios políticos, democracia, respeito às leis ou ao Estado de direito. Tudo isso pode ser transformado em discurso vazio e usado como mero expediente para limpar seu caminho em direção ao poder.

Para os manipuladores, abandonar o poder por vontade própria ou em respeito a algum princípio ou regra é sempre um suicídio, mesmo que essa regra seja uma lei. Como pensam que toda lei pode ser mudada por quem tem o poder de mudá-la, para eles o essencial não é a lei e sim o poder.

O problema é que, frequentemente, para ter o poder de mudar as leis é necessário, primeiro, violar as leis. Dificilmente isso pode ser feito por uma pessoa, mas exige uma organização. Dificilmente uma organização legal prestar-se-á a tal objetivo, sendo necessário estruturar, dentro ou fora de um partido legal (muitas vezes dentro de corporações ou em outro tipo de organização da sociedade civil), uma organização informal capaz de agir ilegalmente. É assim que surge o banditismo político no interior das democracias. Mas as armas do regime democrático para coibir o banditismo político ainda são, em geral, bastante ineficazes.

Os manipuladores sabem que não podem chegar onde querem – o poder máximo, pelo maior tempo possível – sem captar os recursos necessários para tanto. Como tais recursos geralmente não podem ser obtidos legalmente, terão de ser conseguidos por meios criminosos, via de regra pela corrupção. Mas os manipuladores não caem no erro, freqüentemente cometido por boa parte dos agentes políticos, que consiste em roubar em benefício próprio, para melhorar suas vidas e a vida de suas famílias no curto prazo, esquecendo-se de roubar para as suas gangues tendo em vista o benefício de suas carreiras no médio e no longo prazos. Eles sabem que manter gangues políticas permanentemente articuladas é uma providência absolutamente necessária em quaisquer circunstâncias.

Os manipuladores sabem que a solução não está em deixar de cometer crimes e, nem mesmo, em fazê-los muito bem-feitos para não se deixarem apanhar. Espertos o suficiente para reconhecer que tal façanha é impossível, buscam a melhor posição: a de ficar acima da possibilidade de punição, uma condição de inimizabilidade que pode ser alcançada nas democracias realmente existentes por meio do aumento da popularidade.

Por isso, os manipuladores dedicam-se prioritariamente a aumentar a sua popularidade, investindo continuamente em ações de marketing pessoal.

Evidentemente, isso não basta. Um manipulador precisa manter os membros de sua gangue política (que às vezes pode, inclusive, coincidir com um partido legal) em uma espécie de pântano, não permitindo que eles cresçam e apareçam mais do que o necessário

para promovê-lo (o que implica ter de cortar periodicamente algumas cabeças mais salientes), mas recompensando-os com benesses. Caso seja apanhado em algum delito, o manipulador pode colocar a culpa em seus pantanosos auxiliares, que devem, mesmo assim, ser protegidos com o manto da impunidade, pois do contrário não seria possível fazê-los assumir a culpa em seu lugar, para salvá-lo.

Por último, a democracia não tem proteção contra a mentira, contra o discurso inverídico – a sua mais antiga e conhecida falha “genética” – que pode ter um impacto letal sobre o regime democrático quando deixa de ser uma falha pessoal, motivada pela jactância de um líder vaidoso, que comete uma bravata por razões pessoais, para se transformar em um método de manipulação.

Os manipuladores têm o dom de mentir sem corar. Sabem que, quando o assunto é poder, o superego só atrapalha. Assim, eliminando os problemas de consciência que costumam refrear o ímpeto de delinquir em boa parte dos humanos, os manipuladores adquirem a capacidade de dizer exatamente o oposto do que estão pretendendo. Por exemplo, se estão trabalhando para desmoralizar uma instituição, declaram publicamente que tal instituição é soberana e deve ser respeitada por todos. Se estão querendo permanecer no poder contra as leis de seu país, dizem que jamais aceitarão ficar no poder, mesmo que o povo inteiro lhes peça isso de joelhos.

Mais ainda: os manipuladores aprendem a se antecipar às conseqüências de suas ações declarando suas intenções ocultas para que elas pareçam ser de outrem e não deles. Por exemplo, se estão



querendo desmoralizar um adversário urdindo uma trama para atingi-lo por meio de ataques pessoais, tomam o cuidado de declarar antes que ficam muito chateados com os que cometem a baixezinha de tentar atingir a honra pessoal dos adversários. Essa é a sabedoria máxima a que os manipuladores chegam no exercício da *realpolitik*: eles aprendem, como ninguém, a mentir com a verdade.

Dito assim com tamanha crueza, tudo isso pode soar meio fantasioso. Mas o fato é que existem muitos e eloquentes exemplos mostrando que é perfeitamente possível a ascensão de manipuladores, que apresentam o comportamento descrito acima, no interior de democracias formais. Ou seja, a democracia representativa não tem proteção eficaz – não, pelo menos, no curto prazo – contra sociopatas ou psicopatas que, tendo alcançado o poder pelo voto e tendo conseguido manter altos índices de popularidade, comportam-se dessa maneira. Em geral esse assunto não é adequadamente tratado pela chamada ciência política, que tende a encará-lo como indevido deslizamento ou contrabando conceitual de temas psicológicos para o interior de uma disciplina regida por outros critérios epistemológicos. No entanto, a ascensão de manipuladores nas democracias formais constitui atualmente, como dissemos, a principal ameaça à democracia.

Onde viceja a manipulação política com certeza fenece algum dos princípios democráticos, em geral a rotatividade (ou alternância) no poder (já que o objetivo central da manipulação política é falsificar esse princípio), mas frequentemente também são espancadas outras regras, como as da publicidade e da institucionalidade. A consequência, entretanto, é sempre a redução da liberdade.

## A DEMOCRACIA QUE TEMOS E A DEMOCRACIA QUE QUEREMOS

Apesar de tudo isso a democracia realmente existente, a democracia no sentido “fraco” do conceito, aquela que se permitiu degenerar a tal ponto, é a condição para a existência e para a continuidade do processo de democratização, ou seja, para a realização da democracia no sentido “forte” do conceito. Em outras palavras – e para resumir em uma frase –, defender a democracia que temos é condição necessária para alcançar a democracia que queremos.

Mas defender a democracia que temos para alcançar a democracia que queremos significa não aceitar que sejam violados os princípios da democracia representativa, nem mesmo em nome de uma democracia mais participativa, mais direta, mais deliberativa e mais inclusiva.

Por incrível que possa parecer, a negação da evidência de que não pode haver democracia no sentido “forte” na ausência de regimes democráticos no sentido “fraco” é o critério principal para desvelar mentalidades autoritárias e iniciativas autocratizantes da política.

A desvalorização da democracia representativa é sintomática dessa intenção autocratizante porquanto as tentativas de aplicar práticas democráticas supostamente mais diretas ou mais participativas que desconhecem, rejeitam ou violam os princípios da democracia (no sentido “fraco” mesmo do conceito, como a liberdade, a publicidade, a eletividade, a rotatividade, a legalidade e a institucionalidade e, como consequência de todos esses, a legitimidade) não raro desenvolvem

comportamentos que são mais nocivos à democracia (no sentido “forte” do conceito) do que todas as perversões de que são vítimas os nossos imperfeitos e limitados sistemas representativos, enfreado ou retardando o processo substantivo de democratização da política.

Isso não é algo muito fácil de entender. É, mais ou menos, como aprender uma nova linguagem, o que exige uma espécie de alfabetização.

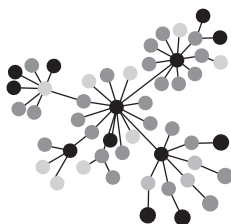


## NOTA

<sup>1</sup> Betinho é o nome pelo qual ficou conhecido o militante da sociedade civil Herbert de Souza, principal expressão, na primeira metade da década de 1990, da Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida – a maior articulação proativa da sociedade civil que já ocorreu no Brasil.



# ALFABETIZAÇÃO DEMOCRÁTICA



*A “utopia” da democracia é a política.*

Para facilitar o processo que chamamos aqui de alfabetização democrática, selecionamos 24 prospectos que têm como objetivo contribuir para uma espécie de desinfestação ou de desintroeção das idéias autocráticas que ainda estão infectando nossos cérebros ou colonizando nossas consciências.

Então aqui vão, de *A* a *Z*, os prospectos para uma alfabetização democrática que constituem o conteúdo principal deste livro.

Pessoas alfabetizadas em termos democráticos deveriam ser capazes de compreender:

- a)* que é possível aceitar a legitimidade do outro (mesmo quando o outro está em outro “campo”);
- b)* que não existe *uma* verdade política;

- c)* que nenhuma ideologia política pode ser mais verdadeira ou mais correta do que outra por motivos extrapolíticos (como os científicos, por exemplo);
- d)* que os seres humanos são capazes de se autoconduzir a partir de suas livres opiniões;
- e)* que a política não é uma continuação da guerra por outros meios;
- f)* que a democracia é uma questão de ‘modo’ e não uma questão de ‘lado’;
- g)* que a democracia é um modo pazeante de regulação de conflitos;
- h)* que o sentido da política (democrática) é a liberdade, não a igualdade;
- i)* que a democracia não é o regime da maioria (mas exatamente o oposto: o regime das múltiplas minorias);
- j)* que para um governo ser democrático não basta ter sido eleito sem fraude pela maioria da população (pois quem tem maioria nem sempre tem legitimidade);
- k)* que o exercício da democracia depende da formação de uma opinião pública (que não é o mesmo que a soma das opiniões privadas da maioria da população);
- l)* que são profundamente antidemocráticas as afirmações de que ‘não adianta ter democracia se o povo passa fome’ ou de que ‘não adianta ter democracia política enquanto não for reduzida a desigualdade social’;

- m)* que a democracia não tem proteção eficaz contra o discurso inverídico (e que o populismo e a demagogia têm o inevitável efeito de subverter a democracia);
- n)* que não é necessário – nem desejável – conquistar hegemonia para implementar um projeto político;
- o)* que as alianças não são um expediente instrumental (para alguém ficar mais forte e derrotar seus supostos inimigos, descartando ao final os próprios aliados, quando não precisar mais deles);
- p)* que não é correto – nem desejável – que o vencedor leve tudo (e que é possível estabelecer condições *win-win*, em que todos ganhem);
- q)* que a votação nem sempre é a forma mais democrática de escolha e que a construção do consenso é sempre preferível à disputa por votos como processo democrático de decisão;
- r)* que a democracia não deve escolher alguém para uma função de coordenação política em razão do conteúdo de suas propostas (substantivas) mas basear-se na avaliação de sua disposição de respeitar as regras democraticamente estabelecidas e de sua capacidade de promover a interação democrática de todas as propostas existentes;
- s)* que todo centralismo é autocrático;
- t)* que – assegurado o cumprimento das leis – a desobediência política é legítima;

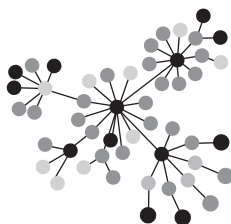
- u)* que não se pode democratizar a sociedade sem democratizar a política e que só se pode alcançar a democracia praticando democracia (não sendo possível tomar um atalho autocrático para uma sociedade democrática);
- v)* que é possível democratizar mais – ou radicalizar – a democracia, tornando-a mais participativa (desde que exista a democracia representativa, considerada liberal);
- x)* que a democracia não é um ensinar, mas um deixar aprender (e que a missão do Estado não é educar a sociedade, corrigindo os supostos “defeitos de fábrica” do ser humano para produzir qualquer monstruosidade como um “homem novo”);
- z)* que a “utopia” da democracia é a política – uma topia – e não o contrário (ou seja, que não se deve usar a política para objetivos extrapolíticos, como levar as “massas” para algum lugar do futuro; e que, na verdade, não se quer nada com a política a não ser que os seres humanos possam, aqui e agora, viver em liberdade, como seres políticos, participantes da comunidade política).

É um alfabeto inteiro. Um novo alfabeto para uma alfabetização democrática.



## a) outro

que é possível aceitar a legitimidade do outro  
(mesmo quando o outro está em outro “campo”);



*Não existem inimigos naturais ou permanentes.*

O primeiro pressuposto da democracia é que as pessoas aceitem a legitimidade das outras pessoas, que são diferentes delas, que têm pontos de vista diversos sobre algo ou sobre tudo, e que, portanto, aceitem o conflito que pode decorrer dessa diferença como algo normal.

Isso parece óbvio, mas não é. É muito difícil aceitar o conflito como algo inerente à pluralidade social em vez de julgá-lo como uma disfunção que deva ser corrigida.

Da aceitação do conflito decorre um modo não-violento de regulação do conflito. A maneira (política) de fazer isso é preservando a existência e procurando manter a convivência entre os conflitantes e não demitindo as pessoas que divergem, mandando-as calar a boca com base em nossa autoridade ou excluindo-as dos lugares que freqüentamos.

Em política, tudo começa na relação com o outro. Não é em mim, nem nele, mas no entre eu-e-ele que a política acontece. Como escreveu certa feita Hannah Arendt (1950), “a política baseia-se na pluralidade dos homens... [mas] o homem é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original”.<sup>1</sup>

Assim, não apenas o primeiro mas o pressuposto fundamental da democracia é reconhecer e aceitar a legitimidade do outro. Admiti-lo no nosso espaço de vida. Não recusar em princípio participar de seu espaço de convivência.

A democracia está fundada no princípio de que os seres humanos podem gerar coletivamente projetos comuns de convivência que reconheçam a legitimidade do outro. Ao contrário da autocracia, em que o modo predominante de regulação do conflito passa pela negação do outro, por meio da violência e da coação, a democracia, como afirmou o biólogo chileno Humberto Maturana (1993), é um sistema de convivência “que somente pode existir através das ações propositivas que lhe dão origem, como uma co-inspiração em uma comunidade humana”,<sup>2</sup> pelo qual se geram acordos públicos entre pessoas livres e iguais em um processo de conversação que, por sua vez, só pode se realizar a partir da aceitação do outro como um livre e um igual.

A idéia de que existem “campos” dentro dos quais podemos aceitar a legitimidade do outro e “campos” em relação aos quais seja legítimo negar-lhe legitimidade conspira contra a democracia. Mais do que isso: impede a democracia. Ninguém pode ser considerado um participante ilegítimo do processo democrático pelo fato de ter

sido colocado em outro “campo” por obra de ideologia e assim transformado em inimigo.

Para a democracia todas as inimizades políticas são circunstanciais e reversíveis. Destarte, não existem inimigos naturais ou permanentes que possam ser definidos por razões extrapolíticas: quer por sua posição em relação ao processo de produção, quer por sua riqueza, conhecimento, cultura, crença, língua, nacionalidade, gênero, etnia, cor ou outra condição física ou psíquica.

A não-aceitação da legitimidade do outro leva necessariamente à autocracia. Se, seguindo a sugestão do pensador alemão Carl Schmitt (1932), concebemos o outro como a alteridade que representa a negação do próprio modo de existir e se, assim, em nome da sobrevivência de um grupo, da conservação e da afirmação da sua identidade, achamos que ele deve ser encarado, antes de qualquer coisa, como inimigo real ou potencial, então já não há possibilidade de democracia.

A idéia de que o outro é um potencial inimigo – em vez (ou antes) de ser um provável parceiro – leva à idéia da necessidade de se estar sempre preparado contra ele, de se precaver, de se armar contra o outro para ter como reagir caso ele resolva investir contra nós ou mesmo para dissuadi-lo de intentar tal investida.

Mas ser democrata é aceitar que nosso modo de vida possa ser alterado pelo modo de vida do outro. Significa reconhecer que o outro pode constituir uma alternativa válida ao nosso *way of life*, ao nosso próprio modo de ser. Significa admitir que as pessoas que estão sob nossa influência podem passar a ser influenciadas pelo outro. Significa

assumir que o outro, pelo fato de não ser um eu-mesmo, não configura um “outro lado” e que, por isso, não deve ser exilado em outro “campo”. Não, ele é apenas um outro, sem o qual não pode acontecer a política.

Se os espanhóis não aceitam a legitimidade dos bascos e vice-versa não pode haver solução democrática para o conflito que surgiu da separação entre tais culturas. Se os palestinos não aceitam a legitimidade dos israelenses (e vice-versa), *idem*. Se os estatistas não aceitam a legitimidade daqueles que consideram neoliberais e fecham as portas dos encontros que realizam à sua participação, *idem-idem*. Não havendo solução democrática, sobrevirão modos autocráticos de regulação de conflitos: ou a guerra, que não é a continuação da política por outros meios e sim a sua falência; ou a prática da política como “arte da guerra”, que é igualmente autocratizante.

Toda política que divide o mundo sempre em “campos” opostos, encarando quem não está no mesmo “campo” como um inimigo, como um ator ilegítimo, insere-se em uma corrente de autocratização da democracia.

Conviver com o outro – ou aceitá-lo na convivência – é ser capaz de dialogar com ele. A democracia (no sentido “forte” do conceito) é uma capacidade de diálogo amistoso que surge no exercício da conversação na praça (quer dizer, no espaço público), que pode ser aperfeiçoado a ponto de gerar aquilo que Pierre Levy (1994) comparou, em “A inteligência coletiva”, com um “coral polifônico improvisado”. Segundo Levy, em contraposição aos sistemas de convivência em que se enunciam proposições monótonas, repetições

de palavras de ordem em manifestações e jargões de identidade de militantes do mesmo partido, a democracia pode tomar como modelo o coral polifônico improvisado:

“Para os indivíduos o exercício é especialmente delicado, pois cada um é chamado ao mesmo tempo a escutar os outros coralistas; a cantar de modo diferenciado; a encontrar uma coexistência harmônica entre sua própria voz e a dos outros, ou seja, melhorar o efeito de conjunto.

É necessário, portanto, resistir aos três “maus atrativos” que incitam os indivíduos a cobrir a voz dos seus vizinhos, cantando demasiado forte, a calar-se, ou a cantar em uníssono.

Nessa ética da sinfonia, o leitor terá percebido as regras da conversação civilizada, da polidez, ou do *savoir-vivre* – o que consiste em não gritar, em não repetir o que eles acabam de dizer, em responder-lhes, em tentar ser pertinente e interessante, levando em conta o estágio da conversa...

Essa nova democracia poderia assumir a forma de um grande jogo coletivo, no qual ganhariam (mas sempre provisoriamente) os mais cooperativos, os mais urbanos [ou com mais civilidade], os melhores produtores de variedade consonante...

E não os mais hábeis em assumir o poder, em sufocar a voz dos outros ou em captar as massas anônimas...”<sup>3</sup>

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Para começar, seria bom ler alguns textos, importantíssimos, de Hannah Arendt (c. 1950), compilados por Ursula Ludz como fragmentos das “Obras Póstumas” (1992): “O que é política?”.

Também seria muito importante ler, pelo menos, dois textos de Humberto Maturana: com Gerda Verden-Zöller, *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia* (1993) e *La Democracia es una Obra de Arte* (s./d.)



## NOTAS

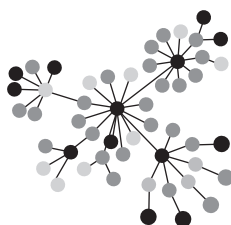
<sup>1</sup> Cf. ARENDT, Hannah (c. 1950). *O que é política?* (Frgs. das “Obras Póstumas” (1992), compilados por Ursula Ludz). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

<sup>2</sup> Cf. MATURANA, Humberto & VERDEN-ZÖLLER, Gerda (1993). *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago: Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.

<sup>3</sup> LEVY, Pierre (1994). *A inteligência coletiva*. Por uma antropologia do ciberespaço. São Paulo: Loyola, 1998.

## b) verdade

que não existe *uma* verdade política;



*A democracia tem a obrigação de aceitar todas as verdades, menos aquelas que pretendam legitimar a ilegitimidade do outro.*

Para haver democracia é necessário que não exista *uma* verdade política (pois se houver *uma* verdade, alguém acabará se apropriando dela).

A verdade do outro, ou seja, o que ele julga como verdade para si, pode ser tão legítima quanto a nossa e o seu direito de propô-la ao debate é, definitivamente, tão legítimo quanto o nosso. Essa idéia, em parte decorrente da anterior – uma vez que aceitar que a verdade do outro seja exposta a nós significa aceitar a legitimidade do outro –, abre a possibilidade para a convivência continuada entre os diferentes, sendo, assim, a base da conversação sem a qual não há possibilidade de democracia.

A democracia tem a obrigação de aceitar todas as verdades, menos aquelas que pretendam legitimar a ilegitimidade do outro,

desqualificando em princípio sua opinião ou impedindo o seu proferimento.

Por certo, sistemas de pensamento que trabalham com a categoria de verdade, seja transcendente (como a verdade “revelada”) ou imanente (como a verdade “descoberta”, por exemplo, pela ciência), podem existir sem inviabilizar a democracia, a menos que queiram alterar seus pressupostos e procedimentos com base nessa verdade. Assim, por exemplo, a descoberta de uma lei científica certamente informará o debate das opiniões que digam respeito a um determinado fenômeno que esteja presente em uma discussão (por exemplo, se devemos ou não realizar uma obra de transposição de um rio) e afirmar o contrário seria obscurantismo. No entanto, não se pode alegar isso para restringir o debate apenas aos que têm condições de acesso a tal “verdade”, excluindo os demais.

Ademais, é muito discutível a afirmação de que a ciência lida com a verdade ou de que seja possível ao conhecimento científico alcançar uma certeza absoluta e final ou fornecer uma compreensão completa e definitiva da realidade (seja lá o que isto for). Todas as elaborações teóricas que compõem as hipóteses científicas são provisórias e todos os dados obtidos experimentalmente são aproximados e, portanto, não se pode estabelecer uma correspondência exata entre as descrições e os fenômenos descritos.

Isso não quer dizer que as descrições fornecidas pela ciência não revelem padrões de comportamento, teias de relações que não são apreensíveis pelo olhar não-científico. Mas as descrições fornecidas pela ciência não são puramente objetivas, *i.e.*, independentes dos



sujeitos que as constroem. O processo de conhecimento implica uma interação entre objeto e sujeito, entre fenômeno e observador, entre a coisa que está sendo estudada e as elaborações construídas para descrever seu comportamento. O conhecimento é o resultado dessa interação e, portanto, a maneira como conhecemos condiciona o que conhecemos, se mistura com o que conhecemos, de sorte que não se pode, a rigor, separar o processo de conhecimento da descrição que resulta desse processo. De certo modo todo conhecimento é criado pelo conhecedor e o próprio objeto do conhecimento – supondo que tal objeto exista independentemente do sujeito que conhece – é recriado como objeto conhecível pela interação com o sujeito.

De qualquer modo, o estatuto da ciência é diferente do estatuto da política. Se, mesmo para a ciência, o conceito de verdade já é de difícil aplicação, para a política (democrática) ele é totalmente inaplicável. Se alguém já detém a verdade, então para nada serve a opinião do outro. Em certo sentido, a (suposta) posse da verdade torna o outro ilegítimo na medida em que sua opinião, qualquer que seja ela, se for diferente, será desqualificada em princípio como não-verdadeira e, portanto, considerada inválida na discussão.

Todos os sistemas autocráticos são baseados, de diferentes maneiras e com graus de intensidade diversos, na assumida ou alegada posse da verdade por parte de um chefe ou de um grupo. Mais direta e intensamente quando tal verdade (mítica) foi revelada a alguém que a transmitiu (sacerdotalmente) a seus sucessores, como ocorre, por exemplo, nos fundamentalismos religiosos (contra a verdade de um *ayatolá*, de que valeria a opinião de alguém?).

A democracia é laica, mesmo quando convive com deuses, como em Atenas.<sup>1</sup> Assim, a democracia pode, por certo, conviver com opiniões míticas, como as de um *ayatolá* ou as de um criacionista (que renega as descobertas científicas da biologia da evolução). O que a democracia não pode é desqualificar em princípio uma opinião com base na alegação de que ela está contra uma verdade transcendente, revelada por qualquer meio sobrenatural, em sonhos ou em virtude de interpretação inspirada de uma escritura considerada sagrada (como a do Corão por um *ayatolá* ou a da Bíblia por um criacionista). Outrossim, a democracia também não pode desqualificar em princípio uma opinião com base na alegação de que ela está contra uma verdade desvendada pelo pensamento analítico, descoberta pela filosofia ou “provada” pela ciência.

Sim, porque pode haver também um fundamentalismo político baseado na “verdade” científica. Por exemplo, a idéia de Kautski (1901), elogiada por Lênin (1902), segundo a qual a consciência socialista moderna não pode surgir senão na base de profundos conhecimentos científicos,<sup>2</sup> foi um atentado à democracia. Durante mais de oitenta anos os movimentos da esquerda, no plano internacional, trabalharam com essa idéia autocrática, que serviu para legitimar que sua política era mais científica do que as outras, pois estava baseada em ‘leis da história’ supostamente descobertas pelo chamado “socialismo científico”.

Mas qualquer idéia de que possa existir uma política mais verdadeira, porquanto mais científica, do que outra, é autocratizante. Assim como a idéia de que seja possível uma ciência política, como veremos no próximo capítulo.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Vale a pena ler dois artigos de Hannah Arendt: o primeiro intitulado ‘Verdade e Política’, publicado pela primeira vez em *The New Yorker*, em fevereiro de 1967, incluído na coletânea “Entre o passado e o futuro” (1968); e o segundo intitulado ‘A mentira na política: considerações sobre os Documentos do Pentágono’, incluído na coletânea “Crises da República” (1972).

E, também, os seguintes textos de Humberto Maturana: *Biología del fenómeno social* (1985), *Herencia y medio ambiente* (com Jorge Luzoro, 1985), *Ontología del Conversar* (1988), *Lenguaje y realidad: el origen de lo humano* (1988), *Una mirada a la educación actual desde la perspectiva de la biología del conocimiento* (1988), *Lenguaje, emociones y ética en el quehacer político* (1988) e *“El sentido de lo humano”* (1991).



## NOTAS

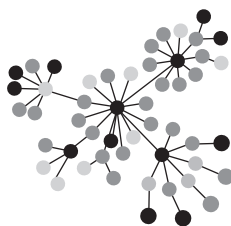
<sup>1</sup> Mas depende muito dos deuses em questão. Inanna e Marduk dos sumérios e a maioria dos panteões derivados dos antigos mesopotâmios são compostos por deuses feitos à imagem e semelhança dos poderosos, adequados à reprodução dos sistemas autocráticos. Na Grécia democrática dos séculos 5 e 4 antes da Era Comum, as coisas eram um pouco diferentes. Quando Sócrates foi acusado de afrontar “os deuses da cidade” de Atenas, os deuses que ele ofendeu foram, provavelmente, a deusa cívica da democracia *Peito* – a persuasão deificada – e o *Zeus Agoraios*, quer dizer, o deus da assembléia, divindade tutelar dos livres debates. Em *O julgamento de Sócrates*, Isidor Feinstein Stone (1988) observa, com razão, que “esses

deuses encarnavam as instituições democráticas de Atenas”. Não cabe discutir aqui por que existiam deuses em todas as cidades da Antiguidade. Na Grécia antiga, pelo menos, a religião tinha uma função cívica, refletia os costumes locais e continha o *nómos* contra o qual Sócrates se insurgiu. Sócrates não foi acusado de ateísmo: não havia nenhuma lei em Atenas que proibisse o ateísmo. Mas Atenas fez um esforço notável para adaptar sua mitologia e sua história às suas concepções de democracia. E o fato de Sócrates ter ofendido “os deuses da cidade” significa, muito provavelmente, que ele rejeitou – não apenas por palavras, mas por ações – os costumes (*nómos*) democráticos. Entre os gregos, porém, nem mesmo a deificação de procedimentos e instâncias, como a persuasão (como *Peito*) e a praça (*agora*) onde ocorria a livre troca de opiniões (como *Zeus Agoraios*), evitou a corrupção da política (*e. g.*, entre Sócrates e seus discípulos) e o uso da democracia contra a democracia (inclusive pelos discípulos de Sócrates), como veremos adiante. Cf. STONE, I, F. (1988). *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>2</sup> LÊNIN, V. I. (1902). *O que fazer?* (incontáveis edições).

## c) ciência

que nenhuma ideologia política pode ser mais verdadeira ou mais correta do que outra por motivos extrapolíticos (como os científicos, por exemplo);



*Qualquer tentativa de desqualificar ou qualificar uma opinião por fora do processo político leva à autocracia.*

Se uma ideologia política puder ser mais verdadeira ou correta do que outra por motivos extrapolíticos, então não é necessária a política. Basta consultar o “oráculo”, quer dizer, a fonte de tais motivos para saber qual é a ideologia melhor (e escolher a verdadeira, eliminando a falsa; ou ficar com a correta descartando a errada). Para a democracia, entretanto, tal fonte não existe; ou, se existe, não é da sua conta. Acredite no que quiser, quem quiser. A política (democrática) lida com opiniões que transitam no interior do processo político e não com crenças que pairam acima (ou jazem abaixo) desse processo.

A democracia não quer saber se acima, abaixo ou por trás de uma opinião existe uma ideologia verdadeira ou correta. Desde que expresse a vontade política de um indivíduo, a opinião, independentemente das suas motivações – como a visão de mundo que a sustenta ou em face da qual ela faz sentido –, deve ser considerada. Se tal opinião expressar a vontade política coletiva, então deve ser encaminhada. Não importa para nada no processo democrático, por exemplo, se a opinião que prevaleceu na discussão sobre o ensino do darwinismo nas escolas saiu da cabeça de um criacionista do interior do Nebraska ou de Richard Dawkins. O foco da democracia é o processo pelo qual se forma a vontade política coletiva e não a origem ou a natureza das propostas que expressam, em cada momento, essa vontade. Qualquer coisa diferente disso, qualquer tentativa de desqualificar ou qualificar uma opinião por fora do processo político, com base na aceitação ou na rejeição de um conjunto de crenças ou de conhecimentos, leva à autocracia, não à democracia. Mesmo que a fonte seja a ciência. Se for o caso de uma proposta que atente contra conhecimentos científicos universalmente aceitos, cabe ao processo político evidenciar sua inconsistência; ou não. Na democracia não pode haver um “tribunal epistemológico” nem uma “alfândega ideológica” determinando que idéias devem ser consideradas ou ter trânsito livre.

A democracia não é contra qualquer convicção – religiosa, filosófica, científica ou técnica – mas apenas não pode aceitar que, com base nessa convicção, se tome um atalho para evitar o processo político de interação e polinização mútua das diversas opiniões apresentadas ao debate.

É significativo o fato de não conhecermos o “pai” da democracia, que não haja um fundador ou uma escritura de referência. É significativo o fato de não existir um inventor da utopia democrática (e mais ainda, como veremos no último capítulo, o fato de a democracia não ser uma utopia). Ainda que os atenienses venerassem Sólon como fundador da democracia – não sem alguma razão, pois que a legislação de Sólon, em 594, aboliu a servidão por dívidas (coisa que os romanos só foram fazer em 326), sem o que estaria inviabilizada a igualdade básica dos cidadãos que, talvez, tenha preparado terreno para o advento da democracia –, isso não significa que ele fosse de fato um fundador, no sentido de codificador de uma doutrina ou elaborador de uma utopia.

É claro que, depois, houve gente, como Platão, tentando construir uma lenda, urdir um mito em torno da figura de Sólon. Segundo tal mito – narrado no “Timeu” –, Sólon teria recebido algum tipo de iniciação dos sacerdotes egípcios, tomando conhecimento do que havia ocorrido em tempos ancestrais, nove milênios antes, em uma suposta “idade de ouro” da Grécia que, não por acaso, regia-se àquela época por um sistema autocrático, baseado em uma sociedade de castas, regime tão excelente que foi por meio dele que, segundo o filósofo insinua, logrou resistir às investidas militares da lendária Atlântida, preservando a civilização helênica.

Para Platão, era uma questão de substituir o papel desempenhado pela democracia, nos enfrentamentos reais com os persas, pelo papel da autocracia, em um imaginário enfrentamento com a Atlântida. Tratava-se de substituir os fundamentos (contingentes) da democracia grega por fundamentos (necessários) da autocracia projetada por ele

(Platão) em sua República. Ocorre que Sólon não restabeleceu, na Atenas de sua época, o autocrático sistema ancestral de castas; em vez disso, aboliu a servidão por dívidas. E não porque não pudesse colocar em prática os conhecimentos esotéricos que recebeu dos sacerdotes egípcios, em virtude, como argumenta Platão, de ter encontrado, em sua volta a Atenas, “sedições e outros males” (supostamente decorrentes de um regime político imperfeito), mas, como explicou com mais honestidade Aristóteles, para restaurar a estabilidade social estabelecendo um mínimo de justiça, de vez que os pobres da Ática tinham se transformado em escravos dos ricos com base em uma legislação que dava aos credores o poder de impor a servidão aos devedores que não conseguissem saldar suas dívidas. Sobre isso, I. F. Stone observou, com argúcia, que “se Sólon tivesse gostado do que vira no Egito, esse sistema [de servidão] seria um meio oportuno de instituir na Ática a escravidão por dívidas que havia entre os egípcios”.<sup>1</sup>

A tentativa de Platão é exemplar, pois revela uma certa metodologia ou uma certa “engenharia” ideológica da autocratização: a) cria-se um mito (na Antiguidade, quase sempre baseado em um núcleo de conteúdo esotérico, transmitido sacerdotalmente em iniciações às quais só têm acesso alguns escolhidos – entre os quais o fundador, o condutor, o guia); b) o papel desse mito é modificar o passado para justificar um novo caminho para o futuro; c) projeta-se então um futuro que seria o desdobramento natural desse passado modificado, delineando o caminho verdadeiro e correto, do qual os homens se afastaram em virtude de seus pecados ou faltas e das falhas do sistema que erigiram, esquecendo-se da sua origem



virtuosa ou renegando-a; d) logo, o futuro glorioso será aquele para o qual caminharemos guiados pela utopia que expressa um alvo que nada mais é do que resgate e consumação da própria origem (Kraus). O esquema é recorrente, quer se trate da utopia platônica de restaurar a idade de ouro da civilização helênica, quer se trate da utopia socialista de recuperar, em uma sociedade sem classes do futuro, o comunismo primitivo.

Sólon, porém, embora possa ter desempenhado um papel fundamental para a invenção da democracia grega, não fundou caminho algum, não anunciou qualquer utopia, nem mesmo teorizou uma linha sequer sobre a democracia. Clístenes ou Péricles ou Temístocles, os três expoentes mais conhecidos da democracia grega, não foram fundadores de escolas de pensamento, nem utopistas. Pelo que se sabe, eles não tentaram justificar a excelência da democracia empregando semelhante mecanismo de validação extrapolítica, baseado em algum mito ou em algum conhecimento mais verdadeiro ou mais correto.

Sim, pois o que Platão estava tentando fazer senão validar uma ideologia política como mais verdadeira ou mais correta do que outra por motivos extrapolíticos? No caso, os motivos usados por ele eram, se se pode dizer assim, filosóficos; ou, mais propriamente, teosóficos. Dois mil e quinhentos anos depois, entretanto, surgiram novos “Platões” apresentando motivos científicos para fazer exatamente a mesma coisa.

Assim como o esoterismo religioso ou teosófico é, via de regra, autocrático, o elogio da meritocracia que ocorreu no ocidente, nos

mosteiros católicos e, depois, a partir do final do primeiro milênio, nas universidades, também se inseriu, não raro, em uma corrente autocratizante ao atribuir, direta ou indiretamente, ao saber acadêmico, uma condição superior de estabelecer – *top down* – uma ordem para a sociedade.

Nada contra a valorização do conhecimento científico. Mas ocorre que, do ponto de vista da democracia (no sentido “forte” do conceito), a valorização do saber nem sempre é boa em termos democráticos. Não é boa quando desvaloriza a opinião em relação ao saber. E é fato que qualquer sistema baseado em meritocracia (como a tecnocracia), mesmo quando não o pretenda, acaba desvalorizando a opinião em relação ao saber (como veremos no próximo capítulo) e instituindo motivos extrapolíticos – não raro apresentados como científicos – para validar determinadas ideologias políticas como mais verdadeiras ou mais corretas do que outras.<sup>2</sup>

Platão, sobretudo no diálogo “O Político”, oferece-nos um exemplo perfeito de como a consideração da política como uma ciência – a ser exercida por um homem de ciência, aquele que sabe e, por isso, pode mandar – descamba necessariamente para a autocracia. Sua tese central é a de que somente a ciência pode definir o político. Trata-se, como observou com argúcia Cornelius Castoriadis (1986), de uma “denegação da capacidade de dirigir-se dos indivíduos que compõem a sociedade”.<sup>3</sup>

Para Platão, o político verdadeiro é o homem régio, ou o homem que possui a ciência régia da tecelagem, pela qual, realizando “o mais excelente e o mais magnífico de todos os tecidos, envolve, em cada

cidade, todo o povo, escravos e homens livres, aperta-os juntos em sua trama e, assegurando à cidade, sem ausência nem falta, toda a felicidade de que ela pode gozar, ela manda e ela dirige...”<sup>4</sup>

Para Platão “não é a lei, mas a ciência que deve prevalecer na cidade. Essa ciência é possuída pelo político, e nunca pode ser adequadamente depositada em ou representada por leis”.<sup>5</sup>

Enfim, a política é uma ciência, uma *epistème* no sentido forte do termo. Os governantes que possuem tal ciência, como dizia o hino do Partido Comunista da ex-República Democrática da Alemanha, têm sempre, têm sempre, têm sempre razão, “quer ajam de acordo com as leis, ou contra as leis, e quer eles governem sujeitos que concordem ou não em ser governados, e governados assim”.<sup>6</sup> E “não apenas contra as leis, mas também ele pode matar ou exilar cidadãos, uma vez que age *ep’ agathôî*, para o bem da cidade, uma vez que tem o saber, portanto sabe o que é bom para a cidade. Isso realmente – arremata Castoriadis – é a legitimação do poder absoluto, é o secretário do Partido Comunista que sabe o que é bom para a classe trabalhadora”.<sup>7</sup>

O advento de uma ciência política acabou, de certo modo, reforçando o preconceito contra a opinião. Não que não possa (e não deva) existir uma ciência do estudo da política. O que não pode existir – para a democracia – é uma política científica. Se existisse, *stricto sensu*, uma ciência política, os que possuísem tal ciência teriam vantagens (ou a eles acabariam sendo atribuídas vantagens) no processo político. Na escolha democrática de quem deveria redigir uma proposta ou de quem deveria coordenar sua implantação, por exemplo, um cientista político seria considerado – por motivos extrapolíticos – mais apto à tarefa do que um ex-metalúrgico.

Ora, se a política fosse uma ciência, os cientistas políticos teriam, em relação às tarefas políticas, mais condições de exercê-las do que os leigos (os não-cientistas). Isso levaria, no limite, ao governo dos sábios de Platão, aprofundando a separação entre sábios e ignorantes que está na raiz do poder autocrático.

Tudo indica – felizmente – que a política não é exatamente uma ciência e sim algo mais parecido com uma “arte”, e a primeira evidência disso é que se a política fosse uma ciência os melhores atores políticos, aqueles que se destacam por sua capacidade de articulação, seriam os cientistas políticos, o que não ocorre. Pelo contrário, os atributos do político são de outra natureza: permanente atenção para captar movimentos sutis de opinião dos demais atores políticos; aguçada capacidade de perceber tendências e antever desfechos; presença de espírito para reagir no tempo certo (não antes, nem depois: a noção de “*timing*” está entre as principais virtudes do ator político); e habilidade para se deslocar em terrenos pantanosos e para achar caminho no meio do cipóal (ou seja, requer uma espécie de bússola interior, que assegure que o rumo não será perdido).

Em suma, a política é uma atividade que conta com recursos que nunca podem ser totalmente explicitados (e adquiridos) pelo estudo da política. Por exemplo, em algumas situações o ator político deve avançar; em outras, deve recuar; e em outras, ainda, deve ficar totalmente impassível, mas dificilmente pode-se elaborar uma metodologia ou um manual que indique quando se deve tomar cada uma dessas atitudes. Há um sentido de fluxo ou refluxo que deve ser percebido pelo ator político e essa percepção em geral não está no

nível da consciência: é o *glance* (o “golpe de vista”), é o *blink* (aquela “decisão em um piscar de olhos” que pode ser mais valiosa do que uma orientação maturada ao longo de meses de estudo). Enfim, a política requer a capacidade criativa, já aventada por Heráclito, há mais de 2.500 anos, de esperar o inesperado – sim, na política democrática os desfechos estão sempre abertos – para poder encontrar o inesperado, quer dizer, para conseguir configurar e se inserir naquela situação única, inédita e favorável à realização de um projeto.<sup>8</sup>

Diferentemente de várias disciplinas, cujos conteúdos podem ser apreendidos por meio de processos pedagógicos formais, a política requer outros tipos de esforços de aprendizado. Grande parte dos chamados cientistas políticos – mesmo os que colecionam títulos acadêmicos de mestrado, doutorado e pós-doutorado – não conseguiria dirigir a contento uma organização bem simples diante de uma variedade de opiniões e interesses conflitantes. Isso para não falar de desafios políticos mais complexos, como o de articular a elaboração coletiva de um projeto em um ambiente hostil ou o de aprová-lo em uma instância em que suas idéias básicas são francamente minoritárias. E é ótimo para a democracia que seja assim.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Recomenda-se vivamente a leitura do maravilhoso livro do velho jornalista Isidor Feinstein Stone (I. F. Stone, como ficou conhecido a partir de 1937), intitulado “O julgamento de Sócrates” (*“The trial of Socrates”*. New York: Anchor Books, 1988), editado no Brasil pela

Companhia das Letras em 1988 e há dois anos reeditado em versão econômica. Stone faleceu em junho de 1989 e não chegou a ver a repercussão do seu excelente trabalho.

Na mesma linha, não se pode deixar de ler a série de seminários de Cornelius Castoriadis, proferidos entre 19 de fevereiro e 30 de abril de 1986, publicados postumamente, em 1999, sob o título “Sobre ‘O Político’ de Platão”.<sup>9</sup>

É impossível deixar de ler também o clássico discurso de Max Weber “Política como vocação” (ou “Política como profissão”: “*Politik als Beruf*”), que contém conferências proferidas por Weber, na Universidade de Munique – na verdade, na Associação dos Estudantes Livres – no inverno da Revolução de 1918-1919.

Para quem está interessado no estatuto surpreendente da política vale a pena ler três livrinhos instigantes, que jamais seriam recomendados em um curso de ciência política (o que, aliás, só confirma os comentários deste capítulo): Roger von Oech: “Espere o inesperado ou você não o encontrará: uma ferramenta de criatividade baseada na ancestral sabedoria de Heráclito” (2001); William Dugan: “O estalo de Napoleão: o segredo da estratégia” (2002); e, Malcolm Gladwell: “*Blink*: a decisão em um piscar de olhos” (2005).



## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. STONE, I, F. (1988). *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>2</sup> A partir da segunda metade do século 20 as universidades (e as escolas de ensino médio e fundamental em que lecionam os licenciados

pelas universidades) transformaram-se, nas chamadas áreas humanas e sociais e em suas disciplinas, em alguns casos, em espécies de “madrassas” laicas. Sobretudo depois de Gramsci, essas instituições passaram a ser encaradas (e ocupadas) como aparelhos ideológicos do Estado nos quais (e a partir dos quais) seria necessário conquistar hegemonia. E de fato houve, nessas áreas consideradas, sobretudo no Brasil, mas também em vários outros países, a predominância do “marxismo como profissão” e não apenas como profissão de fé (uma espécie de “religião laica” que foi adotada na academia), mas como meio-de-vida mesmo. Para prosperar na carreira, ser acolhido pela comunidade acadêmica, não ser considerado reacionário, conservador, retrógrado ou de direita, um professor deveria se alinhar à ortodoxia marxista. E assim três ou quatro gerações de estudantes foram impregnadas de ideologia, contaminadas pelo “método científico ou dialético de ver a realidade”. Mas, em especial, sua apreensão da democracia foi já deformada pela visão de que existiriam duas democracias, em certo sentido opostas: a democracia burguesa, das elites e representativa – mera forma de legitimação da dominação de classe utilizada pelos exploradores – e a democracia socialista, essa sim a verdadeira democracia popular, mas que só poderia ser instaurada com a vitória das forças progressistas sobre os conservadores, quer dizer, da esquerda sobre a direita, e que só se realizaria plenamente quando o Estado fosse colocado a serviço dos dominados. Até hoje esse processo de desconstituição da idéia de democracia continua. A democracia é encarada como um mero expediente na luta contra o capital e contra os opressores do povo. Serve como um instrumento do combate dos oprimidos, devendo dela aproveitar-se os combatentes para mover sua luta em liberdade (liberdade essa que deveria ser negada aos que estão no poder quando se invertesse a correlação de forças). Não é por acaso que freqüentemente encontramos, nos livros escolares, sórdidos relatos da democracia grega, onde a ênfase é sempre colocada no fato de Atenas ter tido, a certa altura do período democrático, menos de cem mil homens livres aptos a usufruir sua democracia, porquanto eram sustentados por

cerca de duzentos mil escravos que não tinham qualquer direito de participar da vida política da *polis*. E por incrível que pareça há ainda quem sublinhe que lá, na Atenas daquela época, as mulheres também não podiam participar da democracia (coisa que somente ocorreu no século passado em quase todo o mundo), para, assim, passar a mensagem de que se tratava de um sistema imperfeito mesmo, “provando” com isso que a democracia não pode realmente ocorrer em uma sociedade de classes.

<sup>3</sup> Segundo Castoriadis, “poder-se-ia muito bem dizer que a política é um saber fazer empírico. E é o que é preciso dizer, aliás. Empírico, não quero dizer com isso uma arte curativa, mas, finalmente, é algo que não pode, sob nenhum aspecto ser chamado de ciência. Contudo, o Estrangeiro [personagem do diálogo platônico ‘O Político’] diz que o político é o *ton epistèmonon tis* [um daqueles que possuem uma ciência], um entre os sábios, mas os sábios de um saber certo. ‘Como não?’, responde o jovem Sócrates. E está decidido: a política é uma ciência; e o político é aquele que possui essa ciência. Essa subsunção falaciosa do político sob a ciência permitirá toda a seqüência do raciocínio de Platão”. Cf. CASTORIADIS, Cornelius (1986/1999). *Sobre ‘O Político’ de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.

<sup>4</sup> PLATÃO. “*Politique*” in *Oeuvres Completes*, Tome Cinquième”. Paris: Garnier, 1950.

<sup>5-7</sup> Cf. CASTORIADIS: *op. cit.*

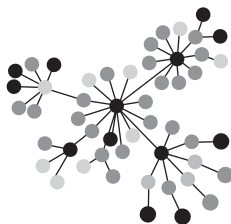
<sup>8</sup> Cf.: VON OECH, Roger (2001). *Espere o inesperado ou você não o encontrará: uma ferramenta de criatividade baseada na ancestral sabedoria de Heráclito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003; DUGAN, William (2002). *O estalo de Napoleão: o segredo da estratégia*. São Paulo: Francis, 2005; e GLADWELL, Malcolm (2005). *Blink: a decisão em um piscar de olhos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

<sup>9</sup> CASTORIADIS, Cornelius (1986/1999). *Sobre ‘O Político’ de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.



## d) opinião

que os seres humanos são capazes de se autoconduzir  
a partir de suas livres opiniões;



*“A crença democrática é a crença no homem comum...  
é a crença na capacidade de todas as pessoas para  
dirigir sua própria vida.”*

(John Dewey, 1939).

A democracia – no sentido “forte” do conceito – é uma aposta na capacidade política dos seres humanos de se conduzir por si mesmos, a partir da liberdade de proferir suas opiniões. Aqui está o centro, o coração da idéia: a aposta – baseada na aceitação da imprevisibilidade da política – de que é melhor a liberdade de opinião do que a ordem do saber quando se trata de regular os conflitos que surgem na sociedade.

A democracia não desvaloriza a sabedoria tradicional (embora grande parte do que assim se possa chamar seja autocrática). A democracia também não desvaloriza o saber filosófico, o saber (no

sentido de conhecimento) científico ou o saber técnico (em todos os sentidos, inclusive no seu sentido, mais exato, de *know-how*). O que a democracia não pode fazer é desvalorizar a opinião (*doxa*) em relação a quaisquer desses saberes (sejam *epistémé* ou *techné*).

No entanto, todas as cruzadas contra a democracia, de Platão aos tecnocratas contemporâneos, concentraram-se neste ponto: a desvalorização da opinião.

O episódio inteiro do julgamento de Sócrates – no fundo, no fundo – refere-se a isso. Sócrates (o Sócrates platônico, nesse particular em nada divergente do xenofôntico) desvaloriza a opinião (*doxa*) em relação ao saber filosófico e, hoje seria possível dizer, ao conhecimento científico (*epistémé*). Essa, aliás, é a raiz mais profunda do desprezo platônico (e socrático) à democracia, cuja síntese poderia ser descrita como liberdade de opinião, valorização da opinião e exercício da opinião (na praça; *i.e.*, no espaço público). Não a “opinião” do sábio ou do técnico (sim, a *doxa* tem uma natureza diferente tanto da *epistémé* quanto da *techné*) e sim a opinião do homem comum.

“A democracia – como disse John Dewey (1939) – é um modo de vida orientado por uma fé prática nas possibilidades da natureza humana. A crença no homem comum é um dos pontos familiares do credo democrático. Esta crença carece de fundamento e de sentido salvo quando significa uma fé nas possibilidades da natureza humana tal como essa se revela em qualquer ser humano, não importa qual seja a sua raça, cor, sexo, nascimento ou origem familiar, nem sua riqueza material ou cultural... A crença democrática é a crença na capacidade de todas as pessoas para dirigir sua própria vida, livre de

toda coerção e imposição por parte dos demais, sempre que estejam dadas as devidas condições.”<sup>1</sup>

Os gregos – os democratas, por certo, como Péricles, Temístocles, Protágoras, Polícrates ou mesmo Tersites (para citar um homem do povo, se estivesse vivo àquela altura), e não os que se posicionavam contra a democracia, como Sócrates e seus dois principais “biógrafos”, Platão e Xenofonte; isso para não falar dos discípulos golpistas de Sócrates, como Crítias e Alcebiades, que se tornaram ditadores – não queriam obter nada com a política, a não ser os homens comuns viverem como seres políticos, isto é, conviverem entre iguais (isonomia) em uma rede pactuada de conversações em que a livre opinião proferida (isegoria) é eqüitativamente valorizada em princípio (isologia). Ora, essa é a definição de democracia compatível com o sentido da política como liberdade, contra a qual, aliás, militava Platão.

A democracia está fundada no princípio de que os seres humanos podem se autoconduzir a partir de suas opiniões; de que é possível, ao homem comum (como Tersites, citado acima), esgrimir opiniões com Sócrates; de que Tersites pode ter razão e Sócrates não (vale a pena conferir – porquanto inspirador – o que Tersites afirma sobre Agemênon no segundo livro da *Ilíada*); de que a *polis* (não a Cidade-Estado como em geral se traduz, mas a *koinomia*, a comunidade política) freqüentemente poderá dar razão a um Tersites contra um Platão. Isso significa que – para a democracia – a razão política tem uma natureza diferente da razão filosófica, científica ou técnica; ou seja, aquela qualidade filosófica intrínseca que Platão, pela boca de Sócrates, atribui a qualquer Teeteto, os democratas atribuem-na, em

termos políticos, a qualquer Tersites, detentor de uma opinião que não pode ser desvalorizada em relação ao saber: e essa é, aliás, a razão pela qual, para a democracia, não pode haver ciência política, a não ser, como vimos no capítulo anterior, como ciência do estudo da política.

Por que Sócrates foi condenado pela democracia grega? Isso não foi um sinal de intolerância? Não teria sido um mal-entendido? A pena que lhe foi imposta (de morte) é inaceitável atualmente, pelo menos para boa parte dos que estão convencidos da democracia. Mas, independentemente da pena, a condenação que recebeu teria sido justa ou injusta do ponto de vista da democracia?

Do ponto de vista da democracia pode-se sustentar que a condenação foi justa. Sócrates foi condenado não por ter se comportado contra uma ou outra lei de Atenas, senão contra a própria constituição da *polis* (não contra as leis ordinárias da cidade, mas contra o fundamento sobre o qual se constituía a *koinomia*, a comunidade política). Platão, Xenofonte e outros “biógrafos” contam que Sócrates foi acusado, entre outras coisas, de estar corrompendo a juventude. Sim, mas é preciso entender que tipo de corrupção ele praticou.

A corrupção praticada por Sócrates, atestada pelo comportamento de seus discípulos como Crítias, Cármides e Alcebíades – que logo se transformaram em sanguinários adeptos da autocracia –, foi contra a idéia e a prática da democracia. Sócrates não acreditava na propalada liberdade de expressão dos atenienses. Segundo ele as opiniões dos homens comuns não passavam de *doxa*: “convicções sem substância, pálidas sombras da realidade, que não devem ser levadas a sério e que só teriam efeito de desencaminhar a cidade”.<sup>2</sup>

Sócrates (ainda o “Sócrates de Stone” – tão válido como qualquer outro Sócrates de algum “biógrafo” tardio, que tentou interpretar seus pontos de vista, como Libânio, por exemplo) considerava “absurdo que se incentivasse a livre expressão de opiniões sem fundamento ou mesmo irracionais, ou que se fundamentasse a política da cidade em uma contagem de cabeças, como quem conta repolhos”. Portanto, não acreditava na democracia. Ele não só pensava assim, mas poderia ter declarado mesmo alguma coisa como:

“Acredito, e já o disse muitas vezes, que não deve o sapateiro ir além do sapato. Não creio em versatilidade. Recorro ao sapateiro quando quero sapatos e não idéias. Creio que o governo deve caber àqueles que sabem, e os outros devem, para seu próprio bem, seguir suas recomendações, tal como seguem as do médico.”<sup>3</sup>

Coerentemente com essa visão (generalizada nos dias de hoje, como mostram todas as pesquisas de opinião sobre a importância e o significado da democracia), Sócrates contribuiu para transformar jovens aristocratas em esnobes pró-espartanos e aliados dos autocratas que deram três golpes na democracia ateniense, derrubando-a sucessivamente em 411 e em 404 e tentando novamente fazê-lo em 401 a. E. C., abolindo pela força a liberdade de opinião. Crítias e Cáricles, seus discípulos, foram membros da ditadura dos Trinta, que assassinou – segundo conta Xenofonte – 1.500 atenienses durante o curto período de oito meses em que estiveram no poder (um “número quase superior” ao dos que tinham sido mortos pelos espartanos durante os últimos dez anos da guerra do Peloponeso). Não em outro, mas em tal contexto, cerca de três anos depois do último desses golpes de mão, é que Sócrates foi a julgamento. Mesmo assim, o resultado

foi relativamente apertado (280 votos a favor da condenação e 220 a favor da absolvição), o que mostra a imensa tolerância dos democratas atenienses.

Hoje pode-se dizer – mas tal especulação não vale como método de investigação histórica – que Atenas teria saído fortalecida se absolvesse Sócrates em vez de condená-lo. No entanto, a condenação de Sócrates não foi um mal-entendido. Os cidadãos que reprovaram seu comportamento não estavam sendo intolerantes com a pluralidade de concepções. Estavam tentando proteger sua frágil invenção original, a incipiente autonomia de sua topia no meio de um mar de Cidades-Estado hierárquicas, imersas em utopias-míticas, sua ilha de liberdade cercada de autocracias por todos os lados: a democracia!

Esse episódio coloca uma questão relevante que permanece atual: qual o grau de tolerância que a democracia deve ter em relação aos inimigos da democracia? Até que ponto devemos dar liberdade aos que querem acabar com a liberdade? Até que ponto é possível conviver com os que parasitam a democracia com o propósito de aboli-la ou restringi-la?

Eis o ponto. Não é uma questão fácil, que admita uma resposta geral. Depende das salvaguardas democráticas disponíveis. As salvaguardas atenienses, como vimos, não foram capazes de proteger sua democracia de dois golpes sucessivos, aplicados por defensores de idéias oligárquicas, que estabeleceram, em 411, a ditadura dos Quatrocentos (que durou quatro meses) e, em 404, a ditadura dos Trinta (que durou oito meses). As duas conspirações foram apoiadas pela autocracia espartana – inclusive, a segunda, por forças militares de Esparta – e contaram com gente do *entourage*

de Sócrates. Foi assim que na terceira tentativa de golpe, em 401, os atenienses, vacinados já contra os inimigos da liberdade, imediatamente mobilizaram todas as suas forças contra eles e mataram seus chefes, afastando o perigo de mais um período de brutalidade e terror.

As democracias atuais – os chamados Estados democráticos de direito – têm, por certo, outros dispositivos de defesa, mas ao deixarem seus golpistas, seus novos “Crítias”, se aproveitarem da democracia, parasitá-la, para, enfim, aboli-la ou restringi-la, correm um sério risco. Pois que os autocratas e protoditadores de agora permanecem comportando-se basicamente como aqueles oligarcas golpistas de Atenas: beneficiam-se de liberdades que, uma vez no poder, negam a seus opositores.

Floresceu nos últimos tempos, no âmbito da chamada ciência política, uma estranha teoria das elites, segundo a qual a formulação de opiniões estaria ao alcance apenas de alguns (de uma elite). É bom analisar até que ponto tal teoria não está comprometida com os fundamentos autocráticos do pensamento platônico. Da crença platônica na superioridade da *epistême* (na verdade, uma ideologia) não se pode derivar que a *doxa* (a boa *doxa*? A orto-*doxa*?) seja privativa de uma elite, nem mesmo no sentido ampliado de “elite social”. Essa idéia é inaceitável do ponto de vista democrático, dado que a democracia se constitui propriamente como um esforço de estabelecer uma igualdade de condições de conceber e proferir opiniões no seio da comunidade política (a comunidade política já é a elite política; ou seja, geneticamente, para a democracia, não pode haver uma elite política superior, em algum sentido político, à comunidade política).

Platão, em “O Político”, usa um argumento desonesto para desqualificar a democracia ateniense, acusando-a falsamente de submeter à decisão coletiva, por meio do debate político, assuntos de natureza técnica (como a medicina ou a pilotagem naval, por exemplo). O argumento é desonesto porque ele sabia que os democratas gregos não procediam assim. Vale a pena ler a opinião de Castoriadis (1986), que analisou o texto de “O Político” em profundidade, sobre essa tentativa platônica de desqualificar a democracia como regime político baseado na opinião e não no saber científico-técnico:

“A maneira pela qual ele (Platão) descreve o regime democrático ateniense... é uma caricatura grotesca absolutamente inaceitável. Ele o apresenta como se fosse um regime que decide arbitrariamente sobre o que é bom ou mau na medicina, que designa por sorteio as pessoas que devem realizar as prescrições e depois lhes pede prestação de contas... Argumentação perfeitamente inadmissível e desonesta precisamente porque, em Atenas, aquilo sobre o que a cidade decide não são os problemas, as questões, os temas sobre os quais um saber técnico existe. A cidade decide sobre as leis em geral, ou decide sobre os atos do governo, mas não há leis referentes ao governo como atividade. Todo o paralelo feito por Platão com o governo de um navio ou com a atividade de um médico visa apresentar o *dêmos* ateniense decidindo em sua ignorância o que o capitão de um navio deve fazer impondo-lhe que siga as prescrições do *dêmos* a esse respeito. Ora, isso jamais ocorreu em Atenas, não há prescrições referentes ao governo como atividade. A atividade do *dêmos* se refere a pontos que não são técnicos. E o próprio Platão sabe disso muito bem por ter discutido isso no “Protágoras”, entre outros...”<sup>4</sup>

Platão não teve qualquer pejo de partir para a mais deslavada difamação da democracia, com base em uma falsa alegação. Alguma



coisa muito importante devia estar em jogo, para levar o mais importante filósofo da Antiguidade a tal comportamento, reprovável segundo seus próprios valores. Talvez ele tenha sido o primeiro a perceber o perigo contido em um regime baseado na liberdade e na valorização da opinião, confirmando as hipóteses de que as raízes do nosso pensamento foram moldadas pela autocracia e de que, no campo das idéias, também se verifica a luta constante das vertentes autocráticas para fechar a brecha aberta com o advento da democracia.

Mas o processo de formação da vontade política coletiva (que constitui o *core* da política), quando democrático, leva em conta a interação de uma variedade de opiniões (tanto informadas quanto desinformadas pelo saber filosófico, científico ou técnico). A maravilha da democracia, aliás, reside nisto precisamente: em possibilitar a regulação sistêmica de uma complexidade de opiniões, de tal sorte que não se possa dizer, no final, de quem partiu a idéia resultante do processo. Ou seja, a política (a política propriamente dita, *ex parte populis*) tem sempre o desfecho aberto, é sempre imprevisível, não porque as elites mudem sempre de opinião e sim porque nunca se pode saber de antemão para qual direção apontará a resultante de miríades de *inputs* provenientes dos que não integram “as elites”. Vê-se que há aqui, e não por acaso, uma clara semelhança com os processos recentemente estudados de inteligência coletiva.

A questão de fundo colocada no parágrafo anterior é a seguinte: é impossível gerar ordem espontaneamente a partir da interação? Sempre é preciso alguém conduzir os outros a partir de capacidades exteriores àquelas que emergem da interação com os outros? Entre o sim e o não separam-se os autocratas dos democratas. O processo

espontâneo de surgimento de lideranças sugere a resposta ‘não’. Diante de uma questão posta para todos, sempre surge alguém – não necessariamente a mesma pessoa em todas as ocasiões – que consegue captar a confiança coletiva e propõe uma solução que todos acabam seguindo. Muito mais do que isso, todavia. Existem jogos, que podem ser aplicados cientificamente (com todo o rigor exigido pelo método experimental), que mostram que, em certas circunstâncias, não surge nem mesmo tal pessoa que lidera. O coletivo como um todo consegue se coordenar, por exemplo, para dirigir uma aeronave por meio de um programa computadorizado de simulação de voo, a partir de comandos remotos sobre as direções básicas – alto, baixo, esquerda, direita – que cada um maneja individualmente. Isso é o que chamamos de coordenação emergente. É ordem emergindo espontaneamente.

Essa é a aposta da democracia; uma aposta mesmo, pois não se pode provar que a resultante do entrelaçamento de múltiplas opiniões que refratam interesses distintos e, em muitos casos, contrários, existentes em uma sociedade onde se exercita um processo democrático de decisão, seja melhor, para o presente e para o futuro daquela sociedade, do que a decisão tomada por apenas algumas pessoas portadoras de conhecimentos acumulados sobre a matéria que está sendo objeto da decisão. A aposta de que os seres humanos podem se conduzir a partir das suas livres opiniões – que define a democracia política como liberdade de opinião contra a autocracia iluminada como ordem dos sábios, como toda autocracia o é em alguma medida – é uma aposta de que os seres humanos deixados a si mesmos saberão formar coletivos convivenciais estáveis, não tendo uns que assumir a tutela de outros, em nome de seu suposto saber e em virtude de seu

efetivo poder, para regular heteronomamente os conflitos; ou seja, é uma aposta contra a inexorabilidade da (autocrática) solução hobbesiana.

Desvalorizar a liberdade de opinião, substituindo a imprevisibilidade da política pelo planejamento qualificado e informado dos portadores do saber, conduz à autocracia. Pois onde não existe lugar para o acaso também não há lugar para a liberdade. Se existe sempre um plano diretor regendo tudo, a liberdade não passa de uma liberdade de concordar – o que nega a idéia de liberdade.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

É indispensável reler (ou continuar lendo) o livro maravilhoso do jornalista Isidor Feinstein Stone já indicado no capítulo anterior. E continuar estudando a transcrição, também já indicada no capítulo anterior, dos seminários sobre “O Político”, de Platão, proferidos por Cornelius Castoriadis (em 1986).

É bom conhecer também os estudos clássicos sobre a democracia grega: de Jones: *Athenian Democracy* (1957); de Walter Agard: *What Democracy Meant to the Greeks* (1965), e a tradução para o inglês do livro de Morgens Herman Hansen: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology* (1991).

E é importante ler – e reler, várias vezes – dois textos de John Dewey: “Democracia criativa: a tarefa que temos pela frente” (1939), que pode ser encontrado no original “*Creative Democracy: the task before us*” in *The Essential Dewey: Vol. 1 – Pragmatism, Education, Democracy* (existe edição em espanhol in *Liberalismo y Acción Social y otros ensayos*. Valência: Alfons El Magnànim, 1996); e “O público e

seus problemas” (1927), no original: Dewey, John (1927). *The Public and its Problems* (existe edição em espanhol: *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004).

Para quem quer começar a construir sua formação clássica democrática é necessário ler, pelo menos, três diálogos de Platão (427-347): “A República”, “O Político” e “As Leis”. E os dois livros de Aristóteles (383-322): “A Política” e “A Constituição de Atenas”. Seria recomendável ler também “Os Persas” (472) de Ésquilo e “As Suplicantes” (422) de Eurípedes. Um bom guia de leituras clássicas sobre a democracia (que inclui parte das indicações acima e aduz outras também pertinentes) pode ser encontrado no final do verbete *Democracy*, no capítulo 16 do *The Great Ideas: a Syntopicon of Great Books of the Western World*, editado por Mortimer Adler e William Gorman: University of Chicago para a *Encyclopaedia Britannica* (1952).



## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. DEWEY, John (1939). “Creative Democracy: the task before us”. In: *The Essential Dewey: v.1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

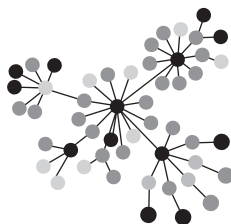
<sup>2</sup> Cf. STONE, I, F. (1988). *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Cf. CASTORIADIS, Cornelius (1986/1999). *Sobre ‘O Político’ de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.

## e) guerra

que a política não é uma continuação da guerra  
por outros meios;



*A democracia é um erro no script da Matrix.*

A política não é um mecanismo para solucionar diretamente confrontos de interesses, pois a política não regula interesses a não ser na medida em que esses interesses se apresentam no espaço da conversação política como opiniões, sendo a democracia baseada na liberdade para que os portadores de opiniões possam apresentá-las. Assim, se a democracia é, constitutivamente, liberdade de opinião, a política democrática é um modo de regular pacificamente a interação das opiniões diferentes (que muitas vezes refratam interesses distintos e, freqüentemente, contraditórios) da variedade de sujeitos interdependentes que constituem um todo social.

À primeira vista parece claro que a política é um modo não-violento de regular os conflitos que ocorrem na sociedade humana. Do contrário seria a guerra, externa ou interna, “quente” ou “fria”.

Nas democracias, a política é um modo de celebrar pactos de convivência que assegurem a estabilidade da vida humana em sociedade.

Mas essas afirmações, embora às vezes pareçam óbvias, não são tão óbvias assim. A política ainda é predominantemente entendida como aquilo que fazem os políticos. E o que fazem os políticos? Ora, todo mundo sabe que os políticos se esforçam para chegar ao poder, para governar ou para legislar e – mais do que tudo isso – para continuar no poder. E que, para tanto, não raro lançam mão de expedientes não-democráticos (quando não ilegítimos ou ilegais).

A idéia de que a política é uma continuação da guerra por outros meios (a chamada fórmula inversa de Clausewitz) ou a idéia de que a política é uma espécie de “guerra sem derramamento de sangue” (como disse Mao Tse-Tung); enfim, a idéia de política como uma espécie de “arte da guerra” está amplamente difundida.<sup>1</sup>

A política ainda é predominantemente praticada como se fosse uma forma de juntar um grupo para sobreviver. Todos os que se dedicam profissionalmente à política sabem disso. É a primeira lição que qualquer ator político aprende: não se pode, jamais, ficar sozinho. Portanto, é necessário estar protegido por um grupo (os amigos) para não sucumbir aos ataques (dos inimigos). Não raro esse grupo é um bando, que atua como uma quadrilha ou uma gangue política. Ou seja, o banditismo (não necessariamente no sentido criminal, mas no sentido social do termo) ainda está muito presente nos meios políticos, mesmo em regimes democráticos e em países que vivem sob a égide do Estado de direito (ou sob o chamado império da lei).

A política realmente existente nas sociedades atuais ainda é – em parte – a arte de impedir as pessoas de participarem dos assuntos

que propriamente lhes dizem respeito (como disse Paul Valéry) ou a arte de fazer com que um projeto predomine sobre os demais.<sup>2</sup> Isso não significa, porém, que essa seja a única política possível.

Juntamente com essas formas ainda predominantes, a política abre espaço para outras formas de participação. O simples fato de as pessoas fazerem política, mesmo quando a usam instrumentalmente para obter algum resultado favorável apenas para si ou para o seu grupo privado, significa que temos configurado um campo para a incidência de outras práticas que tentem, por exemplo, promover cada vez mais a participação dos cidadãos nos assuntos que lhes dizem respeito e criar condições para fazer o que ainda não parece ser possível. Não haveria tal chance se não houvesse a política, ou seja: se as pessoas regulassem seus conflitos pela violência; se não reconhecessem a legitimidade do outro; se desqualificassem em princípio as opiniões alheias; e se não houvesse um espaço comum de conversação. Aí a única alternativa diante do conflito seria a guerra!

Isso significa que o que foi chamado de política realmente existente é também a política que permite a superação do que existe.

Hannah Arendt (1950), nos “Fragmentos” de seus escritos póstumos sobre política, nos ensinou que a política se constitui sob o signo do poder e não da força. Esse é um ponto importante, tanto porque estabelece uma distinção entre o poder e a força, atribuindo ao primeiro (e não à segunda) o caráter de objeto da política, quanto porque indica que, não havendo poder, não poderia também haver política. Mas em que sentido? A política surge depois do poder ou no mesmo ato (de poder) que transforma uma diferença (de força, riqueza

ou saber) em separação já há política, sendo, tal ato (constitutivo do poder), um ato político? Como se vê, não são questões triviais.

Os que defendem que a política propriamente dita é a política que pode ser feita *ex parte populi*, quer dizer, por uma variedade de atores políticos e não apenas pelo Estado, pelo príncipe, ou seja, pelo autocrata, podem partir da idéia de que o poder precede a política e de que a política (pelo menos essa política, que tem como sentido a liberdade) surge já como um questionamento ao poder. Esse é o ponto de vista da democracia no sentido “forte” do conceito.

Saber em que circunstâncias os seres humanos inventaram a política pode acrescentar alguma coisa à compreensão do fenômeno político. Em geral a questão é encarada como um recurso discursivo no âmbito da teoria da política. E temos então três grandes vertentes explicativas: a) manter a ordem (ou evitar o caos); b) garantir a paz (ou impedir a deterioração do tecido social); e c) pactuar formas de convivência.

É preciso perceber que essas explicações são diferentes. A primeira, poder-se-ia dizer, de corte mais hobbesiano, não exclui a violência para atingir sua finalidade de manter a ordem (atribuindo legitimidade a um agente da violência – e conferindo-lhe o monopólio do uso da força – para garantir tal fim: estamos falando do Estado). Se isso é válido em autocracias, então a política praticada pelo Estado não pode evitar ser encarada como uma guerra interna, movida pelo detentor do poder autocrático, contra os de sua própria gente.

A segunda toma como princípio a necessidade de manter a convivência pacífica e apela para uma “arte” capaz de impedir o



desfecho violento dos conflitos. Tratar-se-ia de uma visão mais próxima da democracia, se ficasse claro que não se atribui – como fez Platão em “O Político”, com a “arte”, na verdade a ciência (*epistème*), do tecelão – a um agente único tal arte (e, se fosse assim, havendo uma pluralidade de agentes que pudessem praticá-la, o sentido da política passaria a ser não a manutenção da ordem e sim a liberdade dos atores de aderir e aplicar modos de regulação de conflitos compatíveis com essa finalidade). De qualquer modo há uma diferença entre essa alternativa e a anterior: aqui a política não é a guerra, mas impedir a guerra.

A terceira alternativa autoriza a inferência de que não se atribui a alguém em especial – senão a todos os participantes da comunidade política – a decisão de celebrar pactos de convivência, mas deixa implícito que se trata de uma livre invenção, algo que os seres humanos quiseram fazer porque estavam a fim de fazer, não porque foram obrigados a tanto: um ato gratuito, voluntário, portanto. Essa pode ser uma visão fundante da democracia, em termos conceituais, é claro, não necessariamente em termos históricos. Aqui a política (democrática) adquire o *status* semelhante ao de uma obra de arte – não como *techné*, quer dizer, como conhecimento técnico do artista ou do artesão (ou como uma espécie de *epistème*, evocada na “arte do tecelão” de Platão, como foi mencionado acima) e sim como livre criação (como, aliás, já havia sugerido Maturana).<sup>3</sup>

O jurista e estudioso político alemão Carl Schmitt, publicou, em 1932, um famoso livro intitulado “O conceito do político”, que provocou grande controvérsia sobre um suposto militarismo ou

belicismo presente nas suas concepções. Sua posição foi encarada como realista, pelo fato de ele admitir (mesmo sem desejar, ou propor) que a guerra é o pressuposto sempre presente como possibilidade real em qualquer relação política. De qualquer modo, não há como negar que, para conceituar o político, Schmitt insiste demais nas noções de guerra e de inimigo, deixando de tratar, com a mesma atenção – e isso não pode ser por acaso –, dos conceitos de paz e de amigo.

Não cabe aqui entrar na controvérsia nos termos em que ela foi colocada. Talvez seja necessário dizer apenas que, para Carl Schmitt, “a diferença especificamente política... é a diferença entre amigo e inimigo”. Ainda que ele tente fazer uma distinção entre *inimicus* em seu sentido lato (o concorrente comercial, “o adversário particular que odiamos por sentimentos de antipatia”) e *hostis* (o inimigo público, o combatente que usa armas para destruir meu contexto vital, enfim, o inimigo político), parece claro que Schmitt não via diferença de natureza entre guerra e política. Tanto é assim que ele afirma que “a guerra, enquanto o meio político mais extremo, revela a possibilidade subjacente a toda concepção política, desta distinção entre amigo e inimigo”.<sup>4</sup> Quer dizer que, para ele, conquanto seja um “meio extremo”, a guerra é um meio político. Do contrário ele deveria ter afirmado que a política pode levar à guerra, deixando de ser o que é (mudando, portanto, sua natureza) e não que a guerra é um meio político, pois que, assim, ao fazer guerra, ainda estamos fazendo política.

Pode-se perceber em Carl Schmitt um viés realista da chamada *realpolitik*. Contrapondo-se ao idealismo, o realismo político é uma política baseada no “equilíbrio do poder”, na linha do pensamento e

da prática do Cardeal Richelieu – com sua “razão de Estado” (“*raison d’état*”) colocada acima de qualquer princípio moral – e dos chamados “políticos do poder”, como Metternich, Bismarck e, mais recentemente, Kissinger (1994: *Diplomacy*), segundo a qual – e ele escreveu isso interpretando o pensamento do presidente Theodore Roosevelt, o seu admirado “estadista-guerreiro” – “a teoria de Darwin sobre a sobrevivência do mais forte... [é] um melhor guia para a compreensão da história do que a moralidade pessoal”.<sup>5</sup>

O ponto da discussão é o seguinte: se pode haver guerra como meio político, então devemos ser realistas o suficiente para praticar a política como quem conta com tal possibilidade (e se prepara para isso, o que acaba, quase sempre, sendo a mesma coisa que praticar a política como “arte da guerra”). Ao proceder desse modo, separando os amigos políticos dos inimigos políticos (os que podem nos combater), cristalizamos aquela relação de inimizade que pode levar à guerra (e que, de qualquer modo, leva à prática da política como uma “arte da guerra”).

O problema é que isso não vale apenas para a relação entre Estados soberanos, mas acaba deslizando – inevitavelmente – para todas as relações políticas (Richelieu usava a “lógica” da tal “razão de Estado” para manter o seu poder internamente e não apenas nas relações internacionais da França). Amigo, então, passa a ser todo aquele que está de acordo com nosso projeto e inimigo todo aquele que discorda do nosso projeto. Ora, se quero afirmar o meu projeto, então devo derrotar ou destruir aqueles que podem inviabilizar a sua realização e isso deve ser feito, inclusive, preventivamente, antes que

eles (os outros, os inimigos) consigam inviabilizar meu projeto ou substituí-lo pelos projetos deles.

Há uma linha divisória muito fina entre derrotar e destruir o projeto do outro e derrotar e destruir o outro como ator político, quer dizer, como alguém que pode apresentar um projeto diferente (que não é o meu). Assim, basta alguém não estar de acordo com meu projeto (político) para poder ser classificado como inimigo (político), pelo menos em potencial.

Esse ponto de vista, portanto, não cogita muito da possibilidade de transformar o inimigo político em amigo político, convencendo-o, ganhando-o para o nosso projeto ou adotando um outro projeto, um terceiro projeto, que contemple ambos os projetos (o nosso e o dele). O realismo indica que isso não ocorrerá, pelo simples fato de ele (o outro), para usar o pensamento de Carl Schmitt, não ser um eu-mesmo – o que significa, paradoxalmente, convenhamos, uma construção ideal do inimigo, aquele que deve ser desconstituído como ser político enquanto ameaçar a realização do meu projeto. Não podendo ser destruído de pronto, tal inimigo, pelo menos, deverá ficar em seu canto, respeitando meu espaço, caso contrário será destruído mais tarde ou a qualquer momento: a isso se chama “equilíbrio de poder”. Configura-se assim uma situação de luta permanente, levando a uma política adversarial ou geradora de inimizade. Porque o outro, em vez de ser considerado como um possível parceiro, um aliado ou colaborador, é visto, antes de qualquer coisa, como um potencial inimigo.

Na verdade, o inimigo como construção ideal passa a ser uma peça funcional do nosso esquema de poder, quer dizer, da nossa

política. Sem o inimigo, desconstitui-se a *realpolitik* e o tipo de poder que ela visa sustentar, em geral baseado na necessidade de preservação de uma determinada ordem que precisa ser mantida contra o perigo representado pelo inimigo. É para manter essa ordem que se instaura então, internamente, o “estado de guerra” que consiste em uma preparação para a guerra externa (que pode vir ou não, pouco importa) mas sempre em nome da paz (pois que só alguém preparado para a guerra pode manter a paz). E o mais grave é que esse “estado de guerra” interna pode se referir tanto ao âmbito de um país diante de outros países, como ao de uma organização em conflito real ou potencial com outras organizações, como, por exemplo, ao de um governo confrontado por partidos de oposição. O raciocínio, como se vê, é uma perversão, mas o fato de ele ser aceito tão amplamente indica que as tendências de autocratização da democracia ainda estão na ofensiva em relação às tendências de democratização da democracia.

Toda política que admite a guerra como um de seus meios acaba sendo uma política adversarial, baseada na luta constante para destruir o inimigo ou para manter o “equilíbrio de forças” (e deve-se notar que, aqui, a política já começa a se constituir sob o signo da força e não do poder!). Para a *realpolitik*, a única realidade política – inexorável – é a da interação de forças e, assim, o único critério político deve ser o da correlação de forças. Devo, sempre, fazer tudo o que for possível para alterar a correlação de forças a favor do meu projeto (ou a meu favor, quando se trata de um projeto pessoal, de uma agenda própria – como, aliás, sempre acontece). A política passa a ser uma luta constante para atingir tal objetivo, quando não deveria ser; ou

seja, como escreveu Michelangelo Bovero (1988) em “Ética e política: entre maquiavelismo e kantismo”, a política não deveria ser luta e sim impedir a luta: não combater por si próprio, mas resolver e superar o conflito antagônico e impedir que volte a surgir.<sup>6</sup>

Não são apenas as teorias políticas que estão, em sua maioria, contaminadas pela visão perversa do clausewitzianismo invertido. A chamada sabedoria política tradicional também se baseia, totalmente, nas regras da luta política como “arte da guerra” ou na prática da ‘política como uma continuação da guerra por outros meios’, pois parece claro que, na maioria dos casos, essa sabedoria não se refere à guerra propriamente dita, aquela em que ocorre a violência física: aqui estamos tratando do ânimo adversarial, que tanto está por trás da guerra quanto da política adversarial ou competitiva.

Thomas Hobbes (1651) – que era autocrático, mas não desprovido de inteligência – já havia percebido que “a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida... [já que] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal...”.<sup>7</sup>

Apesar de acumular uma grande dose de sabedoria a tradição política é autocrática, não democrática. Essa sabedoria dos grandes chefes e articuladores políticos, tão admirada pelos políticos tradicionais e pelas almas impressionáveis, tem pouco a ver com a democracia.

Sabedoria não significa democracia nem constitui um requisito para a boa prática democrática. A democracia não é uma tradição: é um acaso; como já foi sugerido aqui, é um erro no *script* da *Matrix*, uma falha no *software* dos sistemas autocráticos.

O conjunto dos ensinamentos oriundos da sabedoria política tradicional induz a um comportamento que gera inimizade e que, conseqüentemente, exige a prática da política como “arte da guerra”. Tudo está baseado, no fundo, em vencer o adversário, desarmar seu projeto político, ou seja: desorganizar suas forças e, sobretudo, impedir que se reúnam os meios necessários à sua existência como ator político.

Do ponto de vista da democracia – não há como negar – isso tudo é uma perversão. Se existe uma ética *da* política e essa ética é – ou só pode ser – a democratização, então o recurso da guerra (no sentido da prática da política como “arte da guerra”) deve ser visto como violador dessa ética e, assim, como *o* comportamento a ser evitado.

Em política, a guerra (quer dizer, a política pervertida como “arte da guerra”) não acontece em função da existência objetiva do inimigo, mas em função de nossas opções de encarar o outro como inimigo e de tentar destruí-lo. Tais opções só são feitas se estivermos montando ou mantendo um sistema autocrático de poder, que exige o inimigo para a sua ereção ou para o seu funcionamento como tal (quer dizer, como um sistema não-democrático de organização e resolução de conflitos).

Clausewitz (1832) tinha razão, segundo um certo ponto de vista, quando dizia que a guerra é uma continuação da política por outros meios: se ficar claro que essa continuação não é mais política e que a política capaz de ter tal continuação é uma política praticada como “arte da guerra”. A chamada “fórmula inversa” (a ‘política como continuação da guerra por outros meios’) é que é perversa, pois a guerra não pode levar à política a menos que queiramos estabelecer a

impossibilidade da democracia. Políticas que conduzem à guerra são autocráticas. Coletividades que praticam a democracia não guerreiam entre si (na exata medida em que a praticam).

Há um fundamento hobbesiano na visão da política como continuação da guerra por outros meios. No famoso capítulo XIII do “Leviatã”, Hobbes (1651) decreta que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos”. É claro que ele não está falando apenas de política, mas também revelando os pressupostos antropológico-sociais que condicionam sua maneira de ver a política. Segundo ele, “na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória” – ou seja, essas manifestações de egoísmo não seriam culturais, não emanariam da forma como a sociedade se organiza, mas intrínsecas. Essa inclinação “genética” para o mal explicaria por que, “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida... [já que] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo tempo restante é de paz”.<sup>8</sup>

Mas, segundo Hobbes, “tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se



também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Em uma tal condição [de falta de um poder que domestique ou apazigue os homens]... não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”.<sup>9</sup>

O mesmo fundamento hobbesiano para a visão da política como continuação da guerra por outros meios – ao assumir que não pode haver sociedade (civil) sem Estado – conspira contra os pressupostos da democracia.

Enfim, a luta política como “arte da guerra” cria a guerra e obstrui a democracia. A guerra, como disse certa vez Maturana, não acontece: nós a fazemos.<sup>10</sup> E como a fazemos? Ora, praticando a “arte” de operar as relações sociais com base no critério amigo  $\times$  inimigo. Toda vez que fazemos isso estamos, caso se possa falar assim, armando ou fazendo guerra. Não necessariamente a guerra tradicional, “quente” e declarada, entre países ou grupos dentro de um país, a guerra com derramamento de sangue, mas também aquelas formas de guerra “fria” e não instalada: a “guerra sem derramamento de sangue” (como Mao definia a política), a “guerra sem mortes” (como George Orwell definia o esporte competitivo), a paz dos impérios (*lato sensu*, quer dizer, a paz estabelecida pelo domínio) e a paz como preparação para a guerra, o “estado de guerra” (interno) instalado em função da guerra (externa) ou de sua ameaça (ou, ainda, da avaliação, subjetiva, da sua possibilidade); enfim, a prática da política como “arte da guerra” que compreende: os modos de regulação de conflitos em que a produção

permanente de vencedores e vencidos gera inimizade política, os padrões de organização compatíveis com esses modos de regulação de conflitos e o clima adversarial que se instala conseqüentemente nos coletivos humanos que os praticam.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Sobre este tema é fundamental começar lendo um sintético livro de Norberto Bobbio: “Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política” (1985) e, logo em seguida, os textos de Hannah Arendt “O que é política?” (Frag. 1), “Os preconceitos” (Frag. 2b) e “O sentido da política” (Frag. 3b), todos contidos na coletânea compilada por Ursula Ludz (1992) e já indicada aqui.

Sobre o chamado realismo político (a *realpolitik*) convém ler os livros de Carl Schmitt: “O conceito do político” (1932) e de Henry Kissinger: “Diplomacia” (1994). E, em seguida, ler o texto “Novamente a velha política realista?” (1997), de Hans Küng.<sup>11</sup>

Sobre as relações entre ética e política, Agnes Heller (com Ferenc Fehér): “A condição política pós-moderna” (1997); Norberto Bobbio: “Ética e Política” (1984); e Michelangelo Bovero: “Ética e política entre maquiavelismo e kantismo” (1988).<sup>12</sup>



## NOTAS

<sup>1</sup> Muitas organizações políticas trabalharam no último século com essa idéia e isso já foi racionalizado e teorizado *ad nauseam*. Boa parte da literatura empresarial dos últimos vinte anos tem contribuído para promover

esse paralelo militar na política: basta ver o sucesso das inumeráveis edições da *Arte da Guerra* de Sun Tzu (c. 400-320 a.C) e das milhares de versões e interpretações desse livro que tentam extrair conhecimentos válidos para o empreendedorismo, o gerenciamento, o marketing, o triunfo sobre a concorrência e, inclusive, para a promoção de carreiras pessoais.

<sup>2</sup> A citação completa (e correta) de Paul Valéry é a seguinte: “A política foi primeiro a arte de impedir as pessoas de se intrometerem naquilo que lhes diz respeito. Em época posterior, acrescentaram-lhe a arte de forçar as pessoas a decidir sobre o que não entendem”. Ambroise-Paul-Toussaint-Jules Valéry (1871-1945) foi um filósofo, escritor e poeta francês, da escola simbolista. Seus escritos incluem interesses em matemática, filosofia e música e, eventualmente, em política. Para os propósitos dessa citação talvez seja preferível ficar mesmo com a forma resumida (e mais difundida), pois o processo de decisão democrática deve reconhecer a legitimidade de todas as opiniões e não apenas daquelas emitidas por pessoas que entendem dos assuntos em tela; ao contrário, deveríamos desqualificar a opinião em relação ao saber, o que, no limite, pode conduzir a um governo de sábios, quer dizer, a uma autocracia, e não a uma democracia.

<sup>3</sup> Cf. MATURANA, Humberto (s./d.). *A democracia é uma obra de arte* (alocução em uma mesa redonda organizada pelo Instituto para o Desenvolvimento da Democracia Luis Carlos Galan, Colômbia). Bogotá: sem data.

<sup>4</sup> Cf. SCHMITT, Carl (1932). *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

<sup>5</sup> Cf. KISSINGER, Henry (1994). *Diplomacia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2001.

<sup>6</sup> Cf. BOVERO, Michelangelo (1988). “Ética e política entre maquiavelismo e kantismo”. In: revista *Lua Nova* número 25: “Ética, política e gestão econômica”. São Paulo: CEDEC, 1992.

<sup>7</sup> Cf. HOBBS, Thomas (1651). *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Idem-idem.

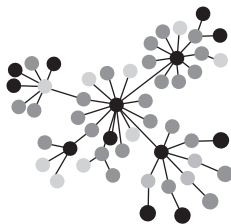
<sup>10</sup> Cf. MATURANA, Humberto (1991). *El sentido de lo humano*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997.

<sup>11</sup> Nascido em 1928, Küng – embora tenha sido considerado herege pelo Vaticano – é um dos mais conhecidos teólogos da atualidade, além de professor emérito de Teologia Ecumênica na Universidade de Tübingen e presidente da Fundação Ethos Mundial. Foi autor de importantes livros, como *A Igreja e Ser Cristão*. A tradução do texto indicado aqui foi publicada no primeiro capítulo do livro: KÜNG, Hans (1997). *Uma Ética Global para a Política e a Economia Mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>12</sup> As traduções dos artigos de Bobbio e Bovero foram publicadas na revista *Lua Nova* número 25: “Ética, política e gestão econômica”. São Paulo: CEDEC, 1992; cf. ainda HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc (1987). *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

## f) lado

que a democracia é uma questão de ‘modo’ e não  
uma questão de ‘lado’;



*Em política, o que é avaliável eticamente não é estar em uma posição  
ou na posição oposta, mas o modo de resolver o conflito gerado  
entre opiniões circunstancialmente confrontantes.*

Embora Jung tenha afirmado que “vivemos em uma época em que nos surge a percepção de que o povo que vive no outro lado da montanha não é composto unicamente por demônios ruivos responsáveis por todo o mal que existe no nosso lado da montanha”, a política realmente existente ainda é concebida e praticada como uma questão de ‘lado’ e não como uma questão de ‘modo’.

De todas as caracterizações operativas da política, a distinção entre “esquerda” e “direita” foi a que mais contribuiu para a apreensão da política como questão de ‘lado’, dificultando a compreensão e a prática da democracia.

“Esquerda” e “direita” são noções que remontam ao final do século 18. E que se consolidaram no vocabulário e nas teorias políticas a partir da ideologia do Partido Bolchevique, isto é, das idéias adversariais da fração majoritária do Partido Operário Social-Democrata Russo que dirigiu a revolução de outubro de 1917. Essa fração, constituindo uma ala “esquerda”, evocava a distribuição espacial dos membros na velha Assembléia da Revolução Francesa.

Todavia, não é sem razão que conceitos originalmente geométricos tenham adquirido tão forte conteúdo político, ou melhor, político-ideológico. O lado em que se sentavam os membros de uma assembléia passou a indicar com que lado da sociedade eles estavam. A topografia do salão de reuniões refletia uma “ideologia tomográfica” da própria sociedade. Tal como eu posso, sempre, dividir – *more geometrico* – uma sala (em geral um quadrilátero ou polígono) em dois lados, também posso dividir – por força de ideologia – em dois lados o espaço social.

A “esquerda”, muito mais do que a “direita”, foi responsável pela difusão dessa ideologia, porquanto tentou urdir uma “ética” sobre ela, instituindo-a como critério axiológico-normativo. De fato, toda “esquerda” está constituída sobre a idéia de que existe um lado certo: o “seu lado”. Ser “de esquerda” é estar ao lado dos explorados, oprimidos e dominados contra o outro lado: o lado dos exploradores, opressores e dominadores. É assim que, durante muito tempo, acreditou-se que o fundamental, em política, era estar do lado certo.

Entretanto, na medida em que se multiplicam resultados objetivos reprováveis da atuação da “direita” (como os genocídios de Hitler) e da “esquerda” (como os genocídios de Mao), tal ideologia

vai perdendo verossimilhança. E vai ficando claro que, do ponto de vista ético, não pode existir, em política, um lado certo. E na medida em que, em política, ninguém está, *a priori*, com a verdade, ninguém também pode, *a priori*, ser aprovado eticamente pelo fato de estar situado em um suposto lado certo. Tanto Hitler quanto Mao acreditavam estar do lado certo. O próprio bolchevique (majoritário) Lênin – responsável, aliás, pela difusão da “ideologia científica” do lado certo: o chamado marxismo-leninismo – não podia estar eticamente correto ao introduzir, contra a opinião do menchevique (minoritário) Martov, a pena de morte no Estado pós-revolucionário. Trotski, teórico de uma “ética de lado” (tanto que escreveu o texto: “A nossa moral e a deles”), não pode ser eticamente aprovado por massacrar os sublevados de Kronstadt.

A “esquerda” caracterizou a “direita” como necrófila. Mas inúmeras barbaridades também foram cometidas pela “esquerda” no século passado (em volume, aliás, incomparavelmente maior), sob a justificativa da sua necessidade para o triunfo da revolução socialista e para a instauração do futuro reino da liberdade (e da abundância). Porém, se os fins justificam os meios, então já não se pode falar de ética.

Passadas tantas catástrofes – inclusive aquela que sepultou o “socialismo real” – só alguém muito impregnado da ideologia do lado certo ainda acredita que a sociedade humana possa ser dividida em dois lados: um com a verdade e o bem; o outro com o erro e o mal. Por incrível que pareça, entretanto, ainda são muitos os que pensam assim.

Uma alfabetização democrática deveria mostrar que, em política, o que é avaliável eticamente não é estar em uma posição ou na posição oposta, mas o modo de resolver o conflito gerado entre opiniões circunstancialmente confrontantes. Pois, afinal, a política é um modo de resolver conflitos. Do ponto de vista democrático, não pode ser aprovado nenhum modo que impeça o alargamento da liberdade, atente contra a vida e a integridade física ou psíquica ou inflija voluntariamente sofrimentos aos semelhantes, como percebeu Agnes Heller (1982) ao argumentar sobre a impossibilidade de uma ética marxista, quer dizer, de uma “ética de lado”.

Ademais, se ninguém, enquanto pólo de um conflito, possui de antemão a verdade, não se trata, na política democrática, de convencer os outros de nossas crenças, de fabricar ideologias para que os demais acreditem nelas. Pelo contrário, trata-se de promover a “polinização” mútua das idéias, viabilizar o trânsito do pensamento em vez de exigir alinhamentos de posições, para que da interação dos contrários (e dos diferentes em geral) possa emergir a construção de novas idéias e práticas.

Portanto, na medida em que a política vai se desideologizando, ou seja, deixando de ser uma questão de lado e se democratizando, isto é, passando a ser uma questão de modo, também vão se desconstituindo as bases axiológico-normativas que impulsionavam alguém a ser “de esquerda” ou, simetricamente, “de direita”. Trata-se de referências tópicas já ultrapassadas pela compreensão de que, em uma sociedade cada vez mais complexa (com mais pluralidade e diversidade) na qual os lados são múltiplos e as diferenças variadas e variáveis, não tem mais cabimento constituir forças políticas sobre a



base de que existem agentes, de um lado da sociedade, cujo movimento contra o outro lado – se resultando na sua prevalência política, quer pela força, quer pela hegemonia de suas idéias – cria a condição para a transformação de toda a sociedade.

Tal ideologia fundamentava-se originalmente na estranha “teoria” segundo a qual existia um grupo social cujos supostos “interesses históricos”, uma vez satisfeitos, inaugurariam uma era de liberdade e abundância para toda a sociedade humana. “Teoria” que, no fundo, era uma crença, mítica, de que havia uma classe social cujos particularismos, uma vez realizados, se universalizariam. E que, portanto, o critério último que deveria definir a política era estar ao lado dessa classe, que recebeu da própria história a missão de transformar a realidade social desigualitária, mas que, para tanto, precisaria tornar-se hegemônica na sociedade.

Os que continuam insistindo nessas idéias revelam um certo pendor para o fundamentalismo e, inevitavelmente, para a autocracia. É o caso, por exemplo, dos que continuam tentando salvar o patrimônio da “esquerda”, como fiéis cavaleiros da tradição marxista-leninista, os quais não têm mais razões filosófico-sociológicas consistentes a seu favor, mas apenas uma herança histórico-antropológica a que não sabem bem como renunciar sem perder o sentido da própria vida.

Sim, apesar do esforço mais recente de Bobbio (1994) para esclarecer as razões da distinção entre “esquerda” e “direita” como uma distinção tipicamente política (coisa que ela não pode ser totalmente, exigindo sempre algum “doping” ideológico), tal distinção

reforça idéias autocráticas, dificultando a apreensão – e a prática – da democracia como modo pazeante de regulação de conflitos, como veremos no próximo capítulo.<sup>1</sup>

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Para não sermos acusados de ignorância, é bom passar os olhos em duas referências contemporâneas do debate sobre as noções de ‘direita’ e ‘esquerda’: Eric Hobsbawm: “A Era dos Extremos: o breve Século 20” (1994) e Norberto Bobbio: “Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política” (1994). Também é interessante dar uma espiada na entrevista concedida por Hobsbawm a Otávio Dias (publicada na *Folha de S. Paulo*: 30/07/95; pp. 5-7).

Contudo, vale a pena investir mais tempo em Agnes Heller: “A herança da ética marxiana” (1982) in Hobsbawm, Eric *et all.* (Orgs.) (1982). *História do Marxismo* (volume 12). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

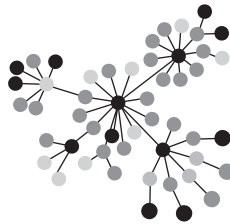


### NOTA

<sup>1</sup> BOBBIO, Norberto (1994). *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Unesp, 1995.

## g) paz

que a democracia é um modo pazeante de regulação  
de conflitos;



*A recusa à democracia ideal leva à autocracia.*

Mohandas Gandhi afirmou certa vez – e desde então o dito tem sido mil vezes repetido – que não existe caminho para a paz: a paz é o caminho. Talvez sem saber, ele estivesse definindo a democracia no sentido “forte” do conceito.

Argumenta-se freqüentemente que essa é uma visão ideal de democracia, para dar a entender que, na prática, as coisas não podem acontecer desse modo. Mas a única maneira de tomar a democracia como um valor – e, mais do que isso, como o principal valor da vida pública – é apreendê-la como idéia. A adesão a uma concepção ideal de democracia não significa incorrer em algum tipo de desvio idealista. Por outro lado, não aceitar uma visão ideal de democracia sob o pretexto de que, na prática, tal visão não pode se materializar

plenamente, acaba levando – isto sim – ao realismo político. A recusa à democracia ideal leva à autocracia.

Se, para uma concepção ideal de democracia, a democracia deve ser compreendida como uma “arte da paz”, isso não significa que devamos recusar a política realmente existente (que não é isso) em nome de uma política realmente inexistente (que seria isso). Em um contexto em que a democracia vem sendo disputada por tendências que querem autocratizá-la e tendências que querem democratizá-la, parece óbvio que uma visão de democracia ideal equivale a um programa de democratização (da democracia).

Porque a política realmente existente é também a política que permite a superação do que existe (inclusive da superação das formas pelas quais ela, a própria política, materializa-se). Ou seja, a política é sempre preferível à não-política (à guerra ou à “paz” como “estado de guerra”, como preparação para a guerra, a “paz” dos impérios e das autocracias ou dos cemitérios). Embora seja freqüentemente pervertida como “arte da guerra”, a política é a única possibilidade de evitar a guerra, em quaisquer de suas formas.

Em outras palavras, enquanto houver política permanece aberta a possibilidade de correção das perversões autocratizantes de que ela é vítima. Se isso não significa, por um lado, que devemos renunciar à política realmente existente, com base na evidência de que ela ainda é, predominantemente, uma espécie de “arte” da “guerra sem derramamento de sangue” (como queria Mao), por outro lado também não significa que não devemos apontar-lhe as mazelas. Enquanto houver política, podemos sempre nos esforçar para contribuir com aquela corrente que quer democratizar a política.

Isso posto, é claro que a política deveria ser a “arte da paz”, em um sentido, porém, mais profundo do que simplesmente aquele de evitar o desfecho violento dos conflitos. A “arte da paz” deveria ser entendida como uma espécie de “pazeamento” das relações, quer dizer, não apenas evitar a violência física, mas também outras formas de violência ou de constituição de inimizades que atentam contra o espírito comunitário (enfraquecendo a comunidade política), tais como: o clima adversarial e a disputa permanente; a luta incessante (que deriva indevidamente da política como modo de regulação de conflitos, uma espécie de conflitocultismo, na base do “tudo é luta”) e a contínua construção de inimigos (políticos), própria da *realpolitik*; a procura paranóica de culpados pelos problemas (em vez da investigação das causas desses problemas); e, fundamentalmente, a imposição de restrições à liberdade (daí ser desejável que a política possa ser encarada também como uma “arte de promover a liberdade”). É importante observar que todas essas formas podem incidir em regimes formalmente democráticos, gerando permanentes conflitos de baixa intensidade dos quais resultam, via de regra, democracias com alto grau de antagonismo.

Para os gregos, por exemplo, o que foi praticado como política foi concebido como democracia e tudo o que não foi concebido como democracia foi praticado como guerra, ou seja, como atividade apolítica. Com base nos escritos de Hannah Arendt é possível articular uma argumentação convincente sobre isso.

A política (propriamente dita, ou seja, aquela que é feita *ex parte populis* e que tem como fim a liberdade) deve ter sido ensaiada pelos

seres humanos em várias circunstâncias pretéritas, mas só se afirmou como atividade reconhecida socialmente, por parte de coletividades humanas estáveis, a partir da experiência dos gregos. Nesse sentido, pode-se dizer que a política começou com os gregos e não por acaso coincidiu com o advento daquilo que os gregos e os pósteros resolveram chamar de democracia. Política e democracia são atividades coevas e reconhecer isso não é pouca coisa. Mas, além disso, política e democracia são coetâneas porque são a mesma atividade. Fazer política é, portanto, sinônimo de “fazer” democracia.

As investigações filosóficas de Hannah Arendt (1950-1959), publicadas postumamente, sobre a natureza da política, sobre o sentido da política e sobre a questão da guerra, reforçam a hipótese segundo a qual (“geneticamente”) o que foi praticado como política foi concebido como democracia e tudo o que não foi concebido como democracia foi praticado como guerra, ou seja, como atividade apolítica. Para os gregos, segundo ela, a guerra era uma atividade apolítica.

Em “A Questão da Guerra”, Arendt escreveu que

“No que dizia respeito à guerra, a *polis* grega trilhou um outro caminho na determinação da coisa política. Ela formou a *polis* em torno da *ágora* homérica, o local de reunião e conversa dos homens livres, e com isso centrou a verdadeira ‘coisa política’, ou seja, aquilo que só é próprio da *polis* e que, por conseguinte, os gregos negavam a todos os bárbaros e a todos os homens não livres – em torno do conversar-um-com-o-outro, o conversar-com-o-outro e o conversar-sobre-alguma-coisa, e viu toda essa esfera como um símbolo de um *peito* divino, uma força convincente e persuasiva que, sem violência e sem coação, reinava entre iguais e tudo decidia. Em contrapartida, a guerra e a força a ela ligada foram eliminadas por completo da

verdadeira coisa política, que surgia e [era] válida entre os membros de uma *polis*; a *polis* se comportava, como um todo, com violência em relação a outros Estados ou Cidades-Estados, mas, com isso, segundo sua própria opinião, comportava-se de maneira ‘apolítica’. Por conseguinte, nesse agir guerreiro, também era abolida necessariamente a igualdade de princípio dos cidadãos, entre os quais não devia haver nenhum reinante e nenhum vassalo. Justamente porque o agir guerreiro não pode dar-se sem ordem e obediência e ser impossível deixar-se as decisões por conta da persuasão, um âmbito não-político fazia parte do pensamento grego.”<sup>1</sup>

Ora, o exercício da conversação na praça é (um dos elementos fundantes da) democracia. Assim, quando guerreavam, os gregos se comportavam também de maneira ‘ademocrática’, quer dizer, ‘apolítica’. Em outras palavras, democracia e política estão conectadas por uma co-implicação, assim como seus contrários; ou seja: autocracia <=> guerra.

Com efeito, em carta datada de 7 de abril de 1959 ao editor Klaus Piper sobre o seu “Introdução à Política”, impublicado e jamais concluído, Hannah Arendt escreveu:

“Não sei se já havia lhe dito... que começo o livro com um capítulo detalhado sobre a questão da guerra. Não uma discussão sobre a situação atual, mas sim o que significa em geral a guerra para a política. Minha razão para assim iniciar foi bem simples: nós vivemos em um século de guerras e revoluções, e uma ‘Introdução à Política’ não pode começar bem com outra coisa que não seja aquilo através do que chegamos, enquanto contemporâneos, direto à política. Eu havia planejado isso originalmente enquanto introdução porque, a meu ver, guerras e revoluções estão fora do âmbito político no verdadeiro sentido. Elas estão sob o signo da força e não, como a política, sob o signo do poder.”<sup>2</sup>

A rigor, não existia *uma* democracia grega, pois lá existiam atividades democráticas (que se exerciam por meio da conversação na *ágora*) e atividades autocráticas (que se exerciam por meio, por exemplo, da guerra com outros Estados e da preparação para a guerra e do ‘estado de guerra’ instalado internamente em face da guerra externa). Mas isso significa que, originariamente, o contrário da guerra não é a paz, mas a política.

Não há política possível em autocracias, a não ser aquela que se exerce no sentido de desconstituí-las, ou seja, que, ao se exercer, desconstituem-nas. Não há política possível na guerra, a menos aquela que substitui modos violentos de solução de conflitos por modos não-violentos e, portanto, desconstituem a guerra, quer dizer, que, ao regularem conflitos de modos não-violentos, tiram da guerra sua razão de ser ou impedem que se ache uma razão para guerrear. Por quê? Porque o sentido da política é a liberdade. Por isso não pode haver nenhuma política, *stricto sensu*, hobbesiana – na medida em que o fim da política, para Hobbes, é a ordem.

É verdade que essa abordagem reduz consideravelmente o escopo daquilo que convencionamos chamar de política. Mas se chamamos de política ao que não é, em última e irreduzível instância, aquilo que a política é, introduzimos uma ambigüidade teórica incontornável porquanto radicada na origem mesma do nosso discurso e, simultaneamente, não conseguimos captar o que é próprio da política, o que só ela tem ou promove, a sua característica genética distintiva, vamos dizer assim.

Com efeito, a paz, definida pelo seu aparente oposto como ausência de guerra, não pode ter um estatuto próprio em termos de



teoria política (*i.e.*, das formas e dos meios como se distribui o poder e se exerce a política, ou seja, do padrão predominante de organização e do modo predominante de regulação de conflitos) se o que ocorre na paz não for também o oposto do que ocorre na guerra. O conhecido lema “Se queres a paz prepara-te para a guerra”, gravado nos muros dos quartéis, diz tudo a esse respeito, ou seja, revela uma simetria não-contraditória, senão complementar, entre paz e guerra. Pois a preparação para a guerra significa que a sociedade, mesmo em tempos de paz, organiza-se para a guerra e para a instalação de um ‘estado de guerra’ – o que é contraditório com uma preparação para a paz. Uma preparação para a paz implicaria organizar a sociedade de forma tal que os padrões de organização e os modos de regulação favorecessem o exercício da liberdade, levando os seres humanos a estabelecer relações de não-subordinação e de não-violência na solução dos conflitos. Ora, isso tem um nome: chama-se democracia – a única maneira, não voltada para a guerra, pela qual pode se efetivar a política.

Não é por acaso que não existe em nossos vocabulários o verbo “pazear”, mas apenas o verbo guerrear, pela mesma razão que não existe ou não é empregado o verbo “politicar” (a não ser em sentido pejorativo). A razão é, essencialmente, a inexistência – a não ser pontual e fugaz – de democracia como ‘estado de paz’. “Politicar”, em um sentido não-pejorativo, é sinônimo de “pazear”, preparar-se para a paz. E não há outra maneira de preparar-se para a paz a não ser exercitar a política, ou seja, “fazer” democracia ou “democratizar”. Eis porque deve-se afirmar, nesse sentido, que a democracia é sinônimo de política e antônimo de guerra.

Pode-se argumentar que tal digressão filosófica está circunscrita a uma experiência fundante (a dos gregos) ou a uma interpretação particular dessa experiência, e que desconhece as formas históricas pelas quais as sociedades realmente existentes foram tentando materializar o ideal de liberdade como autonomia que, segundo Rousseau, constitui o que chamamos de democracia.

Mas historicizar nesse nível o conceito de democracia é, antes de tudo, desconhecer que a democracia foi uma invenção arbitrária dos seres humanos, uma “obra de arte”, gratuita, algo que os humanos poderiam inventar em virtude de possuírem, como argumenta Maturana (1993), uma emocionalidade cooperativa, mas não algo que eles teriam de inventar necessariamente em virtude de qualquer lei, determinação ou condicionamento de natureza histórica.<sup>3</sup>

O mundo social não evolui, a história não tem nenhum sentido e as sociedades não progridem de formas menos democráticas para formas mais democráticas a não ser enquanto se permite a ampliação do exercício da liberdade humana. Nesse sentido, o que houve, na maior parte do tempo, foi regressão, e não progressão, visto que depois da invenção democrática dos gregos em geral experimentamos arranjos sociais que restringiram, em vez de ampliar, o raio da esfera da liberdade humana, e isso há até bem pouco.

A idéia de que a democracia é uma obra inacabável porque é resultado de um suposto processo histórico-civilizatório cuja marcha é interminável é uma tolice. A democracia é uma obra inacabável à medida que a expansão da liberdade humana for ilimitável. Somente nesse sentido pode-se falar de uma “evolução” da democracia, ainda

que tenhamos observado freqüentemente na história exemplos de “involução” da democracia. Assim, por exemplo, os gregos escravagistas podiam ter mais democracia – entre os seus homens livres – do que os ingleses capitalistas ou do que os russos socialistas (entre os seus “homens livres”), dois mil anos depois. É o que veremos nos próximos capítulos.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

É importante reler o texto de Hannah Arendt “O sentido da política” (sobretudo o Fragmento 3b), contido na coletânea compilada por Ursula Ludz (1992) e já indicada aqui mais de uma vez.

Passemos então àquelas leituras mais heterodoxas, que jamais seriam indicadas pelos cientistas políticos em suas academias. Em primeiro lugar é importante ler o Mahatma Gandhi e o que escreveram sobre ele até entender a essência do *Satyagraha*. Talvez seja bom começar lendo a autobiografia (intitulada “Uma autobiografia”) escrita em 1925 e publicada no Brasil sob o título “Minha vida e minhas experiências com a verdade” (São Paulo: Palas Athena, 1999). No início deste século (2002), já existiam 8.800 livros sobre Gandhi. Pode-se efetuar uma busca acessando, por exemplo, o *site* da GandhiServe Foundation: [www.gandhiserve.org](http://www.gandhiserve.org).

Mais duas indicações desconcertantes: “O Tao da Paz”, de Diane Dreher (Rio de Janeiro: Campus, 1990), que parece estar esgotado, no Brasil e também nos EUA, e a excelente coletânea de Connie Zweig e Jeremiah Abrams (1991), intitulada “*Meeting the shadow: the hidden power of the dark side of human nature*” (Ao encontro da sombra: o

potencial oculto do lado escuro da natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1994), sobretudo os artigos das partes 7 e 8, mas em especial o capítulo 40, composto pelo texto de Andrew Bard Schmookler (1988) “O reconhecimento de nossa cisão interior” (excertos de *Out of weakness*. New York: Bantam, 1988); o capítulo 41, “O criador de inimigos”, de Sam Keen (1986) (*Faces of the enemy*. New York: Harper Collins, 1986); e o capítulo 48, “Quem são os criminosos”, de Jerry Fjerkenstad (1990), composto a partir do ensaio *Alchemy and criminality*. Mineapolis: Inroads, 1991. Na verdade, o livro todo, organizado por Zweig e Abrams, deveria ser lido, atentamente e várias vezes. Feliz ou infelizmente, será necessário ler esses textos para entender as razões da indicação.



## NOTAS

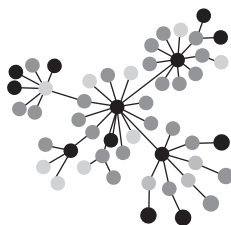
<sup>1</sup> ARENDT, Hannah (c. 1950). *O que é política?* (Frgs. das “Obras Póstumas” (1992), compilados por Ursula Ludz). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> MATURANA, Humberto & VERDEN-ZÖLLER, Gerda (1993). *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago: Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.

## h) liberdade

que o sentido da política (democrática) é a liberdade, não a igualdade;



*A igualdade é a condição para a política democrática,  
não o seu sentido ou a sua finalidade.*

Eis a confusão que causou a tragédia da falta de conforto das esquerdas com a democracia. Como as esquerdas querem voltar a uma mítica igualdade – na verdade, um suposto igualitarismo – primordial ou original, imaginam que se a democracia não servir para isso, para nada mais servirá. Trata-se, evidentemente, de uma confusão entre democracia e cidadania. Se houver cidadania, é a democracia que leva à inclusão na comunidade política. Se não houver cidadania, a democracia não pode sequer se exercer.

A igualdade é a condição para a política democrática, não seu sentido ou sua finalidade. Mas a igualdade a que se refere a democracia é uma igualdade de condições de proferimento de opiniões (a matéria-

prima da política). A democracia não serve para levar um conjunto humano para a igualdade social e econômica. Não pode ser o instrumento para transformar fracos em fortes, pobres em ricos ou ignorantes em sábios (para considerar aquelas três separações básicas que, segundo Bobbio, estariam na raiz do fenômeno do poder complicado na transformação de diferenças em separações). É um modo (político) de convivência em que os fracos, os pobres e os ignorantes têm as mesmas condições de opinar – e, em um sentido mais amplo, de participar da definição dos destinos coletivos – que os fortes, os ricos e os sábios. Isso não é pouca coisa na medida em que tal exercício continuado acabará incidindo não sobre essas diferenças em si, mas sobre as separações que se instalam a partir delas.

Ao não ver que o sentido da política é a liberdade, deixa-se de perceber o que é próprio da política, o que pertence propriamente à sua esfera, e tende-se a incluir na esfera da política (e na esfera da democracia) entes que nela não podem habitar, como, por exemplo, relações sociais e econômicas de igualdade e equidade. Mas a democracia, como percebeu Hannah Arendt e não perceberam os defensores de uma suposta “democracia socialista”, só vale para iguais. Por isso, os escravos não poderiam mesmo participar da democracia grega e o fato de estes não-cidadãos não poderem participar da *ágora* não descredencia o conceito grego de democracia, antes o afirma.

O fato de ser justa a preocupação com a igualdade e de julgarmos, corretamente, como indesejável uma sociedade escravagista nada tem a ver com a democracia em si mesma, e sim com um outro imperativo ético: o da universalização da cidadania.

Outra coisa são as conseqüências da democracia – ou do exercício da política como “pazeamento” – para o que se convencionou chamar de democratização da sociedade, aí incluído o sentido de inclusão universal de seus componentes nas decisões coletivas, ou seja, a chamada cidadania política. Mas relações sociais democráticas, assim como democracia social e democracia econômica, são conceitos deslizados. Democracia é, definitivamente, política. A questão aqui é saber como a democracia (política) pode repercutir sobre a igualdade (social) ou sobre a repartição mais igualitária dos recursos (econômicos), o que não é a mesma coisa que dizer que só poderá existir “verdadeira” democracia à medida que existir igualdade social e equidade econômica, como faz, por exemplo, uma parte dos autocratas, quer dizer, dos que praticam a política como uma questão de ‘lado’ (aquela parte que se caracteriza como “esquerda”).

Por outro lado, no que tange à inclusão na cidadania política, mesmo nesse caso tal inclusão, depois dos gregos e até hoje, sempre foi relativa e limitada, por exemplo, ao direito de delegar e de se fazer representar, ao direito de voto de tempos em tempos, pelo qual se abre mão do direito de participar a qualquer tempo (e em tempo real) das decisões – coisa que, diga-se de passagem, não foi inventada pelos gregos e que não pode ser julgada como mais democrática do que os procedimentos que eles inventaram, só podendo ser justificada em virtude de impossibilidades técnicas (portanto, extrapolíticas) quando se alega que sociedades populosas não teriam condições de adotar mecanismos de democracia direta. Mas essa não parece ser a “verdadeira razão”, já que sempre existiram meios de tornar cada vez

mais freqüentes, diretos e participativos os processos de decisão (até com tambores e sinais de fumaça, para não falar, nos últimos dez anos, da possibilidade de fazer isso em tempo real usando recursos telemáticos). Ademais, parece haver aqui uma imprecisão factual: as comunidades gregas nas quais se praticava a política *stricto sensu*, quer dizer, a democracia não predominantemente delegativa – as *poleis*, incorretamente caracterizadas como Cidades-Estado – não eram tão pequenas assim. Segundo Finley (1981), “ao eclodir a Guerra do Peloponeso, em 431, a população ateniense, então no seu auge, era da ordem de 250 mil a 275 mil habitantes, incluindo-se livres e escravos, homens, mulheres e crianças... Corinto talvez tenha atingido 90 mil; Tebas, Argos, Corcira (Corfu) e Acraga, na Sicília, 40 mil a 60 mil cada uma, seguindo-se de perto o resto, em escala decrescente...” – ou seja, o tamanho dos nossos atuais municípios.<sup>1</sup>

A “verdadeira razão”, aludida aqui, pela qual não se amplia a chamada cidadania política é a mesma razão pela qual não se exerce a política como “pazeamento” das relações, ou seja, porque algo está impedindo que isso ocorra. A democracia, desde que foi inventada, é disputada por tendências que querem autocratizá-la e tendências que querem democratizá-la. A efetivação dessas últimas tenderia a instalar o ‘estado de paz’ pelo exercício da política, o que não pode ocorrer enquanto houver incidência e reincidência predominantes das primeiras.

Restaria uma última questão: por que o exercício da política como liberdade – ou seja, a prática da democracia – não tem conseguido evitar as guerras ao longo da história? A resposta é bem mais simples do que pode parecer: porque ao longo da história não existiram, em volume suficiente, as tais práticas democráticas. Basta ver que as



democracias (no sentido “fraco” do conceito) – pelo menos as que existem como regimes de governo na contemporaneidade – não têm guerreado entre si. Esse é um bom indício (e um bom começo). Sobre a democracia (no sentido “forte” do conceito) como modo de praticar a política na vida social, podemos dizer que ela não consegue evitar as guerras na exata medida em que também não consegue se exercer na base da sociedade e no cotidiano do cidadão. Ou seja, a guerra acontece na medida em que não se consegue praticar a política como “pazeamento” das relações, porque algo está impedindo que isso ocorra.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Seria bom continuar lendo os textos de Hannah Arendt, sobretudo os fragmentos das “Obras Póstumas” compilados por Ursula Ludz, e também o texto: “Será que a política de algum modo ainda tem um sentido?”, publicado na coletânea “A dignidade da política” (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993). E ainda o texto “Que é liberdade”, que faz parte do volume “Entre o passado e o futuro” (1968).

Para entrar na “polêmica” fundante da reinvenção democrática dos modernos, seria importante confrontar dois clássicos: o “Tratado Teológico-Político” (pelo menos o último capítulo) de Spinoza (1670) com o “Leviatã” de Hobbes (1651).



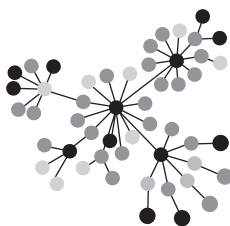
### NOTA

<sup>1</sup> Cf. FINLEY, M. I. (Org.) (1998). *O Legado da Grécia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.



## i) maioria

que a democracia não é o regime da maioria (mas exatamente o oposto: o regime das múltiplas minorias);



*A liberdade e os direitos das minorias devem estar protegidos de eventuais humores autocráticos da maioria.*

Ao contrário do que sugere a visão autocrática dos que pretendem usar a democracia contra a democracia, parasitando-a e, para tanto, pegando uma carona no senso comum, democracia não tem propriamente a ver com prevalência da vontade da maioria e sim com a possibilidade da existência de minorias capazes de se tornar majorias. Como observou corretamente Jon Elster (2007), a alternância no poder “é o teste para sabermos se estamos diante de um arremedo de democracia ou de uma democracia verdadeira”.<sup>1</sup> Regimes eleitorais não são necessariamente democracias, nem mesmo no sentido “fraco” do conceito. São os casos da Venezuela e da Rússia de nossos dias.

Não se pode aceitar que a democracia seja o regime da maioria, pois isso seria aceitar a “lei do mais forte” quando a força é medida pelo número de votos. Pelo contrário, a democracia é um regime em que as minorias podem ter condições de apresentar suas opiniões com a mesma liberdade que a maioria e podem sempre se manifestar e se fazer representar na proporção de sua importância reconhecida e de seu peso aferido na coletividade.

A idéia de democracia como regime de múltiplas minorias (ou seja, a idéia de que a democracia não é – nem pode ser – o regime da maioria) refere-se à diversidade e à necessidade de sua manutenção por meio de um pacto político – o acordo fundante da democracia – que impeça a ereção de um poder autocrático, mesmo dentro de um regime democrático e em nome de um princípio aparentemente democrático: a vontade da maioria. Mas é evidente que um pacto dessa natureza co-implica um grau de cooperação entre os membros da sociedade, um refreamento assentido da competição que tenderia, como tende na prática de uma parte das democracias realmente existentes (os tais “arremedos de democracia”), invadidas por enclaves autocráticos, a cassar ou ao menos cercear as possibilidades de expressão e de representação das minorias.

Democracia como regulação majoritária da inimizade política, democracia como lei do mais forte (daquele que tem maioria, sendo, no caso, mais forte, o competidor que tem mais votos), enfim, democracia como regime da maioria, remete a uma visão de democracia rebaixada pela idéia de que só existe um meio de mediar conflitos: estabelecendo a prevalência da vontade da maioria, revelada

em uma disputa (em geral por votos). Aparentemente democrática, tal visão, na verdade, é bastante problemática. Em primeiro lugar, porque estabelece uma dinâmica adversarial de convivência política, cada competidor tentando fazer maioria para derrotar os adversários, o que evoca a idéia de que o mais forte pode impor sua vontade aos mais fracos (ainda que aqui o voto ocupe o lugar das armas ou do corpo usado como arma, o mesmo fundamento incivil permanece). Em segundo lugar, porque, se a democracia não é o regime da maioria e sim o regime das (múltiplas) minorias, então a liberdade e os direitos das minorias devem estar protegidos de eventuais humores autocráticos (violadores da liberdade) da maioria. Caricaturando um pouco para mostrar pelo absurdo: se democracia fosse o regime da maioria, uma sociedade que tivesse 60% de brancos e 40% de negros poderia decretar – em eleições limpas, por maioria – a escravidão dos negros?

Há a questão dos direitos, que não podem ser violados pela maioria. Ademais, a democracia deve contemplar a possibilidade de minorias virem a se tornar majorias, o que só acontecerá se as regras do jogo garantirem às minorias as mesmas condições que garantem à maioria (coisa que, na prática, não acontece plenamente). E o que só acontecerá (minimamente, para o regime em questão poder ser chamado de democrático) se essas regras forem respeitadas pela maioria, que não pode – baseada no fato de que é maioria – alterar tais regras durante o jogo. Quando a maioria não obedece às normas estabelecidas para tornar (minimamente) equânime a disputa, pode se perpetuar ou se delongar no poder, falsificando a rotatividade democrática. O que só não ocorrerá se existir Estado de direito e

instituições fortes, capazes de impor a prevalência das leis, mesmo contra a vontade da maioria.

Esse é o motivo pelo qual maiorias nacionais não-convertidas à democracia – muitas vezes constrangidas a seguir sua liturgia ou ritualística formal por falta de condições internacionais e nacionais para escapar desses constrangimentos impostos à expansão do seu domínio – tentam perverter a política e degenerar as instituições. As instituições constituem freios ao apetite pelo poder das maiorias e atuam tentando conter sua voracidade. Se elas forem corrompidas, fica mais fácil alterar as regras do jogo, para então poder usar a democracia (formal) contra a democracia (substantiva); quer dizer, com instituições fracas, corrompidas ou degeneradas, fica mais fácil enfrear o processo de democratização, criando mais-ordem *top down* e, conseqüentemente, reduzindo as liberdades (ainda que se possa continuar encenando o ritual democrático, como ocorre atualmente na Venezuela e em outros países da América Latina).

A degeneração das instituições é um processo que ocorre quando as normas que determinam o formato e regem o funcionamento institucional são pervertidas por uma prática política que se utiliza instrumentalmente dessas estruturas e dinâmicas para obter vantagens ou alcançar resultados que não têm a ver com sua natureza ou propósito original, constituinte ou fundante. A corrupção e outros comportamentos políticos pervertidos degeneram as instituições. Tal degeneração também pode se dar, para além da corrupção, pela transposição de uma lógica partidária privada – baseada em critérios de maioria e minoria – para dentro das instituições públicas. Com o

avanço de tal processo degenerativo, das instituições tende a restar apenas a casca, a dinâmica formal, a liturgia, a ritualística.

A degeneração das instituições se dá, nesse sentido, quando o processo de ocupação organizada do Estado por uma força privada, partidária, esvazia as instituições públicas de seu conteúdo ao deslocar o centro das decisões para uma instância externa e ilegítima. Assim, por exemplo, se o partido da maioria logrou fazer maioria em um ente estatal qualquer, seja um órgão da administração, uma empresa pública, um tribunal ou uma agência reguladora, as decisões dessas instituições que interessam politicamente ao poder já estarão tomadas de antemão, cabendo apenas, ao ente em questão, fazer a encenação de praxe para validar o que já estava decidido.

Experiências recentes de degeneração das instituições em democracias nas quais líderes populistas lograram conquistar governos, legitimamente, pelo voto, mostram que ela obedece a uma estratégia de retenção do poder nas mãos de um mesmo grupo – tentando falsificar a rotatividade democrática – e tem como objetivo a construção de condições que permitam o estabelecimento de uma hegemonia de longa duração. Uma parte dos autocratas busca legitimar tal estratégia argumentando que as instituições atuais não são ativos democráticos e sim passivos herdados da velha dominação das elites, que um governo popular teria não apenas o direito, mas o dever de remover e substituir por outras instituições desenhadas de acordo com os interesses da maioria do povo, só não o fazendo de pronto porquanto (e enquanto) a correlação de forças não lhe é favorável. Para tornar a correlação de forças favorável é necessário

prosseguir no processo de conquistar maioria partidária em todas as instâncias onde isso for possível e por todos os meios possíveis, sendo que um desses meios é, exatamente, a ocupação e a conseqüente degeneração das instituições.

Freqüentemente a política vem sendo pervertida por meio da *realpolitik* exacerbada, que transforma tudo em uma guerra. Antes de tudo, é uma fórmula cômoda para justificar qualquer tipo de insucesso, de erro ou de irregularidade de quem está no governo: se um programa público não funcionou como o previsto, a culpa é dos inimigos, da sua presença não cooperativa ou da herança que deixaram; se uma falha foi cometida, a culpa é do inimigo, que “puxou o tapete” ou inviabilizou de algum modo a consecução do projeto correto; se um crime foi perpetrado, a culpa é de quem divulgou o delito, motivado apenas por interesses eleitoreiros.

Mas a perversão da política como arte da guerra se baseia na noção, antidemocrática, de que “guerra é guerra”, quer dizer, de que não existe, a rigor, guerra limpa. Assim, em uma guerra, sempre suja, justificam-se todos os insucessos e, pior, todos os erros. No limite, pode ser justificado qualquer crime. Trata-se de uma espécie de shimittianização (de Carl Shimitt) da política, que tende a encarar qualquer diferente como inimigo pelo simples fato de ele ser um outro. Ser outro já significa uma ameaça de se constituir como alternativa ao mesmo. Ameaça que, portanto, deve ser combatida, neutralizada ou destruída.

Uma variante da concepção autocrática de que democracia é o regime da maioria, que tem se difundido ultimamente, é a de que



democracia é a regra do jogo estabelecido para verificar quem tem mais audiência e, assim, entregar os cargos públicos representativos ao detentor do maior índice de popularidade.

Trata-se, obviamente, de outra concepção pervertida de democracia. Nos regimes democráticos contemporâneos, no contexto de uma sociedade midiática, instalou-se essa espécie de “ditadura” do índice de audiência ou de popularidade, verificada por pesquisas de opinião, que não raro confunde, perigosamente, popularidade com legitimidade, e opinião pública com a soma das opiniões privadas, como veremos nos próximos capítulos.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

As melhores leituras aqui são as de notícias e artigos políticos, sobretudo os publicados sobre o Brasil, a Argentina, a Venezuela, a Bolívia, o Equador e a Nicarágua nos últimos anos. Valeria a pena, por exemplo, dar uma olhada na entrevista concedida à jornalista Cláudia Antunes pelo norueguês Jon Elster, professor de teoria política na Universidade Columbia (Nova York) e no Collège de France (Paris) e publicada pelo jornal *Folha de S. Paulo* (17/06/07) sob o título “Alternância no poder define as democracias”.

Sobre os limites e os problemas da democracia liberal convém ler os artigos publicados nos últimos cinco anos por Ralf Dahrendorf – importante teórico inglês, membro da Câmara dos Lordes, ex-reitor da Escola de Economia de Londres e ex-diretor do St. Antony’s College de Oxford – disponíveis em vários idiomas no link [www.project-](http://www.project-)

[syndicate.org/contributor/77](http://syndicate.org/contributor/77). Esta indicação vale também para os próximos três capítulos.

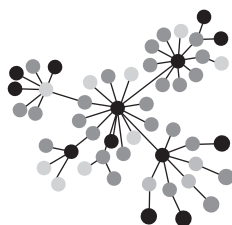


## NOTA

<sup>1</sup> ELSTER, Jon (2007) na entrevista “Alternância no poder define as democracias”, concedida a Cláudia Antunes. São Paulo: Folha de S. Paulo (17/06/07).

## j) legitimidade

que para um governo ser democrático não basta ter sido eleito sem fraude pela maioria da população (pois quem tem maioria nem sempre tem legitimidade);



*Democracias que transformam urnas em tribunais  
acabam virando protoditaduras.*

Dizer que para um governo ser democrático basta ter sido eleito sem fraude pela maioria da população é uma falácia autoritária. O fato de um governo ter sido eleito por maioria em eleições limpas é uma condição necessária mas não suficiente para que tal governo possa ser qualificado como democrático. É necessário que o governo, eleito democraticamente, também governe democraticamente. A eleição não é um cheque em branco, que dá direito ao eleito de fazer o que bem entender em nome da maioria obtida nas urnas: ela constitui apenas um episódio em um processo democrático que é

cotidiano. O caráter democrático de um governo deve ser conquistado diariamente por suas opções e ações democráticas. Assim, um governo eleito democraticamente deixará de ser plenamente democrático se descumprir as leis ou se promover a degeneração das instituições, quer por meio da corrupção e de outras ações para desacreditá-las, quer por meio da perversão da política; por exemplo, ocupando-as e aparelhando-as para esvaziá-las de seu sentido.

Fujimori, aquele bandido que governou o Peru na década de 1990, tinha – no auge da sua popularidade, quando assaltava os cofres públicos e violava direitos humanos – cerca de 70% de aprovação popular. Hitler e Mussolini também tinham a aprovação esmagadora das populações alemãs e italianas antes e mesmo durante a Segunda Grande Guerra. Por causa disso não se pode dizer que tivessem governado democraticamente ou que tivessem legitimidade.

Assim como a legitimidade não pode ser conferida pela maioria, ela também não é um atributo da popularidade (e a confusão entre as duas coisas – como faz o eleitoralismo – acaba sempre sendo letal para a democracia). Em um regime democrático representativo quem dá legitimidade à maioria, em termos políticos, são as (múltiplas) minorias que acatam o resultado das urnas e acatam, além disso, o direito da maioria de governar, mesmo não concordando com o conteúdo de suas ações, pelo fato de reconhecerem que as normas democráticas e as instituições estão sendo respeitadas. Se as leis não forem respeitadas pela maioria, ela (a maioria) perde a legitimidade (e é nesse contexto conceitual que faz sentido a afirmação de que “a democracia é o império da lei”), mesmo quando seus representantes continuem sustentando altos índices de popularidade.<sup>1</sup>

Se a verificação dos índices de popularidade tivesse a importância que a política tradicional lhe atribui nos dias de hoje, o processo eleitoral seria quase dispensável: bastaria aferir os índices de popularidade dos postulantes a qualquer cargo. A democracia, entretanto, abarca um processo mais complexo do que o da verificação de preferências individuais. O próprio processo eleitoral é mais complexo, não raro ensejando mudanças bruscas nas correntes de opinião. Além disso, a democracia não pode se restringir ao processo eleitoral, enveredando pelo desvio chamado eleitoralismo (que pode ser extremamente perigoso para a democracia quando, confundindo popularidade com legitimidade, permite que as maiorias enveredem para o crime e a corrupção e permaneçam impunes, já que contariam com o apoio popular). Mas democracias que transformam urnas em tribunais acabam virando protoditaduras.

Mas se a legitimidade não é conferida pela maioria, qual seria sua fonte no regime democrático? Como veremos no capítulo *r) regras*, a legitimidade na democracia é uma consequência da aceitação dos princípios da liberdade, da publicidade, da eletividade, da rotatividade (ou alternância), da legalidade e da institucionalidade democráticas. Se, baseado nos votos que obteve ou nos altos índices de popularidade que alcançou, um representante considerar que pode desrespeitar, falsificar ou manipular as regras emanadas desses princípios porque conta para tanto com o apoio da maioria da população, então tal representante deverá ser considerado ilegítimo. Isso também vale para aqueles atores políticos que, mesmo sem ter qualquer representação ou sem ter conquistado altos índices de popularidade, desrespeitem

tais regras baseados na convicção de que são portadores da “proposta correta” ou da “ideologia verdadeira” (supostamente a favor do povo – ou de uma parte escolhida desse povo – mesmo quando o povo, como ocorre freqüentemente, nada saiba disso).

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Aqui também as melhores leituras são as de notícias e artigos políticos publicados nos últimos anos, em especial os já mencionados textos de Ralf Dahrendorf.

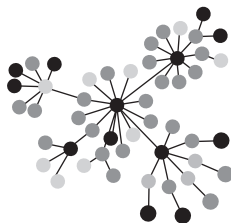


### NOTA

<sup>1</sup> Sobre a legitimidade, ver os comentários do capítulo *r)* **regras**.

## k) pública

que o exercício da democracia depende da formação de uma opinião pública (que não é o mesmo que a soma das opiniões privadas da maioria da população);



*Se a soma das opiniões privadas pudesse ser a mesma coisa que a opinião pública, não haveria necessidade do processo político.*

Na maioria dos países do mundo, se fôssemos organizar a sociedade com base nas opiniões da maioria da população, viveríamos provavelmente em uma ditadura ou em um tipo de regime excludente, preconceituoso, intolerante, corrupto e avesso a quaisquer dos elevados valores anunciados pelos defensores da democracia.

A democracia depende de uma chamada opinião pública, que não é o mesmo que a soma das opiniões dos habitantes que compõem a população de um país, mas que é composta a partir dos *inputs* fornecidos por aqueles que proferem opiniões no espaço público.

Ou seja, a opinião pública não é a opinião da maioria da população, como somos induzidos a acreditar depois que apareceram os institutos de pesquisa de opinião. A opinião pública é aquela que se forma quando as opiniões são voluntariamente proferidas no espaço público e não quando são arrancadas por um entrevistador que bate à nossa porta ou corta o nosso caminho na via pública e depois totaliza as respostas que arrancou porque perguntou mas que nós não estávamos dispostos a submeter ao debate público. Se existissem tais institutos na Atenas dos séculos 5 e 4, a democracia certamente não seria escolhida como forma preferível de governo. No entanto, a opinião pública em Atenas era favorável à democracia. Da mesma forma, no Brasil do auge do regime militar, os que se posicionavam contra o governo eram franca minoria e, ainda assim, expressavam a opinião pública da época.

Diz-se, com razão, que a opinião pública é um ator (ou um fator) que não pode ser desconsiderado nas sociedades contemporâneas. Ela não é exatamente o mesmo que chamamos de ‘sociedade civil’ (sobretudo não é nada que se possa reduzir ao conjunto de organizações da sociedade civil). Ela é algo que se forma, por certo, a partir das opiniões privadas, porém quando tais opiniões interagem coletivamente formando configurações complexas que brotam por emergência. Nesse sentido o mecanismo de construção ou formação da opinião pública é o mesmo mecanismo de formação do que chamamos de público, como, aliás, já havia percebido John Dewey, em 1927, no seu clássico “O público e seus problemas”.<sup>1</sup>

Dewey, é claro, não podia conceber, àquela altura, a emergência e outros processos acompanhantes da complexidade social, mas anteviu



certos conceitos dos quais agora somos obrigados a lançar mão para tentar descrever a formação do ‘público’. Hoje podemos dizer que a diversidade das iniciativas da sociedade civil é capaz de gerar uma ordem *bottom up*. E que, a partir de certo grau de complexidade, a pulverização de iniciativas privadas acaba gerando um tipo de regulação emergente. Quando milhares de micromotivos diferentes entram em interação, é possível se constituir um sentido coletivo comum que não está mais vinculado aos motivos originais dos agentes privados que contribuíram para a sua constituição. Aqui começamos a roçar o problema!

No entanto, isso não é possível quando o número de agentes privados é muito pequeno. O que indica que o público propriamente dito só pode, portanto, se constituir por emergência. Pode até haver, provisória e intencionalmente, um pacto que reconheça alguns processos de constituição do público, assim como há, por exemplo, um pacto que reconhece como receita pública o resultado do montante de impostos pagos por agentes privados (com dinheiro privado). Não há uma mágica que transforma nossos recursos privados em recursos públicos quando pagamos impostos: há um assentimento social, que reconhece como válida a operação política pela qual esses recursos privados, pagos pelos chamados contribuintes, quando arrecadados compulsoriamente pelo Estado, passam a ser considerados como recursos públicos.

No entanto, há limites impostos pela racionalidade do tipo de agenciamento que estamos considerando. Querer transformar o interesse privado de um grupo em interesse público é semelhante a

querer fazer uma mágica mesmo. Seria, mal comparando, como querer chamar de receita pública os impostos pagos apenas por uma dúzia de contribuintes.

Entenda-se que não é um problema de quantidade. É uma questão de complexidade, em que, evidentemente, a quantidade é uma variável, mas não a única. Se somente uma dúzia de pessoas pagasse impostos, dificilmente haveria base para um pacto na sociedade reconhecendo como válido o direito de taxar esses contribuintes. Se houvesse tal pacto, ele seria um pacto privatizante e os tais contribuintes seriam considerados (e se comportariam como) donos do Estado (que, então, não poderia mais ser considerado um ente público).

Por outro lado, há uma razão eloqüente para afirmar que a quantidade não é a única variável nesse processo. Pois também não fica assegurada a formação do público pela simples soma – ou a totalização *ex post* e inorgânica – de *inputs* privados, mesmo que as parcelas dessa soma expressem quantitativamente a maioria de uma população.

No caso da chamada ‘opinião pública’, não basta somar (ou juntar e totalizar) as opiniões privadas. É necessário que essas opiniões se combinem, se polinizem mutuamente e se transformem nesse processo de emersão para que possamos ter uma opinião pública. Assim, poderá ocorrer que a maioria das opiniões privadas esteja em contradição com a opinião pública, mesmo quando as vertentes originalmente formadoras dessa opinião pública sejam minoritárias ou, até mesmo, francamente minoritárias (por exemplo, a opinião pública no Brasil de meados do século 19, quando, segundo algumas estimativas, apenas 1% da nossa população sabia ler e escrever – e os

99% analfabetos nem mesmo podiam usar os jornais como papel higiênico – era formada por opiniões privadas que, em sua origem, eram francamente minoritárias).

Não é que a posse de um conhecimento – como o conhecimento da língua falada e escrita, a alfabetização ou o letramento – qualifique a opinião por fora do processo político (sim, não estamos falando aqui de outra coisa senão do processo político), o que seria uma violação do pressuposto democrático básico de liberdade e valorização da opinião. É que os processos pelos quais as opiniões transitam na sociedade basearam-se, a partir da modernidade, na palavra escrita e na interpretação do texto, escrito ou falado, criando assim uma condição de interação política que impede a participação dos que não possuem tais recursos cognitivos (e/ou de comunicação).

Em países em que as condições de interação política estão mais bem distribuídas, há uma tendência clara de convergência entre a opinião pública e a soma das opiniões privadas, até que ponto não se sabe. Mas isso explica por que a vitalidade da democracia está sempre associada à existência de uma sociedade civil ativa ou de uma “classe média” vigorosa. Não, não é porque a posição de classe em termos clássicos, quer dizer, a posição em relação ao processo de produção ou de acumulação do capital seja determinante, como julgaram todas as vertentes economicistas do pensamento sociológico (inclusive porque a determinação de classe da chamada “classe média” é uma operação impossível para as teorias de classes sociais fundamentadas em alguma racionalidade econômica), e sim porque há um acesso diferencial ao campo onde se dá a interação das opiniões por parte dessa “classe” em

relação às classes ditas subalternas (em virtude do analfabetismo estrito ou funcional destas últimas ou, hoje, de seu “analfabetismo” digital e, ainda, do seu exíguo tempo livre para poder se preocupar com assuntos que não digam respeito diretamente à sobrevivência e ao lazer).

Mas, voltando ao conceito de ‘público’, em geral, somos obrigados a reconhecer que tudo ou quase tudo que se diz sobre o público que não leva em conta esse processo emergente pelo qual o público se constitui a partir da complexidade social não é capaz de explicar a natureza do público, nem de compreender a fenomenologia a ele associada.

De modo geral confundimos o público com o estatal, quando, originalmente, trata-se do contrário. A formação do Estado – em todas as suas formas pretéritas, desde o Estado-Palácio-Templo sumeriano, passando pelas Cidades-Estados monárquicas da Antiguidade e pelos Estados reais e principescos – é o resultado de uma privatização dos assuntos comuns operada pelo autocrata. O surgimento da democracia foi o resultado de uma desprivatização, quando os assuntos privatizados pelo autocrata passaram a ser discutidos por todos na *polis*. Por isso tinha razão Aristóteles ao sugerir que público é o que é visível indistintamente para todos na comunidade (*koinomia*) política. Democracia e esfera pública são realidades coevas. Apenas ao Estado democrático pode-se atribuir um caráter público, mesmo assim dentro de certos limites bem estritos (ou estreitos).

Por exemplo, vejamos o que ocorre em relação às chamadas políticas públicas. Em geral, as políticas governamentais chamadas de políticas públicas não estão imunes à privatização (que é sempre uma

desconstituição do sentido público). Um partido pode, por exemplo, alcançar o comando de um governo e, como organização privada que é, ao assumir o controle administrativo, direcionar uma determinada política segundo seus próprios interesses que não são públicos.

O fato de estar escrito na Constituição que uma coisa é pública, não significa que ela o seja realmente. Uma empresa dita pública tem suas contas, sua folha de pessoal e seus planos estratégicos visíveis a todos indistintamente? Nesse sentido ela seria realmente pública segundo um critério decorrente da sugestiva definição aristotélica? Tudo que é declaradamente público pode ser privatizado, quer por interesses privados econômicos, quer por interesses corporativos ou, ainda, por interesses políticos (como, por exemplo, os interesses partidários e clientelistas).

É por isso que não deveríamos nos preocupar tanto em saber se uma política é formal ou nominalmente pública e sim em saber se ela é uma política democratizante. Só pode ser publicizante o que é democratizante. E isso vale também para a chamada ‘opinião pública’.

A rigor uma opinião só pode ser pública se for resultado de um processo de publicização de opiniões privadas. Esse processo de publicização é um processo de democratização, ou seja, de liberdade de proferimento e de interação de opiniões. Em uma ditadura é muito difícil falar em opinião pública a não ser quando a liberdade de proferir opiniões é exercida como um ato disruptivo, contra aquela ordem estabelecida para impedir o exercício dessa liberdade e para desvalorizá-la, privatizando a esfera pública das opiniões.

A autocratização é sempre uma privatização. Em Cuba há uma privatização clara das opiniões nas mãos do autocrata: o ditador, por meio de seu partido-Estado e das instituições que lhe servem de correia de transmissão. Na Rússia de Putin e na Venezuela de Chávez estão em marcha processos de privatização das opiniões, com o objetivo de impedir que se forme uma opinião pública (e esse é o motivo da perseguição aos meios de comunicação nesses países). Em outros países da América Latina estão em curso processos de desvalorização da opinião pública em nome da opinião privada da maioria da população. Tal totalização das opiniões privadas majoritárias da população que não são proferidas no espaço público por seus atores só pode ser feita, *ex post* e inorganicamente, por meio das pesquisas de opinião e das eleições.

Ora, se as opiniões privadas da imensa maioria de uma população – aquelas opiniões que são aferidas, por exemplo, por pesquisas de opinião ou pelas urnas – não indicam nenhum grau significativo de conversão à democracia, então isso coloca um enorme problema para a democracia. A ponto de, em certos países, levar alguns indignados a reclamar, em termos um tanto grosseiros, que o problema é que “quem decide as eleições não é quem lê jornal, mas sim quem limpa a bunda com ele”. Antes de reprovar o chulo dístico, devemos entender a perplexidade que o motivou.

Esse problema tem a ver com as relações entre o processo de formação da vontade política coletiva e o processo de composição da chamada opinião pública. Em uma democracia esses dois processos deveriam andar juntos ou, pelo menos, tender a isso.

Enfim, o que parece ser mesmo fatal para a democracia é a confusão entre o processo de formação da vontade política coletiva e alguns mecanismos utilizados para captar tendências de opinião (como as pesquisas de opinião) e para escolher representantes (como as eleições).

Embora guardem relações entre si, são coisas distintas. Se a soma das opiniões privadas pudesse ser a mesma coisa que a opinião pública, não haveria necessidade do processo político. Ninguém deveria proferir opiniões na esfera pública nem submetê-las ao debate político. Bastaria segredar no ouvido do entrevistador de um instituto de pesquisa a sua opinião. Bastaria, de tempos em tempos, depositar secretamente seu voto na urna.

Mas, como já havia percebido o jovem-Dewey (1888), no texto “Ética da democracia”, a democracia não é só uma mera forma organizacional de governo de Estado submetida à regra da maioria.<sup>2</sup> Como observou Axel Honneth (1998), esse conceito instrumental de democracia reduz a idéia de formação democrática da vontade política ao princípio numérico da regra de maioria... Ora, fazer isso significa assumir o fato de a sociedade ser uma massa desorganizada de indivíduos isolados cujos fins são tão incongruentes que a intenção ou opinião adotada pela maioria deve ser descoberta aritmeticamente.<sup>3</sup>

## INDICAÇÃO DE LEITURA

Vale a pena ler o livro de John Dewey (1927) *“The Public and its Problems”*.



## NOTAS

<sup>1</sup> DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*. Chicago: Gataway Books, 1946 (existe edição em espanhol: *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004)

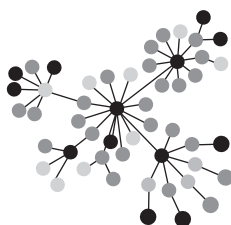
<sup>2</sup> Cf. DEWEY, John (1888). *Ethics of Democracy*, apud HONNETH, Axel (1998).

<sup>3</sup> Cf. HONNETH, Axel (1998). *Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje*.



# 1) desigualdade

que são profundamente antidemocráticas as afirmações de que ‘não adianta ter democracia se o povo passa fome’ ou de que ‘não adianta ter democracia política se não for reduzida a desigualdade social’;



*Se a solução dos problemas sociais fosse condição para alcançar a (“verdadeira”) democracia, caberia a alguém fazer isso pelo povo e para o povo por fora da democracia?*

Aqui estamos diante de duas afirmações populistas, como tais demagógicas (e, portanto, subversoras da democracia), que confundem a esfera das liberdades com a esfera das necessidades, subordinando a política às condições de uma cidadania universalizada (seja na perspectiva do igualitarismo, seja na perspectiva do estabelecimento, *ex parte principis*, de mínimos sociais sobrevivenciais). A democracia (política, como toda a democracia) é, assim, vista quase

que como um luxo, uma realidade própria de um regime de abundância, que não poderia ser exigido diante da realidade da escassez. Cuba não tem democracia, mas – diziam (e ainda dizem) seus defensores, desqualificando a democracia que lhes cobram como apenas política e apenas representativa, burguesa, controlada pelas elites –, em compensação, não tem crianças na rua nem favelas com populações em situação de extrema vulnerabilidade social. Mais valeria, segundo tal pensamento, ter toda a população bem alimentada, mesmo que para isso algumas liberdades fossem (temporariamente) restringidas (até que se atingisse o reino da abundância ou, pelo menos, que se chegasse a uma solução satisfatória para os problemas de sobrevivência da maioria do povo).

Afirmar como essas contribuem para desacreditar a democracia e para atrasar o processo de democratização das sociedades ao confundi-lo, sintonizando-se instrumentalmente com o senso comum, com os processos eleitorais (já desgastados e sem muita credibilidade). Elas são, no fundo, visões autocráticas, que concorrem no sentido de autocratizar a democracia. Pois como a democracia é sempre resultado do processo de democratização, quer dizer, como só se pode construir democracia praticando democracia, se a democracia somente pudesse ser experimentada quando os problemas sociais fossem resolvidos, quem, então, sem ter passado pela experiência democrática, poderia democratizar a sociedade pelo povo e para o povo?

Antes, parece óbvio que se os problemas sociais pudessem ser resolvidos sem democracia, como condição para alcançar a (“verdadeira”) democracia no futuro, caberia a alguém fazer isso pelo

povo e para o povo, por fora da democracia? Quem sabe um déspota esclarecido e identificado com as necessidades populares...

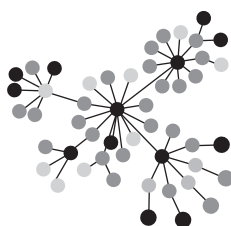
## INDICAÇÕES DE LEITURA

Igualmente aqui as melhores leituras são as de notícias e artigos políticos publicados nos últimos anos, sobretudo os que se referem aos atuais regimes populistas latino-americanos.



## m) demagogia

que a democracia não tem proteção eficaz contra o discurso inverídico (e que o populismo e a demagogia têm o inevitável efeito de subverter a democracia);



*Se os votos da maioria da população pudessem ficar acima das instituições, não haveria possibilidade de democracia.*

É reconhecidamente uma falha “genética” da democracia sua falta de proteção contra o discurso inverídico, pelo menos no curto prazo. Tal falha – que já se manifestava entre os gregos (como jactância, por exemplo) – manifesta-se atualmente como bravata ou, simplesmente, como mentira mesmo, no nível mais chulo do termo. O discurso inverídico é, em geral, feito na forma de promessas ao povo, que não poderão ser cumpridas mas que têm como objetivo apenas angariar simpatias e votos. Ontem como hoje tudo se baseia na idéia demagógica de que democracia é fazer a vontade do povo.

A idéia de que democracia é fazer a vontade do povo é uma variante populista de (in)compreensão da democracia. O fato de a

democracia ser uma política feita *ex parte populi* não significa que alguém – um representante supostamente ungido pelo povo – possa encarnar a missão de fazer a vontade do povo (e, antes, que tal representante tenha o condão de interpretar essa vontade), como sugere a expressão. Ao contrário, no máximo, seria possível dizer que a democracia é uma maneira de o povo realizar sua vontade, mas referindo-se isso ao processo democrático como um todo e não à delegação de tal missão a um representante escolhido por maioria.

A mitificação da noção de ‘vontade do povo’ leva, não raro, a outras perversões, como a de que os votos da maioria da população estão acima das decisões das instituições democráticas quando tais instituições representam apenas as minorias e a de que um grande líder identificado com o povo pode fazer mais do que instituições cheias de políticos controlados pelas elites.

No primeiro caso, estamos diante de um argumento construído para legitimar a degeneração das instituições, para que elas não possam mais ser capazes de frear a voracidade pelo poder da maioria. Se as instituições ficassem ao sabor da vontade da maioria, não poderiam ser fiéis do processo democrático e não poderia, a rigor, subsistir qualquer regime democrático. Instituições não têm que “representar” – *stricto sensu* – nem maioria, nem minorias. Seu papel é garantir que a democracia seja o regime em que as (múltiplas) minorias possam vir a se tornar maioria e, em qualquer circunstância, possam continuar existindo como minorias, mesmo quando já tenham sido maioria. Em suma, antes de impor uma ordem que favoreça a governabilidade (para o bom exercício dos mandatos da maioria), cabe às instituições

democráticas estabelecer aquele tipo de ordem capaz de garantir a liberdade, sobretudo a liberdade daqueles que discordam da maioria e a ela se contrapõem dentro das regras institucionais vigentes. Assim, se os votos da maioria da população pudessem ficar acima das instituições, não haveria possibilidade de democracia.

No segundo caso estamos diante de uma perigosíssima afirmação para a democracia, em geral difundida por líderes populistas. Vale a pena abrir aqui um parêntese para examinar o populismo, na medida em que ele se constitui como uma forma de subverter a democracia.

O historiador mexicano Enrique Krauze (2006) escreveu recentemente que o populismo – ao contrário do que se imaginava – continua sendo uma variante política da atualidade, sobretudo na América Latina.<sup>1</sup> Ele mostrou como está surgindo o fenômeno da emergência de um “populismo latino-americano pós-moderno” – que também poderia ser chamado de neopopulismo – que se diferencia das formas tradicionais, mais conhecidas (de populismo), que se caracterizavam por uma irresponsabilidade macroeconômica.

Líder carismático, demagogia e palanquismo, dificuldade em aceitar a crítica e a opinião do outro, esbanjamento de recursos públicos (sobretudo para financiar gastos crescentes do Estado com pessoal, quer dizer, com aparelhamento), assistencialismo, incentivo à divisão da sociedade na base dos pobres contra os ricos (ou do povo contra as elites), mobilização das massas, criação de inimigos, desprezo pela ordem legal e desvirtuamento das instituições – todos esses ingredientes, quando combinados, compõem a fórmula do novo populismo.

O neopopulismo é esse novo tipo de populismo que floresce quando líderes carismáticos e salvacionistas, apoiados por correntes

estatistas e corporativistas, apossam-se, pela via eleitoral, das instituições da democracia e as corrompem, gerando um ambiente degenerativo que perverte a política, privatiza partidariamente a esfera pública e enfraquece a sociedade civil. Trata-se de uma vertente política de caráter autoritário, que convive com a democracia mas que exerce sobre ela uma espécie de parasitismo; ou seja, que usa a democracia contra a democracia para enfrear e reverter o processo de democratização da sociedade, assegurando condições para a permanência, por longo tempo, de um mesmo líder e de seu grupo no poder.

Esse tipo de projeto de poder em geral não trabalha por fora das instituições e sim por dentro (daí sua característica de parasitismo da democracia). Enganam-se, portanto, os que acham que vão surpreender os neopopulistas em uma tentativa de golpe de Estado. Sua via principal é a eleitoral. Tudo o que fazem tem como objetivo continuar ganhando as eleições, sucessivamente: de um lado, o palanquismo-messiânico (do líder que se diz predestinado a salvar os pobres) regado com assistencialismo-clientelista (o neoclientelismo) e, de outro, a conquista dos meios institucionais pela privatização partidária da esfera pública e pela alteração da lógica de funcionamento das instituições. Essa é a fórmula do neopopulismo.

À pergunta de “por que renasce de tempos em tempos a erva daninha do populismo na América Latina?”, Krauze responde:

“As razões são diversas e complexas, mas aponto duas. Em primeiro lugar, porque suas raízes se fundem em uma noção mais antiga de “soberania popular” que os neo-escolásticos do século 16 e 17 propagaram nos domínios espanhóis, que teve uma influência decisiva nas guerras de independência de Buenos Aires ao México. O populismo tem, além disso, uma natureza perversamente



“moderada” ou “provisória”: não termina sendo plenamente ditatorial nem totalitário; por isso alimenta sem cessar a enganosa ilusão de um futuro melhor, mascara os desastres que provoca, posterga o exame objetivo de seus atos, amansa a crítica, adultera a verdade, adormece, corrompe e degrada o espírito público. Desde os gregos até o século 21, passando pelo aterrador século 20, a lição é clara: o efeito inevitável da demagogia é subverter a democracia.”<sup>2</sup>

Mais adiante vamos examinar as duas ameaças contemporâneas à democracia – as vias protoditatoriais e manipuladoras – que se apóiam na demagogia e no populismo.<sup>3</sup>

## INDICAÇÕES DE LEITURA

É bom ler e reler várias vezes o artigo de Enrique Krauze “Os dez mandamentos do populismo”, traduzido e republicado pelo jornal *O Estado de São Paulo*. Outro artigo interessante é “*El hipnótico modelo populista*”, de Marcos Aguinis, publicado pelo jornal *La Nación* (15/06/07).



## NOTAS

<sup>1</sup> KRAUSE, Enrique (2006). “Os dez mandamentos do populismo”. *O Estado de São Paulo* (15/04/06). Enrique Krauze Kleinbort é editor, historiador e ensaísta mexicano, diretor da Editorial Clío e da revista cultural “*Letras Libres*”.

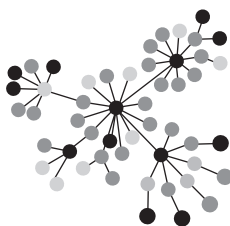
<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> Cf. o capítulo *r)* regras.



## n) hegemonia

que não é necessário – nem desejável – conquistar hegemonia para implementar um projeto político;



*A essência da idéia de hegemonia  
é a de que a sociedade não tem capacidade de se autoconduzir.*

Hegemonia, entendida quer como comando de uma força, quer como infusão ideológica (ou direção intelectual ou moral de uma sociedade), não é compatível com democracia. A sociedade não precisa ser dominada por alguém ou “ganha” para uma determinada ideologia para que possa regular sua vida social, enfrentar seus problemas ou desenvolver suas potencialidades. Assim, não é necessário conquistar hegemonia (sobre outrem) para implementar um projeto político, a menos que esse projeto não seja democrático. Para implementar um projeto político democrático, pelo contrário, é sempre necessário, em alguma medida, compartilhar hegemonia – o que nega a própria idéia de hegemonia.

A noção de hegemonia é o mais perverso e insidioso ataque à democracia que já foi cometido desde sua invenção pelos gregos. Existem dois conceitos de hegemonia: o primeiro, tomado diretamente da guerra, significa capacidade de comandar uma força que atinge seus fins pelo emprego da violência (como o comando de um exército, por exemplo e, daí, como comando de um partido que quer tomar o poder pela força); o segundo, deslizado da “arte da guerra” para a política (constituindo o próprio sentido da ‘política como continuação da guerra por outros meios’), significa a capacidade (econômica, política, moral e intelectual) de estabelecer uma direção dominante na forma de abordagem das questões em disputa na sociedade.

Ambos os sentidos do conceito de hegemonia são antidemocráticos uma vez que concorrem para a autocratização da política, seja diretamente, pelo emprego de meios violentos, seja indiretamente, pela prática da política como “arte da guerra” (ou como continuação da guerra por outros meios, supostamente não-violentos). O primeiro sentido (literal e forte) é, geralmente, mais identificado com a visão estratégica de Lênin (“guerra de movimento”), enquanto o segundo (metafórico e fraco) com a visão de Gramsci (“guerra de posição”). De qualquer forma, é de guerrear (ou seja, fazer política autocrática) e não de pazear (ou seja, fazer política democrática) que se trata aqui.

Além disso, ambos os sentidos do conceito de hegemonia estão impregnados da idéia de que é necessário ideologizar a sociedade (no sentido de colonizar consciências) para promover a transformação social no rumo de uma sociedade igualitária, ainda que concebam de modo diverso os processos pelos quais isso possa (e deva) ocorrer.

Os democratas não deveriam perder tempo com esses anacronismos ideológicos não fosse pelo fato de a idéia perversa de hegemonia (no sentido fraco do conceito) estar hoje tão disseminada na quase totalidade dos governos e partidos ditos “de esquerda”, dos movimentos sociais tradicionais (de caráter corporativo, setorial, reivindicativo, reativo) e, sobretudo, das iniciativas contemporâneas de discutir a radicalização (ou democratização) da democracia (como as que propõem a introdução de novas formas de democracia direta e participativa). Façamos, portanto, um resumo esquemático dos dois sentidos do conceito.

Segundo a visão de Lênin (1902): 1) o movimento operário não é capaz, por si próprio, de elaborar uma ideologia independente; 2) uma vez que nem sequer se pode falar de uma ideologia independente elaborada pelas próprias massas operárias no decurso do seu movimento, só há duas alternativas: ideologia burguesa ou ideologia socialista (não há meio-termo, porque a humanidade não elaborou nenhuma “terceira” ideologia); 3) tudo o que seja afastar-se da ideologia socialista significa fortalecer a ideologia burguesa; 4) o movimento espontâneo conduz precisamente à supremacia da ideologia burguesa, pois a ideologia burguesa é muito mais antiga pela sua origem do que a ideologia socialista, está mais completamente elaborada, possui meios de difusão incomparavelmente mais numerosos, é a mais difundida e é a que mais se impõe espontaneamente aos operários; 5) assim (como dizia Kautski em 1901, neste particular endossado por Lênin): a consciência socialista é algo introduzido de fora na luta de classes do proletariado e não algo que surge

espontaneamente em seu seio; 6) logo, a tarefa do partido é levar ao proletariado a consciência de sua situação e de sua missão.<sup>1</sup> Conclusão: assim “conscientizados” (no sentido de ideologizados), os trabalhadores liderarão as massas (compostas pelas outras classes subalternas, que tenham alguma contradição com as classes dominantes, como os camponeses, as “classes” médias radicalizadas e outros setores explorados e oprimidos do povo) para a tomada do poder por todos os meios disponíveis, legais e ilegais, pacíficos e violentos. Uma vez instalados no aparelho de Estado, estabelecerão, então, sua ditadura (a ditadura do proletariado), etapa necessária da transição socialista para uma sociedade comunista.

Segundo a visão de Gramsci (1947): 1) entre as ideologias podemos distinguir aquelas que são ilusórias e aquelas que são orgânicas, que têm capacidade de se constituir como elemento de coesão e de unidade de uma formação social, de formar o terreno em que os homens se movem e adquirem consciência de sua posição, lutam etc.; 2) as ideologias orgânicas que adquirem a solidez das crenças populares são “a forma” das forças materiais que impulsionam a história; 3) uma ideologia orgânica (socialista e revolucionária) do proletariado não surge espontaneamente, não emerge diretamente da luta econômica do proletariado; e, se não surge espontaneamente, essa ideologia tem de ser “construída”, organizada; 4) todavia, os elementos ideológicos com os quais se pode “organizar” essa ideologia revolucionária também não podem ser inventados pelos membros da intelectualidade (burguesa ou revolucionária); 5) tal “matéria-prima” da ideologia revolucionária não é, ainda, elaborada pela ciência: ela é

o resultado ideológico, *do lado* do proletariado, da luta de classes; 6) assim, as concepções de mundo materialmente fundamentadas da classe operária não estão inevitavelmente condenadas ao corporativismo, pois os elementos ideológicos que emergem das práticas de luta (mesmo as corporativas) do proletariado são contraditórios, não “espelhando” somente relações de dominação-subordinação, mas também embriões de resistência e libertação; 7) esses elementos de contradominação que emergem da experiência prática do proletariado e do seu senso comum (como o “instinto de classe”, por exemplo) podem ser transformados em uma perspectiva socialista; 8) os agentes dessa “transformação” ou organização da ideologia emergente do proletariado são os intelectuais orgânicos do proletariado, que realizam esse trabalho operando os aparelhos de hegemonia da sociedade; 9) esses intelectuais orgânicos do proletariado não são os membros da intelectualidade burguesa, porque toda classe social que procura se tornar hegemônica cria, no seu desenvolvimento, camadas orgânicas de intelectuais, de “funcionários superestruturais” encarregados de homogeneizar a classe e elevá-la à consciência de sua própria função histórica (e se isso é válido para a burguesia, também o é para o proletariado); 10) porém o papel dos intelectuais orgânicos não é o de introduzir, a partir do zero, uma forma de pensamento na vida de todo o mundo, mas de renovar e tornar “crítica” uma atividade já existente; 11) trata-se de homogeneizar os elementos ideológicos emergentes da luta de classes, isto é, de educar e expurgar de contradições que lhe são estranhas as formas espontâneas, não sistematizadas, de pensamento e ação que estão presentes nas massas;

12) é assim que essa ideologia se torna histórica e orgânica, isto é, pode se transformar em um poderoso movimento cultural, em uma “fé” que impulse as massas para a transformação histórica; 13) logo, a tarefa dos “intelectuais orgânicos” é ocupar todos os aparelhos ideológicos (educação, meios de comunicação etc.) para elaborar e difundir uma nova concepção de mundo (uma ideologia revolucionária), estabelecendo a hegemonia dessa concepção.<sup>2</sup> Conclusão: esse processo de homogeneização e hegemonização da ideologia revolucionária corresponde à substituição da antiga supremacia das classes dominantes pela supremacia da classe revolucionária (compreendendo a conquista do poder de Estado por parte do proletariado) como parte da transição socialista para a sociedade comunista.

Costuma-se dizer que, para as duas concepções, o fim é o mesmo, diferenciando-se apenas no tocante aos meios que deveriam ser empregados: enquanto Lênin defendia uma “via oriental”, propondo abertamente meios violentos (um movimento aberto de confrontação ao poder das massas sublevadas, lideradas pelo proletariado e comandadas por seu partido), Gramsci advogava uma “via ocidental”, propondo meios pacíficos (a ocupação lenta e progressiva dos aparelhos ideológicos, quer dizer, a conquista de posições, por parte dos intelectuais orgânicos do proletariado, comandados por seu partido – este mesmo organizado segundo um modelo militar –, em uma superestrutura ideológica que possui autonomia relativa em relação à estrutura econômica burguesa). Ocorre que ambas as concepções são violentas e ambas adotam o paralelo militar na política. Na nota



comparativa “Arte política e arte militar”, por exemplo, Gramsci comenta: “o escritor militar italiano, General De Cristoforis, no seu livro ‘*Che cosa sia la guerra*’, diz que, por ‘destruição do exército inimigo’ (objetivo estratégico) não se entende a morte dos soldados, mas a dissolução dos seus laços como massa orgânica”. A fórmula é feliz e também pode ser empregada na terminologia política. “Trata-se de identificar qual é, na vida política, o laço orgânico essencial, que não pode consistir apenas nas relações jurídicas... mas se enraíza nas mais profundas relações econômicas, isto é, na função social no mundo da produção...”.<sup>3</sup> Uma declaração mais clara do que essa a favor de uma política ‘de lado’ não seria necessária.

Mas há aqui dois aspectos que devem ser enfatizados. Em primeiro lugar, Gramsci não descartava os meios violentos, senão que compreendia que, nas sociedades complexas do ocidente, seria inútil tentar tomar pela força o poder de Estado sem antes estabelecer a legitimidade desse movimento por meio da conquista da hegemonia de uma certa visão. Em segundo lugar, é preciso perceber que a idéia de guerra de posição, o mais importante conceito estratégico de Gramsci (identificado ao de hegemonia: “em política, a guerra de posição é a hegemonia” – dizia ele), foi tomada de empréstimo à ciência militar (sobretudo no que se refere à oposição entre guerra de movimento e guerra de posição, fruto da experiência da guerra de 1914-1918). Principalmente nos “*Quaderni*” (nas “Notas sobre Maquiavel, sobre a política e sobre o Estado moderno”), Gramsci estabelece uma comparação entre (luta) política e guerra (militar) de conteúdo (aparentemente) diferente das relações sugeridas pela matriz

Clausewitz-Lênin do pensamento estratégico revolucionário. Ele afirma que existe “um critério geral” por meio do qual “as comparações entre a arte militar e a política devem ser sempre estabelecidas *cun grano salis*, isto é, apenas como estímulos ao pensamento e como termos simplificativos *ad absurdum*”.<sup>4</sup> No entanto, mesmo levando-se em conta essa recomendação, não se pode negar a utilização do paralelo militar como um dos fatores que levou Gramsci a basear-se na fórmula inversa de Clausewitz (‘a política como uma continuação da guerra por outros meios’). Como ele próprio escreveu – e tal juízo é definitivo –, “cada luta política [não pressupõe, não conduz, não implica, mas...] tem sempre um substrato militar”.<sup>5</sup>

A essência da idéia de hegemonia é a de que a sociedade não tem capacidade de se autoconduzir, por meio da política democrática, em torno de identidades de projeto que possam ser construídas endogenamente. Alguém sempre deve preparar, construir, homogeneizar e ocupar aparelhos para introduzir uma visão, uma “fé” (no sentido de crença), uma ideologia capaz de compelir e conduzir as massas exploradas e oprimidas em direção ao seu glorioso futuro (sobre o qual elas próprias não podem ter consciência enquanto não ocorrer esse processo de transfusão ideológica).

Pervertida pela idéia de hegemonia (em seu sentido “fraco” – e mais perigoso, porquanto capaz de sobreviver no interior dos regimes democráticos formais), a democracia vira um instrumento para a conquista do poder e a política passa a ser uma urdidura, um artifício para a obtenção de objetivos extrapolíticos; inclusive as alianças – que constituem a decorrência esperada e o objetivo principal do processo

democrático de conversação e entendimento entre atores com projetos diferentes – transformam-se em expedientes instrumentais para alguém ficar mais forte e derrotar seus supostos inimigos (descartando ao final os próprios aliados, quando não precisar mais deles), como veremos no próximo capítulo.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Para compreender o conceito de hegemonia em Lênin e em Gramsci seria necessário, a rigor, ler, pelo menos, o “Que Fazer?”, de Lênin (1902), e os “Cadernos do Cárcere”, de Gramsci (1947). Mas talvez não valha mais a pena perder tempo com esse tipo de coisa.<sup>6</sup> De qualquer modo, quem não leu nada de Gramsci pode passar os olhos na velha tradução brasileira das notas sobre “Maquiavel, a Política e o Estado Moderno” (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976) para ter uma idéia da equivalência estabelecida pelo seu pensamento entre luta (política) e guerra (militar).<sup>7</sup>



## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. LÊNIN, V. I. (1902). *O que fazer?* (incontáveis edições).

<sup>2</sup> Cf. GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Idem-idem.

<sup>5</sup> Idem-ibidem. Analisando a guerra russo-prussiana e a guerra polonesa de 1920, em que teve papel preponderante a guerra de posição, Gramsci afirma que “os próprios técnicos militares que se fixaram definitivamente na guerra de posição, como antes se fixavam na guerra de manobra, de modo algum sustentam que o tipo precedente deva ser riscado da ciência; mas que, nas guerras entre os Estados mais avançados civil e industrialmente, ele deve-se reduzir a funções táticas mais do que estratégicas, deve ser considerado na mesma posição que a guerra de cerco em relação à guerra de manobra”. Ora, infere Gramsci (por analogia): “a mesma redução deve-se verificar na ciência política, pelo menos no que se refere aos Estados mais avançados, onde a ‘sociedade civil’ transformou-se em uma estrutura muito complexa e resistente às ‘irrupções’ catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões etc.): as superestruturas da sociedade civil são como o sistema de trincheiras na guerra moderna”. Para Gramsci, se no conflito militar “a guerra de posição não é determinada apenas pela luta de trincheira, mas por todo o dispositivo organizativo e industrial que suporta o exército combatente...” (pelo armamento moderno e operacional), “além de que, pela abundância do fornecimento, que permite a substituição rápida do material perdido... e [da] grande massa de homens que participam do dispositivo...”, isto também é válido na política. “Da mesma forma que ocorria na guerra, quando um nutrido fogo de artilharia parecia ter destruído todo o sistema defensivo do adversário, mas, na realidade, só o atingira na sua superfície externa, e, no momento do ataque, os assaltantes defrontavam-se com uma linha defensiva ainda eficiente, assim ocorre na política durante as grandes crises econômicas; nem as tropas atacantes, em virtude da crise, organizam-se rapidamente no tempo e no espaço, nem muito menos adquirem um espírito agressivo; reciprocamente, os atacados não se desmoralizam, nem abandonam as defesas, mesmo entre ruínas, nem perdem a confiança na sua força e no seu futuro” (cf. GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976).

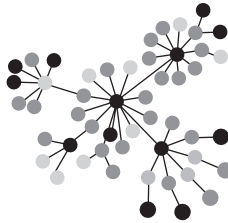
<sup>6</sup> Há pouco menos de 20 anos escrevi um pequeno artigo sobre o tema, intitulado “A teoria gramsciana da revolução” (publicado na revista *Teoria & Política* n.º 13; São Paulo: Brasil Debates, fevereiro de 1990), de onde foram retirados os resumos acima.

<sup>7</sup> Sobre isso também escrevi um artigo mais extenso, intitulado “O paralelo militar na política”, publicado na mesma revista *Teoria & Política* n.º 15. São Paulo: Brasil Debates, dezembro de 1990, que – este sim – valeria a pena ler (se fosse possível encontrá-lo).



## o) alianças

que as alianças não são um expediente instrumental (para alguém ficar mais forte e derrotar seus supostos inimigos, descartando ao final os próprios aliados, quando não precisar mais deles);



*Eis como pensa a mente autocrática:  
o outro só serve se servir aos meus propósitos.*

Na democracia, as alianças não são um expediente instrumental do qual se pode lançar mão na luta política a partir de avaliações táticas e sim a essência mesma do processo de entendimento que pode surgir entre opiniões e projetos distintos por meio da conversação no espaço público. É por isso que se pode dizer que a política democrática tende a ser, cada vez mais (ou seja, quanto mais se democratizar a política), sinônimo de política de alianças.

O aumento da complexidade, quer dizer, da diversidade, da organização e da conectividade social, na contemporaneidade, com a emergência da sociedade-rede, produz, contínua e aceleradamente, novas

minorias, as quais não conseguem mais se expressar em regimes de maioria, que ainda extraem sua legitimidade da relação entre uma minoria de fato governante e a maioria massificada governada. Na medida em que as massas vão deixando de ser totalidades indiferenciadas, vão complexificando a sua estrutura interna e vão passando da condição de objetos para a de sujeitos políticos, são as múltiplas minorias que passam a formar as maiorias, em configurações temporárias de geometria variável. Nessas circunstâncias, a democracia se afirma, cada vez mais, como um regime de minorias, ou seja, como um modo de regulação de conflitos que exige a constante composição e recomposição de maiorias a partir da variedade de sujeitos coletivos que se posicionam diferentemente em face dos diversos temas submetidos à sua apreciação. Isso exige a formação, simultânea e sucessiva, de múltiplos sistemas flexíveis de alianças como condição de governabilidade (democrática), que não poderá mais ser conquistada e mantida, autocraticamente, nem a partir de normas impositivo-punitivas, nem em virtude do carisma e da “força gravitacional” dos chefes.

Na democracia não deve haver um sujeito que possa conduzir sozinho a sociedade – até porque isso seria, por definição, autocracia –, e quanto mais aumenta a complexidade social, mais difícil se torna privatizar o comando político ou exercer o poder a partir da vontade de um ou de poucos. Mas, usando-se aqui o conceito de ‘força política’ (o que não é recomendável em termos democráticos), a alternativa da política de alianças não surge como expediente instrumental, para aumentar a força de um sujeito com base em sua



posição maior de força dentro de um conjunto de forças menores, que, somadas à sua força, conferem-lhe então a condição de força hegemônica no conjunto da sociedade.

Quanto mais se democratiza a sociedade, menor a chance de uma força individual conseguir manter-se por muito tempo em uma condição de prevalência, mesmo que faça todas as alianças possíveis – a menos que suprima ou restrinja a democracia, o que também será cada vez mais difícil de fazer em uma sociedade mais democratizada. Cada ator individual ou coletivo terá, assim, de compartilhar com outros atores as tarefas de coordenação política e terá de fazê-lo pelos mesmos motivos que o fazem aceitar o jogo democrático, ou seja, isso tende a fazer parte de um novo pacto democrático ampliado ou democratizado, para as sociedades que caminharem nessa direção.

Fazer alianças para ficar mais forte e poder derrotar os inimigos, descartando, ao final, os próprios aliados, quando não se precisar mais deles, é o receituário da política autocrática em ambientes democráticos. Como não pode realizar-se plenamente como tal nesses ambientes, um sujeito autocrático é forçado a fazer alianças (na verdade, a contragosto, visto que gostaria de mandar sozinho, só não o fazendo porque não pode, não porque não queira). Sob o influxo de uma mentalidade hegemônica, os autocratas são, assim, forçados a captar aliados (pouco importando o que pensam tais aliados diante do que, para eles, é o fundamental, ou seja, o incremento de força que podem aportar). Trata-se de um uso (ou de um *ab uso*) que desqualifica o outro ao não levar em conta sua contribuição para o enriquecimento do processo político.

Eis como pensa a mente autocrática: o outro só serve se servir aos meus propósitos, dele nada posso (e nada devo) aprender em termos substantivos (a não ser, eventualmente, a sua sabedoria, derivada da política como “arte da guerra”, de como conquistar e reter o poder). Ele é fundamental na medida em que sozinho não posso obter o que desejo. Mas na medida em que não preciso mais dele, torna-se um incômodo e mesmo um perigo: seja porque, tendo estado temporariamente do meu lado, conhece minhas fraquezas e pode me atacar pelos flancos, seja porque, na convivência com ele, acabo descuidando de proteger-me de suas investidas (é a máxima autocrática: “os inimigos o fortalecem, os aliados o enfraquecem”), seja, enfim, porque sua própria existência já é uma alternativa ao meu domínio (e as pessoas podem preferir ficar sob a sua influência a permanecer sob a minha).

Para a concepção e a prática autocráticas, o aliado, como um outro não plenamente aceito, mas apenas instrumentalmente admitido, deve me ajudar a vencer, mas não deve vencer comigo. Devo seduzi-lo, namorá-lo, mas não me casar com ele. Pois a vitória – ah! A vitória! – só existirá (e só será doce) se eu, o vencedor, puder levar tudo (*“the winner takes all”*), como veremos no próximo capítulo.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Uma sugestão difícil de ser levada à prática, embora muito proveitosa, seria ler ao contrário (ou pelo avesso) os livros que contêm a sabedoria tradicional da “arte da guerra”, especialmente no que

abordam sobre as alianças: “A Arte da Guerra”, de Sun Tzu (c. 500 a. C); “O Príncipe”, de Nicolau Maquiavel (1513); “A Arte da Prudência”, de Baltazar Gracián (1647); “O Livro dos 5 Anéis” (“Gorin No Sho”), de Miyamoto Musashi (c. 1683); “Breviário dos Políticos”, de Jules (Cardeal) Mazarin (1683); “Como negociar com Príncipes”, de François de Callières (1716); e “Da Guerra”, de Carl von Clausewitz (1832).<sup>1</sup>



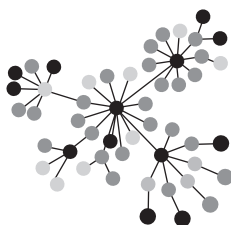
## NOTA

<sup>1</sup> Se a política de alianças puder, de algum modo, resumir o que se quer entender aqui por política democrática em termos práticos, então temos um problema. Pois o que vulgarmente se entende por política é o que Agnes Heller chama de “política pragmática de nossos dias”, que – segundo ela – “permanece intocada por teorias e idéias, e cujos objetivos exclusivos são circunscritos pelas exigências de obter o poder e nele manter-se” (HELLER, 1985). Também se toma por política, como assinala ainda Heller, “os modernos tipos de teoria maquiavélica que propõem entender a política como uma técnica” (Idem). Mas Maquiavel estava preocupado, principalmente, em estabelecer princípios para a manutenção de um poder recém-conquistado, o que geralmente tem feito a leitura de suas idéias se aproximar daquilo que Heller chamou de “política pragmática”, embora ela não afirme isso. Os conhecimentos tácitos de articulação política se referem, em grande parte, a recomendações de natureza “técnica” para obtenção e manutenção do poder “deslizadas” da arte da guerra. Basicamente esses conhecimentos derivam da experiência de pessoas envolvidas em ambientes competitivos em que o objetivo principal dos atores parece ser sempre conquistar posições de domínio ou manter-se nessas posições. Tais conhecimentos – de uma espécie de realismo político prático cotidiano –

pressupõem também uma visão do ser humano como um ser inerentemente competitivo. Mas o curioso é que a política é, de certo modo, como nos mostrou Hannah Arendt, exatamente o contrário disso. Não se trata de estabelecer relações de domínio mas de desencadear processos pelos quais as pessoas possam se subtrair às relações de domínio. Como escreveu ela: “sou da opinião que... a redução de todas as relações políticas à relação de domínio não apenas não pode ser justificada historicamente, como também deformou e perverteu, de maneira funesta, o espaço da coisa pública e as possibilidades do homem enquanto ser dotado para a política” (ARENDT, c. 1950). Para Arendt, o sentido da política é a liberdade e não o domínio. Nesse sentido, exercitar a “arte da política” nada tem a ver com exercitar a “arte da guerra”, a não ser pelo avesso. Trata-se de transformar a “arte da guerra” – atividade inerente a uma sociedade de dominação – em “arte da política”, estabelecendo espaços de conversação entre seres livres e iguais ou tornando os espaços (públicos) de interação humana ambientes propícios para a afirmação da liberdade. Tudo que é dominação se baseia na repetição. A invenção do novo e do inusitado requer exercício de liberdade. A política – em virtude de tomar como sentido a liberdade – torna os homens “aptos a realizar o improvável e o imprevisível” (ARENDT, c. 1950). Cf. HELLER, Agnes (1985). “Princípios Políticos”. In: HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc (1987). *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998; cf. também ARENDT, Hannah (c. 1950). *O que é política?* (Frgs. das “Obras Póstumas” (1992), compilados por Ursula Ludz). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

## p) vencedor

que não é correto – nem desejável – que o vencedor leve tudo (e que é possível estabelecer condições *win-win*, em que todos ganhem);



*A mentalidade autocrática abomina a idéia de consenso.*

A verificação democrática não pode ser uma luta da qual resultem vencedores (que ficam com tudo) e vencidos (dos quais se retira tudo). Não existe um fator intrapolítico que determine que a regulação política deva ser competitivo-excludente, ou seja, que consagre como legítimas propostas ou representantes que obtiverem a maioria das indicações e condene como ilegítimos os que ficarem em minoria. É mesmo difícil de justificar, se não impossível de explicar, por que alguém (ou alguma proposta) que obteve, por exemplo, 50,1% dos votos seja considerado totalmente mais legítimo do que outro representante (ou outra proposta) que atingiu “apenas” 49,9% dos votos. Por que deverão se sentir representados por um governante eleito e empossado, que obteve 5 milhões de votos mais 1, os eleitores

do candidato que atingiu 4.999.999 votos? Como se pode compreender tal desaparecimento ou cassação dessa vontade coletiva?

Parece óbvio que, em sã consciência, ninguém pode concordar com isso: simplesmente aceita-se a regra porquanto aceita-se, antes, a meta-regra de que deve haver regras, baseada esta última, por sua vez, em um preconceito ideológico de que as coisas não poderiam funcionar de outra maneira, ou seja, não sem regras mas sempre sem uma (“aquela”) determinada regra. Destarte, a verificação política equipara-se a uma competição, na acepção esportiva do termo, ou seja, naquele triste sentido que George Orwell assinalava para o esporte competitivo, como uma “guerra sem mortes”. Glória e eterna memória para o que chega em primeiro lugar na corrida, mesmo que por um milionésimo de segundo; esquecimento coletivo e algumas vezes opróbrio, para o segundo colocado.

Ora, a idéia de que o vencedor não pode levar tudo radicaliza a democracia uma vez que a faz retomar seu princípio fundante: a manutenção da convivência entre os participantes. Por que alguém não pode ter porcentagem de vitória, por que uma proposta não pode apresentar porcentagem de razão?<sup>1</sup>

Objetar-se-á que isso tornaria a regulação democrática impraticável, mas a alegação não parece ser correta: é sempre possível – desde que abramos mão não de regras, mas de uma determinada regra, por exemplo, a do comando unipessoal em troca de instâncias colegiadas de coordenação – fazer composições proporcionais. Uma chapa de candidatos que, por exemplo, obteve 60% dos votos para um coletivo composto de dez pessoas, colocará nessa instância 6 pessoas, enquanto a outra chapa, que alcançou 40%

dos votos, terá asseguradas 4 vagas (e isso é até admitido pelos autocratas, desde que dentro de seu “campo”, mas jamais no confronto com o “campo” dos inimigos). Da mesma forma, pode-se sempre tentar aglutinar propostas que obtiverem quantidades diferentes de votos ou, quando isso não for possível, pode-se sempre partir para uma nova proposta que substitua as propostas anteriormente conflitantes, utilizando-se métodos de construção progressiva de consensos.

Para a democracia, quando se forma um consenso, todos ganham. O próprio consenso (independentemente de seu conteúdo substantivo) já é a vitória da política democrática. Quando não se forma um consenso, alguém sempre tem que perder para que outro possa ganhar. Mas, para a mentalidade autocrática, quando se forma um consenso todos perdem: porque deixaram de vencer, de derrotar o outro, de diminuir a força do adversário, de neutralizar ou exterminar o inimigo.

Ocorre que – intoxicada pela ideologia de que existe um lado certo (o seu) e de que abrir mão disso é capitular diante do inimigo – a mentalidade autocrática abomina a idéia de consenso (a não ser quando se trata de usar o consenso para aumentar a força de seu campo no confronto com o campo inimigo), querendo partir logo para a disputa, para “bater chapas”, para “levantar crachás”, enfim, para votar, como veremos no próximo capítulo.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Seria interessante ler três textos que não constituem propriamente estudos de teoria política, mas que tentam desconstruir a lógica

competitivo-adversarial daquela política que tem horror ao consenso: “O Poder Correto”, capítulo 7 do livro “A Conspiração Aquariana” de Marilyn Ferguson (1980); “A Democracia no Século 21”, do livro “A Terceira Onda” de Alvin Toffler (1980); e “O aperfeiçoamento das ferramentas democráticas”, capítulo 11 do livro “Construindo um mundo onde todos ganhem” (“*Building a Win-Win World*”), de Hazel Henderson (1996).



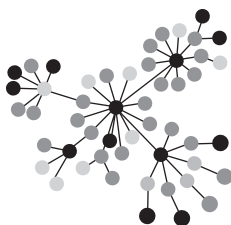
## NOTA

<sup>1</sup> Como disse Tenzin Giatzo, o XIV Dalai Lama, em comunicação pessoal a uma platéia reunida para ouvi-lo na Universidade de Brasília, em 1999.



## q) votação

que a votação nem sempre é a forma mais democrática de escolha e que a construção do consenso é sempre preferível à disputa por votos como processo democrático de decisão;



*Utilizar o recurso da votação antes de tentar construir o consenso  
implica renunciar à mais importante dimensão  
– a dialógica – da política democrática.*

Deveria ser óbvio que a votação nem sempre é a forma mais democrática de escolha. Mas não é assim, nem quando está em jogo uma disputa por indicação de nomes para ocupar postos eletivos em um mesmo âmbito organizacional, definido por pacto ou acordo coletivo sobre os fins. Deveria ser óbvio, por exemplo, que para escolher delegados ou dirigentes de uma organização política, constituída a partir da identidade de projeto, tanto o rodízio quanto o sorteio, puro ou misto (combinado com votação), podem se revelar formas mais democráticas de escolha, evitando a formação de tendências e frentes

instrumentais (quase sempre articuladas apenas em função da conquista e da manutenção do poder), que introduzem no espaço democrático a “lógica” autocrática da contraposição amigo  $\times$  inimigo. Ao contrário, tanto no caso do rodízio como no caso do sorteio, inclusive quando combinados entre si ou combinados com alguma forma de votação, há uma aceitação preliminar do pressuposto dos pares ou iguais: se alguém é bom o suficiente para constituir um pacto de convivência, não pode ser mau o suficiente para ser excluído das funções inerentes à representação ou regulação política da coletividade constituída com base nesse pacto.

Do ponto de vista da democracia (no sentido “forte” do conceito), a construção do consenso é sempre preferível à disputa por votos como processo de decisão. O abuso do recurso da votação – utilizado, indistintamente, tanto em questões substantivas quanto procedimentais – introduz, com frequência, a “lógica” autocrática do jogo ganha-perde (um jogo de guerra), configurando maiorias e minorias, vencendo sem convencer, acumulando ressentimentos e, com isso, dando margem à formação de tendências que acabarão sempre se comportando com base na relação amigo  $\times$  inimigo (uma relação de guerra), por motivos instrumentais e, muitas vezes, não-rationais. Utilizar o recurso da votação antes de tentar construir o consenso implica renunciar à mais importante dimensão – a dialógica – da política democrática, baseada nas possibilidades criativas da conversação e na sua capacidade de constituir comunidades de projeto. A votação imposta sistematicamente como modo de regulação majoritária da inimizade política não é, em essência, um recurso muito democrático

e só deveria ser adotada como procedimento extremo, quando não houvesse condições de exaurir as possibilidades do diálogo na construção de uma proposta comum em torno da qual a inimizade (circunstancial) se transformasse em duradoura amizade política.

Ocorre que a mentalidade autocrática – impregnada por uma espécie de conflitocultismo – não quer saber de regras ou procedimentos que favoreçam a interação cooperativa e sim, pelo contrário, quer acirrar a competição com base no conteúdo das propostas em disputa. Assim, todas as investidas autoritárias para autocratizar a democracia são justificadas e legitimadas pela idéia de que se deve confrontar as posições para escolher a opinião correta (a *orto-doxa*), a proposta verdadeira (descartando a opinião errada ou eliminando a proposta falsa). Glorifica-se, assim, não a discussão de pontos de vista diferentes ou contrários (própria do processo democrático), mas o processo adversarial de supressão daqueles pontos de vista que não são os nossos (daí a compulsão pelo “bater chapa”, pelo “levantamento de crachás”, pela votação que desqualifica, muitas vezes sem nem ouvir ou considerar realmente os argumentos do outro, impondo a razão vitoriosa). É por isso que, para a mentalidade autocrática, é um absurdo escolher alguém para uma função de coordenação política (independentemente do conteúdo substantivo de suas idéias), com base na avaliação de sua disposição de respeitar as regras democraticamente estabelecidas e de sua capacidade de promover a interação democrática de todas as propostas existentes. Para as práticas autocratizantes não é disso que se trata, senão da imposição da própria razão – pela força física ou, na impossibilidade

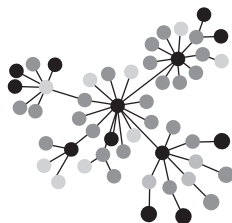
de aplicá-la, pela força da maioria (aferida pelo número de votos) –, como veremos no próximo capítulo.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Reler ou continuar lendo os textos indicados no capítulo anterior: ‘O Poder Correto’, capítulo 7 do livro “A Conspiração Aquariana” de Marilyn Ferguson (1980); ‘A Democracia no Século 21’, do livro “A Terceira Onda”, de Alvin Toffler (1980); e ‘O aperfeiçoamento das ferramentas democráticas’, capítulo 11 do livro “Construindo um mundo onde todos ganhem” (“*Building a Win-Win World*”), de Hazel Henderson (1996).

## r) regras

que a democracia não deve escolher alguém para uma função de coordenação política em razão do conteúdo de suas propostas (substantivas) mas basear-se na avaliação de sua disposição de respeitar as regras democraticamente estabelecidas e de sua capacidade de promover a interação democrática de todas as propostas existentes;



*A democracia é um sistema de princípios plenos dos quais decorrem regras sempre transitórias e lugares vazios.*

Basta para a democracia que assumam as funções de coordenação política os que respeitam as regras do jogo democrático, não sendo necessário buscar alguém que, supostamente, tenha as melhores idéias do mundo sobre a redenção da humanidade, o futuro da espécie humana, a sociedade perfeita, o homem novo ou sobre qualquer outra coisa, por mais maravilhosa que seja. Os que imaginam estar fazendo a escolha de salvadores por meio do processo político estão no lugar

errado (deveriam, quem sabe, procurar uma religião para satisfazer sua ânsia de sentido para a vida).

Basta para a democracia, no sentido “fraco” mesmo do conceito (porém pleno), não desrespeitar abertamente – nem falsificar ou manipular, usando expedientes escusos – as regras que decorrem dos princípios da liberdade, da publicidade, da eletividade, da rotatividade (ou alternância), da legalidade e da institucionalidade e, como consequência de todos esses, da legitimidade dos regimes democráticos.

*Liberdade.* As regras que decorrem do princípio da liberdade compreendem aquelas que visam a assegurar o exercício da liberdade de ir-e-vir, da liberdade de organização social e política e da liberdade de crença e de expressão (coisas que, por incrível que pareça, ainda não existem em países como China, Coréia do Norte ou Cuba), incluindo-se hoje o direito de pesquisar, receber e transmitir informações e idéias sem interferência por qualquer meio, inclusive no ciberespaço, e a liberdade de imprensa, *stricto sensu* e *lato sensu*, o que deve contemplar a existência de diversas fontes alternativas de informação e não apenas uma liberdade formal obstruída na prática pela imposição de dificuldades legais ou burocráticas para a abertura e o funcionamento de meios de comunicação por parte de quem pensa diferente, seja por que pretexto for. Via de regra, as protoditaduras (como a Venezuela atual) e as ditaduras (como as citadas acima) tentam falsificar esse princípio alegando incitamento à desordem ou ameaça à segurança nacional.

*Publicidade.* As regras que decorrem do princípio da publicidade têm a ver com a transparência necessária (capaz de ensejar uma efetiva

*accountability*) dos atos do governo e a dissolução do segredo dos negócios de Estado (que constitui uma exigência real em circunstâncias que possam ameaçar a segurança da sociedade democrática e o bem-estar dos cidadãos mas que, na maior parte dos casos, sob o pretexto de manter a segurança nacional e a ordem pública, constitui mero pretexto para ocultar procedimentos autocratizantes ou privatizantes).

*Eletividade.* As regras que decorrem do princípio da eletividade são aquelas que disciplinam, de modo a tornar o mais equânime possível (dentro das limitações impostas pelas diferenças de força, riqueza e conhecimento existentes na sociedade em questão), a escolha dos governantes pelos governados, o que compreende o direito de voto para eleger representantes parlamentares e executivos (governamentais) pelo sistema universal, direto e secreto, em eleições livres, periódicas e isentas (limpas), atribuindo-se a todos os cidadãos em condições legais de votar o igual direito de ser votados (e a exigência adicional de que os cidadãos devam pertencer a partidos é, como se pode ver, um contrabando autocrático que atenta contra a transitividade do princípio da eletividade, mas que ainda vige em boa parte dos regimes democráticos).

*Rotatividade (ou alternância).* As regras que decorrem do princípio da rotatividade dizem respeito à efetiva possibilidade de alternância no poder entre situação e oposição. Essa questão é chave, como vimos, para distinguir as democracias das autocracias e, inclusive, dos arremedos de democracia (ou seja, das democracias parasitadas por forças autoritárias, aparentemente democráticas, mas que na verdade querem restringi-la ou restringem-na objetivamente, seja por

meio de um processo claramente protoditatorial, seja por meio de obscura manipulação política, em geral de natureza populista). Assumir a rotatividade ou a alternância em um sentido mais ampliado significa também, como assinalou Felipe González (2007), promover à categoria de princípio “a aceitabilidade da derrota como elemento essencial do funcionamento democrático”.<sup>1</sup>

*Legalidade e Institucionalidade.* As regras que decorrem dos princípios da legalidade e da institucionalidade têm a ver com a estrutura e o funcionamento do chamado Estado de direito, contemplando a existência e o funcionamento de instituições estáveis, capazes de cumprir papéis democraticamente estabelecidos em lei e protegidas de influências políticas indevidas do governo. Se as leis são descumpridas ou dribladas ou se as instituições são derruídas ou apenas ocupadas, aparelhadas, pervertidas e degeneradas para servir aos propósitos políticos de um grupo privado (instalado dentro ou fora do governo), então o regime democrático corre perigo. Às vezes tal ameaça não é suficiente para colocar em risco o sistema representativo formal, mas – sem qualquer sombra de dúvida – quando isso acontece é sinal de que está havendo um refreamento do processo de democratização da sociedade. Se a lei (democraticamente aprovada) for descumprida e não houver a sanção respectiva, a democracia (tanto no sentido “fraco”, quanto no sentido “forte” do conceito) sempre sofrerá com tal violação, mesmo quando se argumente que a lei é injusta (e ainda que o seja de fato: neste caso, o papel dos democratas é propor a mudança da lei e não o de afrontá-la ou descumpri-la). Mas toda lei democraticamente aprovada é legítima (na medida da legitimidade do processo que a gerou).



*Legitimidade.* Só é legítimo na democracia (mesmo no sentido “fraco” do conceito) o ator político que respeita – sem tentar falsificar ou manipular – o conjunto das regras que emana dos princípios acima. Mas se, baseado nos votos que obteve ou nos altos índices de popularidade que alcançou, um representante (ou militante) considerar que pode desrespeitar, falsificar ou manipular as regras emanadas desses princípios devido a contar com o apoio da maioria da população (ou porque teria a “proposta correta” ou a “ideologia verdadeira” para resolver todos os problemas do mundo), então tal representante (ou militante) deverá ser considerado ilegítimo do ponto de vista da democracia.

A questão da legitimidade é central para a democracia, mesmo quando tomada no sentido “fraco” do conceito. Como escreveu, com maestria, Ralf Dahrendorf (2005):

“A legitimidade é um conceito que vai mais além da noção de legalidade. Depende do que as pessoas afetadas considerem como real... Sem legitimidade, nenhum sistema político pode alcançar estabilidade e sem eleições (quer dizer, sem uma expressão explícita do consentimento popular em relação aos que detêm o poder) não pode haver legitimidade. Mas conquanto eleições livres sejam uma condição necessária para a legitimidade, estão longe de ser suficientes para garanti-la. As disposições constitucionais devem assegurar um lugar, nas instituições políticas dos países, a todos os grupos existentes. É igualmente imperativo estabelecer um império da lei, exercido por um poder judiciário independente e respeitado.”<sup>2</sup>

No excelente artigo “Democracia sem democratas”, Dahrendorf (2004) já chamava a atenção para o fato de que a democracia

meramente eleitoral (quer dizer, nos nossos termos, a democracia não apenas no sentido “fraco”, mas também não-pleno do conceito) não está protegida dos que querem parasitá-la (ou seja, nos nossos termos, dos que querem usá-la para autocratizá-la). Comentando a definição (“fraca”) de Karl Popper, segundo a qual a democracia “é um modo de tirar os que estão no poder sem derramamento de sangue” pelo método de “depositar os votos nas urnas”, Dahrendorf observa que tal definição “não é útil quando se coloca uma pergunta que se converteu em tema recorrente em várias partes do mundo: o que ocorre se os que saem do poder acreditam na democracia enquanto que os que os substituem não? Em outras palavras: o que ocorre se os caras “errados” são eleitos?”.<sup>3</sup>

Dahrendorf assinala, então, que “os cidadãos ativos que defendem a ordem liberal devem ser sua salvaguarda. Porém há outro e mais importante elemento que proteger: o império da lei”:

“Império da lei não é a mesma coisa que democracia, nem são elementos que necessariamente garantam um ao outro. O império da lei é a aceitação de que as leis, não aquelas ditadas por alguma autoridade suprema, mas pela cidadania, valem para todos: os que estão no poder, os que estão na oposição e os que estão fora do jogo do poder... As assim chamadas “leis de exceção”, que suspendem o império da lei, são a primeira arma dos ditadores. Porém é mais difícil usar o império da lei para socavar a lei do que usar as eleições populares contra a democracia.”<sup>4</sup>

De qualquer modo, a democracia no sentido “fraco”, porém pleno, do conceito, parece exigir mais que simplesmente o respeito às regras que decorrem do princípio da legalidade e da institucionalidade.

Ela exige legitimidade, compreendida como o respeito às regras que decorrem de todos os princípios democráticos enunciados acima. A rigor país algum considerado democrático obedece a 100% das regras emanadas do conjunto desses princípios – que constitui uma espécie de “programa máximo” da democracia liberal –, mas podemos dizer que atualmente, pelo menos, entre 20 e 30% dos países do mundo as observam em uma proporção julgada satisfatória (ou seja, de uma forma que não instrumentaliza ou parasita a democracia) do ponto de vista do sentido “fraco” de democracia.

Pode-se dizer que existem na atualidade dois modos autoritários de parasitar a democracia (ou de usar a democracia contra a democracia), ou seja, de usar instrumentalmente a democracia liberal (supostamente a serviço das elites, dos conservadores, da direita) – na verdade, o que é usado aqui é, em grande parte, o sistema eleitoral – para alcançar uma democracia popular (supostamente a favor do povo): a “protoditadura” e aquilo que poderíamos chamar, a despeito da falta de jeito do neologismo, de “manipuladura”. Frequentemente ambas as ameaças à democracia se expressam por meio de projetos populistas ou neopopulistas. As “manipuladuras” representam a autocratização possível da democracia nas condições de sociedades complexas e com mais experiência de democracia (como o Brasil e a Argentina, por exemplo), enquanto as “protoditaduras” são possíveis em sociedades mais simples e onde a democracia é mais incipiente (como são os casos da Venezuela, da Bolívia, da Nicarágua e do Equador). Há casos de “protoditaduras” em sociedades complexas, porém sem experiência democrática, como a Rússia de Putin. A jocosa

expressão “manipuladura” faz alusão ao processo de manipulação autoritária que opera por meio da perversão da política e da degeneração das instituições da democracia liberal.

Mas se alguém for avaliado capaz de respeitar as regras democraticamente estabelecidas (sem tentar aboli-las, falsificá-las ou manipulá-las, como ocorre nas ditaduras, nas “protoditaduras” e nas “manipuladuras”) e de promover a interação democrática de todas as propostas apresentadas, então a democracia não faz nenhuma objeção a que tal ator seja escolhido para qualquer função de coordenação política (desde a direção de um organismo partidário até a chefia de um governo ou de um Estado). É isso que significa dizer que os lugares na democracia são vazios, ou seja, que esses lugares podem ser ocupados por qualquer um que se comprometa com procedimentos democráticos acordes às regras que decorrem dos princípios democráticos.

Mas não escolher alguém em função da discordância com suas idéias (substantivas) pode significar um preconceito antidemocrático: o de que um coletivo não tem capacidade de construir uma proposta (a sua proposta coletiva) por meio da verificação e da combinação da variedade de opiniões que existem em seu seio. Mais do que isso, significa, no fundo, esperar que o escolhido por nós manipule de algum modo o processo democrático para conduzi-lo na direção da proposta com a qual concordamos e queremos tornar vitoriosa, antes mesmo de sua interação com as demais propostas. Todavia, surpreendentemente para a mentalidade autocrática, a democracia é um sistema de princípios plenos dos quais decorrem regras sempre transitórias e lugares vazios.

No sentido “forte” do conceito, a democracia nada mais é do que uma radicalização dos princípios enunciados acima de sorte a produzir continuamente regras cada vez mais democratizantes, como, por exemplo, as que serão sugeridas a seguir, válidas, entretanto, somente para o interior de organizações formadas a partir de livre pactuação entre iguais.

*Em princípio, todos devem poder decidir sobre tudo e a instância deliberativa máxima de uma organização deve ser o conjunto de todos os seus participantes. Mas nenhuma decisão deve ser tomada sem prévia discussão.* Sim, mas política não é apenas decisão por deliberação. Antes de ser (processo de) decisão, política é (“arte” da) conversação. Conquanto pareça mais democrático que possam fazê-lo, nem sempre todos devem ser chamados (nem se sentir obrigados) a decidir sobre tudo. Em certo sentido, por inusitado que pareça, quando há necessidade de deliberar formalmente para decidir é sinal de que um assunto não está maduro, ou seja, é sinal de que faltou conversação. Argumenta-se que, na maior parte das vezes, não se tem tempo suficiente para esperar a formação, de baixo para cima, de uma opinião que atenda às expectativas gerais e, aí, a solução é deliberar logo para decidir. Mas isso, que pode ser válido – em muitos casos, nunca em todos – para a esfera da política institucional, não o é para organizações, articulações e movimentos da sociedade civil. Mesmo na política institucional algum tempo deverá haver para discutir antes de decidir.

*Votação alguma deve ser realizada sem, antes, serem esgotadas as possibilidades de acordo ou de construção do consenso.* Talvez bastasse adotar esta regra para modificar totalmente o clima adversarial

característico das assembléias ou outros coletivos sociais contaminados por uma política autocratizante. Em organizações da sociedade, não há nada que obrigue a tomada de decisão de afogadilho, partindo-se logo para a votação antes de se tentar construir o consenso. Mesmo na política institucional, grande parte das decisões tomadas por votação sob o pretexto da urgência poderia ser tomada mais tarde, quando a discussão estivesse mais amadurecida.

*Consultas devem ser, preferencialmente, qualitativas e qualificadas. Quando isso não for possível, devem ser baseadas em múltipla proposição ou escolha. Apenas em casos extremos devem ser plebiscitárias.* Em organizações, articulações e movimentos da sociedade civil – salvo em casos extremos (que envolvam, por exemplo, a sobrevivência ou a segurança coletivas) – não há qualquer razão para adotar consultas plebiscitárias ou convocar referendos.

*Quando houver votação, todas as posições, majoritárias e minoritárias, devem ser anunciadas, juntamente com os votos obtidos por cada uma dessas posições, como resultado do processo de votação.* É o mínimo que se pode fazer se considerarmos a votação como um episódio – procedimental – do processo democrático e não como o coração da democracia. Conhecer todas as posições e os apoios que obtiveram é fundamental para construir uma história da conversação e poder observar a trajetória das opiniões e do debate ao longo do tempo. É essa série de eventos que constitui a “tradição” democrática, se é que se pode falar assim. Ou melhor, é assim que se constrói a cultura democrática indispensável para criar o ambiente favorável ao exercício e à reprodução de práticas democráticas.

*Participar e votar são direitos, não deveres. O direito de participar e de votar é o mesmo direito de não participar e de não votar. Em princípio, todos devem poder ser candidatos a tudo. O direito de indicar candidatos ou votar em candidatos para qualquer cargo é o mesmo direito de não aceitar ser indicado ou votado para qualquer cargo. De ninguém deve ser cobrado o voto, muito menos outras formas mais diretas de participação política. São atos voluntários, não obrigações. Voto obrigatório é uma excrescência. Participação compulsória seria um crime contra a liberdade. Por outro lado, quem não está qualificado para representar um coletivo também não deveria estar qualificado para integrá-lo. Não aceitar ser indicado ou votado para qualquer cargo faz parte da liberdade do cidadão.*

*Todas as direções devem ser coordenações, e todas as coordenações devem ser organismos colegiados, inclusive as coordenações de coordenações, não devendo haver presidentes, secretários ou coordenadores individuais. Normalmente as pessoas tendem a não aceitar regras como esta, baseadas em avaliações da ineficiência de colegiados. Argumenta-se que até (!) Lênin teve que reconhecer as vantagens do comando unipessoal em certos tipos de organização (no caso, as indústrias; mas depois isso acabou valendo – *de facto* – para quase todos os tipos de instituições, inclusive para o comando do partido e do Estado). Com todas as suas dificuldades de funcionamento, já sobejamente conhecidas, é inegável, entretanto, que organismos colegiados tendem a ser mais democráticos do que comandos individuais.*

*Para a escolha de coordenações pode-se adotar o rodízio ou o sorteio, ou combinar, em um sistema misto, a votação com o sorteio. Esta é outra*

reginha cuja introdução desorganizaria completamente os mecanismos de poder estabelecidos pela política não suficientemente democratizada (no sentido “forte” do conceito). O rodízio e, sobretudo, o sorteio, desbaratam a construção de organizações (autocráticas) que costumam surgir com o intuito de alcançar e reter o poder em mãos de um grupo, dentro de organizações (democráticas). Eis o ponto: os grupos – tendências, facções – que se formam para disputar o poder dentro de organizações democráticas, em geral são (por várias razões, inclusive a da eficácia) mais autocráticos do que as organizações que os abrigam. Inconscientemente, a dinâmica que enseja a formação desses grupos se coloca a favor da autocratização da democracia e não de sua democratização. Geralmente os “democratas” formais não querem nem ouvir falar em sorteio. Argumentam que isso desqualifica a escolha coletiva, a qual deveria se dar com base em propostas ou projetos apresentados pelos candidatos. Mas, a rigor, todos esses argumentos têm um fundo autocrático. Se um grupo de pessoas é bom o suficiente para integrar uma organização, então deveria também ser bom para coordená-la em nome do conjunto. É claro que tudo isso pressupõe outros processos democráticos acompanhantes, como os expressos nas regras acima; por exemplo, o sorteio não poderia conviver adequadamente com a possibilidade de controle unipessoal de corte autocrático, pois, neste caso, o azar poderia conduzir à direção de uma organização um protoditador, um sociopata. Além disso, o sorteio não combina com a votação como método exclusivo ou prioritário de decisão, de vez que a escolha de coordenações não pode ser confundida com a escolha de propostas. Mas, como vimos acima,



a rigor não se deveria votar em alguém em razão de sua proposta substantiva e sim de sua proposta procedimental. Se as regras democráticas estão claras e se há uma segurança mínima de que elas serão respeitadas, então quaisquer membros de uma organização podem assumir a sua coordenação (quer dizer a coordenação dos processos democráticos regidos por tais regras).

*Sempre que houver disputa de chapas para o preenchimento de (uma parte dos) cargos em instâncias de coordenação, deve haver composição proporcional.* Também parece óbvio que o vencedor não pode levar tudo. Sob qualquer ponto de vista, isso não é muito democrático. Se houver votação para preenchimento de cargos de coordenação ou para a escolha de delegações (e isso, como assinala a sentença acima, deveria ser admitido somente para uma parte dos cargos disponíveis, já que o sorteio e o rodízio constituem, em geral, alternativas mais democráticas do que o voto), então o mínimo aceitável é que haja composição proporcional ao número de votos obtidos pelas chapas.

*Quando houver empate em votações, a ninguém se pode atribuir o poder de desempatar. Empate em votações obriga a abertura de novo processo de discussão. Em último caso, o desempate deverá ser feito por sorteio.* Por que alguém deveria ter o poder de decidir sozinho em caso de empate? O tal “Voto de Minerva” seria um eco do passado, uma sombra (ou assombração) de outras eras, em que se atribuía unção divina a alguém que, em virtude desse *munus* extraordinário (e extrapolítico), estaria habilitado a exercer um poder moderador (um papel tão especial que outros não seriam capazes de desempenhar)? O que a democracia teria a ver com tais tradições míticas, sacerdotais

e autocráticas? Não parece óbvio que o empate indica que não houve convencimento suficiente? Qual é o problema de rediscutir a questão e, se não houver mesmo jeito, depois de várias tentativas, desempatar por sorteio? A urgência? Mas a urgência não é uma categoria da política: é um problema para o pronto-socorro, para a antiga “radiopatrulha”, para o corpo de bombeiros ou para os salva-vidas. Parece óbvio que esses argumentos são inventados para reproduzir um determinado tipo de prática política. Um coletivo que, depois de discutir e rediscutir várias vezes uma mesma questão, possui blocos internos que não se movem, tem algum problema grave do ponto de vista dos pressupostos da democracia (que não poderá ser resolvido com a atribuição a uma pessoa do poder de desempatar votações). Se for assim, quer dizer, se as opiniões estiverem irreduzivelmente equilibradas, qual a diferença entre o sorteio e o poder unipessoal de desempatar?

*Expressando posições assumidas coletivamente, qualquer participante pode falar em nome de sua organização, sem necessidade de delegação.* No entanto, as coisas não se passam assim nas organizações que conhecemos. Para falar em nome de uma organização, um integrante precisa receber uma delegação, que, entretanto, em nada garante que ele será fiel às opiniões coletivas, na medida em que não se pode separar – a não ser em termos formais – as suas opiniões pessoais das opiniões da organização que dirige ou da qual recebeu uma representação especial para ser porta-voz. Na política institucional basta analisar as declarações dos chefes de Estado e de governo e dos presidentes dos poderes legislativo e judiciário para perceber que tudo isso é mais ou menos uma farsa. Na política que se pratica nas organizações, articulações e movimentos da sociedade civil, essa situação

é pior ainda. Tais regras, não raro, apenas escondem o desejo dos dirigentes de manter em suas mãos o monopólio da palavra coletiva, ou seja, seu desejo de reter o poder em suas mãos.

É bom frisar que, se um conjunto arbitrário (e sempre transitório) de regras, como esse que foi comentado acima, não pode constituir marco legal regulatório para as sociedades atuais e para suas instâncias normativas baseadas no padrão de organização hierárquico e na (ou no monopólio da) violência, isso não significa que elas não possam inspirar procedimentos e mecanismos democratizantes das relações dessas instâncias com as sociedades atuais.

A democracia dos modernos também foi refutada como inaplicável pela imensa maioria dos teóricos da política durante, pelo menos, três séculos (contados a partir de Hobbes). Questionava-se, por exemplo, o sufrágio universal, como uma idéia incompatível com a natureza do ser humano em sociedade. No entanto, como constatamos, o mecanismo do voto era incompatível apenas com os preconceitos de alguns seres humanos, com as idéias que estavam nas suas cabeças. E não se venha dizer que não havia, entre os séculos 17 a 19, condições materiais para a adoção da democracia representativa (condições que só se teriam reunido, segundo o pensamento economicista, a partir da revolução industrial). Se assim fosse, os antigos gregos não teriam conseguido inventar e ensaiar, durante longo tempo, processos democráticos, há dois mil anos.

A razão pela qual tais regras democratizantes (que realizam a democracia, no sentido “forte” do conceito) não são aplicáveis nas instituições políticas formais que ainda temos é o seu padrão de organização centralizador, como veremos no próximo capítulo.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Vale a pena ler o artigo “*Aceptabilidad de la derrota*”, de Felipe González, publicado pelo jornal *El País* (29/06/07). E, também os artigos de Ralf Dahrendorf, já indicados anteriormente.

Vale a pena, igualmente, ler o artigo “Democracia e Constituição”, de Celso Lafer, publicado pelo jornal *O Estado de São Paulo* (16/09/07).

Sobre as novas regras (sugeridas acima apenas a título de exemplo) para uma política democratizada (no sentido “forte” do conceito), não há muita coisa a indicar, sobretudo por que os atuais teóricos da radicalização da democracia não parecem muito preocupados em exercitar sua imaginação criadora nesse sentido – dando asas àquela criatividade que Dewey (1939) julgou tão necessária em seu último discurso sobre o tema da democracia –, senão com a constituição de uma força para combater aquilo que julgam ser a hegemonia liberal das concepções representativo-elitistas de democracia, como veremos no capítulo *v*) **democratização**.



## NOTAS

<sup>1</sup> GONZÁLEZ, Felipe (2007). *Aceptabilidad de la derrota*. Madrid: El País (29/06/07).

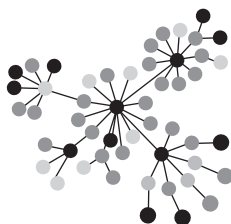
<sup>2</sup> DAHRENDORF, Ralf (2005). *Legitimidad y elecciones*. [www.project-syndicate.org/contributor/77](http://www.project-syndicate.org/contributor/77).

<sup>3</sup> DAHRENDORF, Ralf (2004). *Democracia sin democratas*. [www.project-syndicate.org/contributor/77](http://www.project-syndicate.org/contributor/77).

<sup>4</sup> Idem.

## s) centralização

que todo centralismo é autocrático;



*A democratização está co-implicada  
no aumento da distribuição das redes sociais.*

Com exceção da compulsória obediência às leis democraticamente aprovadas, qualquer tipo de centralismo, ou seja, de exigência incondicional de obediência à vontade do chefe ou de um comando colegiado, mesmo que seja à vontade de uma instância eleita, introduz um mecanismo autocrático, ainda quando se refira a questões decididas por ampla maioria. Decisões democráticas devem ser acatadas por aqueles que concordam com elas ou que, mesmo discordando de seu conteúdo ou de sua forma, admitem, entretanto, a necessidade de acatá-las em função de valores e objetivos que estimam estar em jogo, cabendo ao processo democrático ensinar a possibilidade de convencimento ou de geração de decisões as mais consensuais possíveis. Assim, nenhuma organização política de adesão voluntária que imponha, por exemplo, fidelidade aos seus membros mediante sanção

ou ameaça de uso de sanção pode ser democrática (no sentido “forte” do conceito), uma vez que fidelidade, na política como em qualquer outro campo da atividade humana, só é efetiva se for conquistada e consentida, jamais imposta. Via de regra o que está em jogo aqui não é o fortalecimento da democracia, mas o fortalecimento do poder (autocrático) dos chefes.

A centralização (como topologia da rede social), contudo, vai muito além do centralismo (como procedimento político). Talvez só aqui tenhamos chegado ao centro da questão: a democratização é uma horizontalização – no sentido topológico de distribuição – das relações, enquanto a centralização (tanto a monocentralização, quanto a descentralização, que na verdade é uma multicentralização) é uma autocratização. Em outras palavras, há uma relação intrínseca entre a forma (social) de conexão e o modo (político) de regulação de conflitos.

Embora a chamada ciência política ainda não tenha se dado conta da existência desse nexos conotativo entre rede social e democracia (no sentido “forte” do conceito), a democratização está co-implicada no aumento da distribuição das redes sociais (e não na aposta no padrão organizativo centralizado ou multicentralizado da maioria das instituições políticas, públicas e privadas, como os partidos e os chamados movimentos sociais, as corporações, os sindicatos, as associações ou outras formas tradicionais de arrebanhamento), o que significa enfocar e valorizar o cidadão desorganizado e conectado que compõe o imenso contingente da sociedade civil.

Para a democracia (no sentido “forte” do conceito) na sociedade civil, trata-se, portanto, de abrir mão de replicar formas organizativas

piramidais, verticais, baseadas no fluxo comando-execução. Ou seja, em vez de engordar a velha burocracia corporativo-partidária e a nova burocracia associacionista (das ONGs, inclusive), apostar nas redes de pessoas, que conectem os tais ‘cidadãos-desorganizados’, uns com os outros, em prol de objetivos comuns, expandindo uma nova esfera pública não-estatal. Trata-se de mostrar, na prática, que o cidadão pode, sim, fazer política pública, que a sociedade pode tomar iniciativas coletivas, aumentando seu protagonismo e seu empreendedorismo.

Não há como garantir que uma rede articulada voluntariamente manifestará os mesmos fenômenos que são próprios da rede social que existe em qualquer sociedade independentemente de nossos esforços organizativos (sim, o que recentemente vem sendo chamado de ‘sociedade-rede’ – *e. g.*, Guéhenno, 1993; Castells, 1996 – refere-se a qualquer sociedade, pois o que varia é a topologia e a conectividade, não o fato de ser sociedade-rede, já que toda sociedade humana o é). As evidências, no entanto, mostram que, quanto mais distribuídas forem as redes que voluntariamente articulamos, mais elas conseguirão se sintonizar ou se comunicar com essa rede social que existe desde que haja conexões entre pessoas, independentemente de nossos esforços organizativos (e que poderíamos chamar, como recurso explicativo, de “rede-mãe”).

As evidências mostram também que mais chances teremos de reproduzir, em redes voluntariamente construídas, os fenômenos que se manifestam na “rede-mãe” se essas redes que articulamos forem redes de pessoas (*P2P* ou *peer-to-peer*). Ou seja, instituições hierárquicas conectadas entre si podem até tentar se articular em rede, mas

difícilmente constituirão uma rede capaz de espelhar a “rede-mãe” – quer dizer, uma rede distribuída (*P2P*) – configurando-se quase sempre como estruturas conectivas com topologia descentralizada. O motivo é quase óbvio: instituições hierárquicas tendem a hierarquizar as redes de que fazem parte, que, assim, deixam de ser redes para se transformar em frentes de entidades ou em coligações de organizações tradicionais e, às vezes, em *holdings*.

Para a democracia (no sentido “forte” do conceito), não se trata de sonhar com coisas ideais, irrealizáveis, mas de mudar a forma como nos comportamos política e administrativamente em termos orgânicos. Trata-se de mudar a matriz de projetos, programas e ações governamentais e não-governamentais em todos os níveis. Tudo ou quase tudo que organizamos atualmente com base no padrão-*mainframe* pode ser reorganizado segundo um padrão-*network*, desde um programa de alfabetização de jovens até uma organização política. Podemos fazer isso sem computador e, inclusive, sem um único e miserável telefone celular. Já existe o telefone fixo, já existe o correio e já existe – há alguns milhares, talvez milhões, de anos – a possibilidade de diálogo em um encontro presencial. Não é o meio tecnológico que faz o “milagre” e sim o modo de conexão e o grau de conectividade. Até com sinais de fumaça é possível democratizar procedimentos, ampliar a frequência e a base de consultas de opinião, incorporar pessoas como sujeitos e transformar público-alvo e beneficiários em participantes voluntários. Se não o fazemos, não é por efeito de qualquer “exclusão digital” e sim por força de uma cultura política e organizativa autoritária, hierárquica, sacerdotal e, em grande parte, autocrática.



Quem faz *netweaving* faz, pois, democracia (no sentido “forte” do conceito). Afinal, é necessário reconhecer que tinha razão o pioneiro das redes, Robert Muller, quando escreveu há mais de 20 anos: “conforme caminhamos para o terceiro milênio, talvez a participação em *networks* se torne a nova democracia, um novo elemento importante no sistema de governança, um novo modo de vida nas complexas e miraculosas condições globais do nosso estranho e maravilhoso planeta vivo, girando e circulando no universo prodigioso em uma encruzilhada de infinidade e eternidade”.<sup>1</sup>

Os *netweavers* são os “tecelões” (para aproveitar uma expressão de Platão, no diálogo “O Político”, que poderia ter sido feliz se não se referisse ao homem régio, possuidor da ciência régia da política) e os animadores de redes voluntariamente construídas. Na verdade, eles constroem interfaces para “conversar” com a “rede-mãe”. Os *netweavers* não são necessariamente os estudiosos das redes, os especialistas em *Social Network Analysis* ou os que pesquisam ou constroem conhecimento organizado sobre a morfologia e a dinâmica da sociedade-rede. Os *netweavers*, em geral, são políticos, não sociólogos. E políticos no sentido prático do termo, quer dizer, articuladores políticos, empreendedores políticos e não cientistas ou analistas políticos.

Nos sistemas representativos atuais (que realizam a democracia no sentido “fraco” do conceito), os políticos, entretanto, não são *netweavers*, mas exatamente o contrário: eles hierarquizam o tecido social, verticalizam as relações, introduzem centralizações, obstruem os caminhos, destroem conexões, derrubam pontes (ou fecham os atalhos que ligam um *cluster* a outros *clusters*, separando uma região

da rede de outras regiões), excluem nodos; enfim, introduzem toda sorte de anisotropias no espaço-tempo dos fluxos. Fazem tudo isso porque o tipo de poder com o qual lidam – o poder, em suma, de mandar alguém fazer alguma coisa contra a sua vontade – é sempre o poder de obstruir, separar e excluir. E é o poder de introduzir intermediações ampliando o comprimento da corrente, dilatando a extensão característica de caminho da rede social ou aumentando seus graus de separação (ou seja, diminuindo a conectividade). Não é por outro motivo que os políticos tradicionais funcionam, via de regra, como despachantes de recursos públicos, privatizando continuamente capital social. Pode-se dizer que, nesse sentido, os políticos tradicionais são os anti-*netweavers*, na medida em que contribuem para tornar a rede social menos distribuída e mais centralizada ou descentralizada (isto é, multicentralizada).

Também não é à toa que todas as organizações políticas – mesmo no interior de regimes formalmente democráticos – têm topologia descentralizada (quer dizer, mais multicentralizada do que distribuída). Esta também é uma maneira de descrever, pelo avesso, o papel dos *netweavers*.

É claro que a “culpa” por esse comportamento “desenredante” não é dos políticos tradicionais individualmente. Eles são “produzidos” pelo próprio sistema político na medida em que esse sistema não está suficientemente democratizado (no sentido “forte” do conceito). Em outras palavras, quanto mais democratizado estiver o sistema político mais o agente político atuará como um *netweaver*; e vice-versa.<sup>2</sup>

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Para entrar em contato com essa temática (ou problemática), é impossível deixar de ler, por exemplo, o livro seminal de Pierre Levy: “A inteligência coletiva” (1994); o livro de Steven Johnson: “Emergência” (2001); o de Manuel Castells: “A galáxia da Internet” (2001); e três textos recentes de David de Ugarte: “*Analizando redes sociales*” (2004), “*11M. Redes para ganar una guerra*” (2006) e “*El poder de las redes*” (2007). Vale a pena explorar também (e levar a sério) a metáfora “*The Matrix*”, não apenas assistindo à trilogia, mas lendo a coletânea: Irwin, William (org.) (2002). “Matrix: bem-vindo ao deserto do real”. São Paulo: Madras, 2003.<sup>3</sup>

Convém ler também: Bard, Alexander & Söderqvist, Jan. *Netocracy: The New Power Elite and Life After Capitalism* (existe edição em espanhol: Bard, Alexander e Söderqvist, Jan (2002). *La netocracia: el Nuevo poder en la Red y la vida después del capitalismo*. Espanha: Pearson Educación, 2005).



## NOTAS

<sup>1</sup> Cit. em LIPNACK, Jessica & STAMPS, Jeffrey (1982/1986). *Networks: redes de conexões*. Aquariana, São Paulo, 1992.

<sup>2</sup> É preciso considerar que os *netweavers* articulam e animam redes (*netweaving*) – conectando pessoas-com-pessoas, com o grau de topologia distribuída que for possível alcançar – independentemente do objetivo dessas redes. Podem ser *netweavers* digitais (ou *cybernetweavers*), que contribuam, por exemplo, para expandir a blogosfera, quer inaugurando seu próprio

blog, quer ajudando outras pessoas a adquirirem essa efetiva condição de inclusão digital, quer criando ambientes interativos e programas que sirvam para agregar blogs por temas de interesse. Mas podem também se dedicar a induzir o desenvolvimento por meio de redes comunitárias ou setoriais. E podem, ainda, assumir um papel político, mais explícito, de experimentar e disseminar inovações políticas ensaiando formas alternativas de democracia (no sentido “forte” do conceito) – quer dizer, de democratização da democracia – ou de governança compartilhada em redes voluntárias de participação cidadã, como veremos no **Epílogo** deste livro.

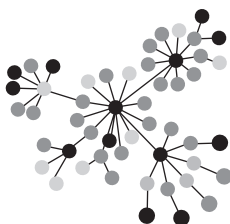
<sup>3</sup> Para começar a ler alguma coisa sobre redes e sobre as relações entre redes, sistemas complexos e democracia, recomendam-se os seguintes textos (alguns muitos claramente introdutórios e outros, como a trilogia de Manuel Castells, mais difíceis de digerir): LIPNACK, Jessica & STAMPS, Jeffrey (1982/1986). *Networks: redes de conexões*. Aquariana, São Paulo, 1992; LIPNACK, Jessica & STAMPS, Jeffrey (1993). *Redes de Informações* [“*The TeamNet Factor*”]. São Paulo: Makron Books, 1994; CASTELLS, Manuel (1996). *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, em três volumes: “A sociedade em rede”, “O poder da identidade” e “Fim de milênio”*. São Paulo: Paz e Terra, 1999; CAPRA, Fritjof (1996). *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1997; CASTELLS, Manuel (1999). “Para o Estado-rede: globalização econômica e instituições políticas na era da informação”. In: BRESSER PEREIRA, L. C., WILHEIM, J. e SOLA, L. *Sociedade e Estado em transformação*. Brasília: ENAP, 1999; GLADWELL, Malcolm (2000). *O ponto de desequilíbrio: como pequenas coisas podem fazer uma grande diferença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002; ORAM, Andy (Org.) (2001). *Peer-to-peer: o poder transformador das redes ponto a ponto*. São Paulo: Berkeley, 2001 (ler em especial o artigo de HONG, Theodore (2001): “Desempenho”); CAPRA, Fritjof (2002). *As conexões ocultas*. São Paulo: Cultrix/Amana-Key, 2002; MARTINHO, Cássio (2003). *Redes: uma introdução às dinâmicas da*

*conectividade e da auto-organização*. Brasília: WWF-Brasil, 2003; além, é claro, dos textos já indicados acima de David de Ugarte e de Alexander Bard e Jan Söderqvist. Para quem está realmente interessado em estudar o assunto (redes) em profundidade, então algumas das obras mais importantes, pelo menos para começar, são as seguintes: WASSERMAN, Stanley & FAUST, Katherine (1994). *Social Network Analysis: methods and applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; WASSERMAN, Stanley & GALASKIEWICZ (Orgs.) (1994). *Advances in Social Network Analysis: research in the social and behavioral sciences*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994; WATTS, Duncan (1999). *Small worlds: the dynamics of networks between order and randomness*. New Jersey: Princeton University Press, 1999; BARABÁSI, Albert-László (2002). *Linked: how everything is connected to everything else and what it means*. New York: Basic Books, 2002; WATTS, Duncan, DODDS, Peter & MUHAMAD, Roby (2002). “Um Estudo Experimental de Busca em Redes Sociais Globais”. *Science* (2 December 2002; accepted 23 May 2003) |10.1126/science.1081058): ver a edição de Augusto de Franco (2003), disponível in ‘Carta Capital Social 107’ ([www.augustodefranco.com.br](http://www.augustodefranco.com.br)); RHEINGOLD, Howard (2002). *Smart mobs: the next social revolution*. New York: Basic Books, 2002; BUCHANAN, Mark (2002). *Nexus: Small Worlds and groundbreaking science of networks*. New York: WWNorton, 2002; WATTS, Duncan. *Six degrees: the science of a connected age*. New York: W. W. Norton & Company, 2003; STROGATZ, Steven (2003). *Sync: the emerging science of spontaneous order*. New York: Hyperion, 2003; CROSS, Rob & PARKER, Andrew (2004). *The hidden power of social networks: understanding how work really gets done in organizations*. Boston, MA: Harvard Business School Press, 2004; NEWMAN, Mark, BARABÁSI, Albert-László & WATTS, Duncan (Eds.) (2006). *The structure and dynamics of networks*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.



## t) desobediência

que – assegurado o cumprimento das leis – a desobediência política é legítima;



*Ordem, hierarquia, disciplina e obediência, vigilância (ou patrulha) e punição; e fidelidade imposta top down são virtudes de sistemas autocráticos.*

Relações hierárquicas, relações de subordinação, que exigem obediência, baseiam-se na negação do outro. Com exceção das leis democraticamente aprovadas, a democracia não pode aceitar que alguém faça alguma coisa que não quer ou deixe de fazer alguma coisa que quer em virtude de sanção ou ameaça de sanção proveniente de instância hierárquica. Portanto, respeitado o pacto de convivência, é legítima a desobediência política e ninguém é obrigado a acatar uma decisão com a qual não concorde ou, mesmo concordando, não queira acatar, por medo de sanção, ainda que tal decisão tenha sido tomada por maioria. Obediência nada tem a ver com colaboração,

que pressupõe adesão voluntária, seja por concordância, seja por resultado de convencimento ou por livre assentimento.

Assim, em coletivos políticos de adesão voluntária, nenhum tipo de disciplina deve ser imposta e nenhum tipo de obediência deve ser exigida dos participantes, além daquelas às regras a que voluntariamente aderiram. Nenhum tipo de sanção pode ser imposta aos participantes, nem mesmo em virtude do descumprimento das regras a que voluntariamente aderiram. Todos têm o direito de não acatar decisões. Ordem, hierarquia, disciplina e obediência, vigilância (ou patrulha) e punição; e fidelidade imposta *top down* são virtudes de sistemas autocráticos. Nada disso tem a ver com a democracia. Quanto mais autocrática for uma organização, mais ela insistirá na exaltação de tais “virtudes”. As razões para isso são tão claras que dispensariam comentários. Todas as organizações não-estatais e não baseadas em contratos (de trabalho ou de prestação de serviços) são (ou deveriam ser) constituídas por adesão voluntária. Em organizações voluntárias, obedece quem concorda. Querer exigir disciplina e obediência em relações sociais (*stricto sensu*) é um absurdo. Impor sanções para quem não obedece é uma violência e, como tal, um comportamento antidemocrático.

Organizações que visem chegar à (ou praticar a) democracia (no sentido “forte” do conceito) não podem se organizar autocraticamente para atingir seus fins. Não existe caminho para a democracia a não ser a democratização contínua das relações; ou, parafraseando Mohandas Ghandi, não existe caminho para a democracia: a democracia é o caminho, como veremos no próximo e no último capítulos.



## INDICAÇÕES DE LEITURA

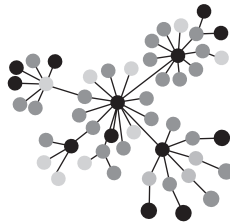
É sempre bom ler aquele instigante livrinho de David Henry Thoreau: “A desobediência civil” (1849). E, em seguida, ler o ensaio de Hannah Arendt: “Desobediência civil” *in* Crises da República (1969).

Sobre obediência (e desobediência), é vital ler a obra de Humberto Maturana, em especial os textos, já indicados aqui: “*Lenguaje, emociones y etica en el quehacer politico*” (1988); *El sentido de lo humano* (1991); *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia* (com Gerda Verden-Zöllner) (1993); e *A democracia é uma obra de arte* (s./d.).



## u) política

que não se pode democratizar a sociedade sem democratizar a política e que só se pode alcançar a democracia praticando democracia (não sendo possível tomar um atalho autocrático para uma sociedade democrática);



*“Os meios que a democracia se esforça por articular são aqueles próprios da atividade voluntária em total ausência de coerção; trata-se de obter assentimento e consenso sem impor violência alguma.”*

(John Dewey, 1937)

Deveria ser óbvio que não se pode democratizar a sociedade sem democratizar a política. Do contrário, caberia a alguém democratizar a sociedade para e pela sociedade, o que nega o objetivo de democratização da sociedade. Democracia, ainda quando queiramos enfatizar seu conteúdo social, é política. Democratização pressupõe exercício democrático, participação democrática e, por

consequente, constituição de sujeitos democráticos, o que só é possível no interior mesmo de um processo democrático.

Também deveria ser óbvio que só se pode alcançar a democracia praticando democracia. Não é possível tomar um atalho autocrático para uma sociedade democrática. A democracia é, simultaneamente, meio e fim, constituindo-se, portanto, como alternativa de presente e não apenas como modelo utópico de futura sociedade ideal. Assim, não se pode chegar a uma sociedade democrática a não ser por meio do exercício da democracia.

Tais constatações são um reconhecimento tardio a John Dewey. Como ele escreveu, no artigo “A democracia é radical” (1937):

“A democracia não somente encarna fins que até os ditadores reivindicam hoje como próprios, fins como a segurança dos indivíduos e a oportunidade para que desenvolvam suas respectivas personalidades. A democracia significa, antes de qualquer coisa, defender os meios necessários para que tais fins possam ser levados a termo. Os meios que a democracia se esforça por articular são aqueles próprios da atividade voluntária em total ausência de coerção; trata-se de obter assentimento e consenso sem impor violência alguma. É a força da organização inteligente *versus* a força da organização imposta de fora para dentro e de cima para baixo. O princípio fundamental da democracia consiste em que os fins da liberdade e da autonomia para todo indivíduo somente podem ser alcançados empregando-se meios condizentes com esses fins.”<sup>1</sup>

Dewey deveria ser lido e relido todos os dias pelos democratas hoje confrontados com renovadas tentativas de usar a democracia (como fim) contra a democracia (como meio). O que espanta é a clareza desse senhor de quase 80 anos – e há 70 anos – diante de uma questão

que se arrasta sem solução teórica e prática até os dias de hoje. Por que John Dewey pôde ter tamanha clareza? Por duas razões, pelo menos: em primeiro lugar porque ele estava realmente convertido à democracia como idéia (ou seja, a democracia no sentido “forte” do conceito) e, em segundo lugar, porque ele vivia um momento histórico em que a democracia estava sendo usada instrumentalmente para legitimar a autocracia (tanto à direita, com o nacional-socialismo alemão, quanto à esquerda, com o bolchevismo da III Internacional ainda em expansão). Isso reforça o conceito “forte” de democracia do qual partimos aqui, que estabelece que só se pode conceituar – e, portanto, conceber – a democracia diante da autocracia.

Tudo indica que vivemos hoje um momento semelhante. Não estamos na iminência de uma guerra generalizada (como estava Dewey em 1937, na ante-sala da segunda grande guerra mundial) e não existem ameaças totalitárias globais semelhantes ao nazismo e ao comunismo. No entanto, a perversão da política promovida pelos diversos populismos (remanescentes ou reflorescentes, sobretudo na América Latina) constitui uma ameaça seriíssima à democracia que só pode ser plenamente percebida por quem está convencido – como Dewey estava – da necessidade da radicalização da democracia. Infelizmente tanto os liberais quanto os socialdemocratas de hoje não estão convencidos disso. Crêem que basta se posicionar (e ainda por cima timidamente) na defesa das regras formais do sistema representativo, com suas instituições e procedimentos limitados ao voto secreto, às eleições periódicas, à alternância de poder, aos direitos civis e à liberdade de organização política, enfim, ao chamado Estado

democrático de direito e ao império da lei. Parodiando Tayllerand, parecem não ter esquecido nada e também não ter aprendido nada com o século passado. Mas enquanto eles cochilam, vai avançando o uso da democracia contra a democracia com o fito de manter no poder, por longo prazo, grupos privados que proclamam o ideal democrático como cobertura para enfrear o processo de democratização das sociedades que parasitam, como veremos no próximo capítulo.

## INDICAÇÃO DE LEITURA

É necessário ler o artigo de John Dewey “A democracia é radical”, publicado originalmente em *Common Sense* 6 (janeiro de 1937) e constante da coletânea *The Essential Dewey: Vol. 1 – Pragmatism, Education, Democracy* (existe edição em espanhol: *in Liberalismo y Acción Social y otros ensayos*. Valência: Alfons El Magnànim, 1996).

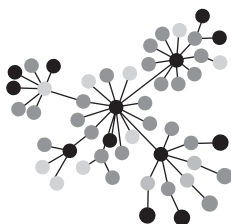


### NOTA

<sup>1</sup> Cf. DEWEY, John (1937). “*Democracy is Radical*”. In: *The Essential Dewey: Vol. 1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

## v) democratização

que é possível democratizar mais – ou radicalizar – a democracia, tornando-a mais participativa (desde que exista a democracia representativa, considerada liberal);



*“Não há coisa mais radical do que insistir na articulação de métodos democráticos que sirvam como meios para efetuar mudanças sociais radicais.”*

(John Dewey, 1937)

Radicalizar (no sentido de democratizar) a democracia é realizá-la no sentido “forte” do conceito. Neste sentido, a democracia deve ser tomada como o valor principal da vida pública e tudo – qualquer evento, qualquer proposta – deve ser avaliado, medido e pesado do ponto de vista da democracia. Diante de qualquer situação política, os democratas devem começar fazendo sempre a seguinte pergunta: isso ajuda ou atrapalha o avanço do processo de democratização da

sociedade? O problema aqui é saber o que ajuda e o que atrapalha o processo de democratização da sociedade. Para isso, antes de qualquer coisa, é preciso ver se a própria política está sendo democratizada. Só uma política democratizante pode contribuir para democratizar a sociedade. Em seguida é preciso conferir de que modo o evento ou proposta em questão contribui para reforçar ou inibir aquelas atitudes básicas diante da história, do saber e do poder que acompanham o padrão autocrático, por exemplo, as atitudes míticas, sacerdotais e hierárquicas. Os sistemas sociais de dominação, caracterizados pela prevalência de atitudes autocráticas diante da política, surgiram e se desenvolveram em consonância com atitudes míticas diante da história, sacerdotais diante do saber e hierárquicas diante do poder. Esse é um conhecimento importantíssimo.

Todavia, só é possível democratizar (mais, e cada vez mais) a democracia enquanto existir essa (reconhecidamente imperfeita e insuficiente) democracia formal, com suas instituições e procedimentos limitados ao voto secreto, às eleições periódicas, à alternância de poder, aos direitos civis e à liberdade de organização política, enfim, ao chamado Estado democrático de direito e ao império da lei. É possível, sim, radicalizar a democracia, mas tal possibilidade existe na exata medida em que tais instituições e procedimentos da democracia liberal não forem pervertidos e degenerados pela prática da política como uma ‘continuação da guerra por outros meios’ (a “fórmula inversa de Clausewitz”).

Novamente, é dever dos democratas atuais reconhecer a visão pioneira de John Dewey a esse respeito, razão pela qual justifica-se



mais uma extensa citação de trechos do seu artigo intitulado “A democracia é radical” (1937):

“Os Estados Unidos constituem uma importante exceção da tese segunda a qual, de um ponto de vista histórico, o nascimento da democracia respondia ao interesse de uma classe industrial e comercial, se bem que seja certo que, no processo de formação da constituição federal, essa classe tivesse colhido mais frutos da revolução dos que aqueles que lhe correspondiam. Não menos certo é que conforme este grupo foi se construindo com base no poder econômico, se apossou de crescentes cotas de poder político. Porém é simples e plenamente falso que este país seja meramente uma democracia capitalista, nem sequer em termos políticos. A agitação que nestes momentos vive o nosso país representa algo mais do que o protesto de uma nova classe – chame-se-a de *proletariado* ou de qualquer outra forma – contra uma autocracia industrial firmemente instalada no poder. É mais uma manifestação do espírito originário e imemorial da nação contra toda força usurpadora e destrutiva absolutamente estranha à democracia. Este país nunca contou com um partido político “liberal” de tipo europeu, ainda que durante as últimas campanhas o Partido Republicano tenha feito suas muitas consignas parecidas. Porém os ataques que os líderes do partido lançam sobre o liberalismo, considerando-o como mais uma manifestação da ameaça vermelha, demonstra que, nos Estados Unidos, o liberalismo conta com uma origem, um marco sociocultural e uma finalidade distintas. No fundamental, trata-se de uma tentativa de levar à prática os modos de vida democráticos, conferindo-lhes todo seu significado e seu amplo alcance. Não há nenhuma razão concreta para tentar salvar o termo “liberal”. Porém temos todas as razões para não permitir que, com as censuras feitas ao liberalismo, se percam de vista os

métodos e as aspirações da democracia. Esse perigo de eclipsar a democracia não se reduz a uma mera questão teórica; é uma questão candente e prática...

Defender a bandeira do liberalismo neste país, independentemente do que o liberalismo chegou a significar na Europa, é ter o valor de insistir na liberdade de crença, investigação, debate, reunião, educação e tudo isso sobre a base de um método de inteligência pública oposto às práticas coercitivas cujo exercício se defende em nome da liberdade final de todos os indivíduos. Não é difícil perceber certa hipocrisia intelectual e uma absoluta contradição moral no credo de todos aqueles que defendem a necessidade de que determinada classe social exerça uma ditadura, conquanto temporária, coisa que também pode constatar-se na postura dos que proclamam que no atual sistema econômico reina a liberdade de iniciativa e a igualdade de oportunidades.

Não há contradição alguma entre a busca de meios liberais e democráticos combinada com a defesa de fins socialmente radicais. E não só não há contradição, senão que nada nos induz a pensar que seja possível alcançar fins sociais radicais por meios que não sejam liberais e democráticos. Nem a história, nem a natureza humana, aportam razão alguma em defesa dessa possibilidade. Há quem pense que os que estão no poder jamais o abandonarão de moto próprio, se não se lhes forçar a fazê-lo empregando um poder ainda maior, porém esta idéia só pode ser corretamente aplicada no caso de ditadores, os quais pretendem estar atuando em nome das massas oprimidas, quando o certo é que estão fazendo uso do poder contra essas mesmas massas. O fim da democracia é, por si mesmo, de natureza radical. Pois se trata de um fim que jamais chegou a ser atingido em nenhum país e em nenhuma época. É um fim radical porquanto requer grandes mudanças nas instituições existentes, nas instituições sociais, econômicas, legais e culturais. Quando o

liberalismo democrático não reconhece esses pontos, nem na teoria, nem na ação prática, deixa de ser consciente de seu próprio significado e das exigências que este impõe.

Ademais, não há coisa mais radical do que insistir na articulação de métodos democráticos que sirvam como meios para efetuar mudanças sociais radicais. É assim que não falamos por falar quando qualificamos de reacionária a posição que confia implantar-se pela superioridade da força física. Pois este é o método de que o mundo vem dependendo até agora, um método com o qual o mundo volta a armar-se para a sua perpetuação. É fácil entender por que os que convivem com as iniquidades e as tragédias cotidianas que caracterizam o atual sistema, por que os que são conscientes de que, afinal, contamos já com os recursos necessários para implantar um sistema que garanta a segurança e a igualdade de oportunidades para todos, hão de mostrar certa impaciência e anseiem acabar com o atual sistema, não importa qual seja o método. Porém a obtenção dos fins democráticos não pode divorciar-se da aplicação de meios democráticos. Temos que acalentar a esperança de que o ideal democrático renasça e se coesione em uma ampla mobilização. Porém esta causa não alcançará mais que vitórias parciais se não brotar de uma verdadeira confiança em nossa natureza humana comum e no poder da ação voluntária e baseada em uma inteligência pública e coletiva.”<sup>1</sup>

Parece claro que não se pode usar métodos autocráticos para atingir fins democráticos e é contra essa (falsa) alternativa – do ponto de vista da democracia – que Dewey se insurgia. É mais ou menos como se preparar para a guerra para atingir a paz: é óbvio que se alguém se prepara para a guerra terá mais chances de praticar a guerra, na medida em que se organiza para tal; da mesma forma, se alguém se organiza autocraticamente estará “produzindo” autocracia, ou seja,

menos-democracia e não mais-democracia. Mal comparando, essa história se assemelha àquele “conto do vigário” difundido pelas esquerdas, segundo o qual, na transição socialista para o comunismo, trata-se de reforçar o poder de Estado (como meio) para atingir o objetivo da sua extinção (como fim) – como se fosse possível alguém enfraquecer alguma coisa fortalecendo-a.

Enfim, a política democrática só pode ser democratizada se existir. Na ausência de democracia (no sentido “fraco” do conceito) – *i.e.*, representativa mesmo, aquela que se constitui como forma de legitimação de governos, mas que compreende o Estado de direito e suas instituições – não pode haver reprodução de qualquer processo de inovação, de experimentação de novas formas de fazer política que dêem ênfase à participação (realizando a democracia no sentido “forte” do conceito). Quem discordar disso que tente radicalizar a democracia na China, na Coreia do Norte, em Cuba ou, mesmo, na Venezuela dos dias que correm (e terá uma exata noção do que significam as expressões impossibilidade ou extrema dificuldade).

Portanto, não se pode lutar por uma democracia mais participativa abrindo mão da defesa da democracia realmente existente e das instituições do Estado de direito. E os democratas não podem abrir mão de participar da vida política do país e da localidade onde vivem e de lutar pela democratização do velho sistema político. A política é uma atividade sobre as condições presentes. Se não deve ficar aprisionada nessas condições (caso contrário não haveria chance de mudança), também não pode ignorar as circunstâncias em que vivemos, escapando do mundo e fugindo para o futuro.

Existe um sistema político que funciona mal (mas funciona) e que é o único que temos. Assim, trata-se de preservar os seus elementos democráticos e avançar em sua democratização por todos os meios democráticos disponíveis.

Ademais, os resultados da democracia representativa, dita liberal, não são desprezíveis. Como assinalou Robert Dahl (1998), “seria um erro grave pedir demais de qualquer governo, mesmo de um governo democrático”, uma vez que, segundo ele, “a democracia não pode assegurar que seus cidadãos sejam felizes, prósperos, sábios, pacíficos ou justos” (misturando um pouco virtudes distintas: ser pacífico, saudável ou próspero são virtudes mais sociais, vamos dizer assim, que dependem, em boa parte, do ambiente – dos padrões de convivência – que a política que é praticada predominantemente permitiu que se configurasse, do que as demais, que se referem à felicidade, sabedoria e senso de justiça, embora tudo isso também seja influenciado pelo ambiente sociopolítico). Dahl então argumenta que “atingir esses fins está além da capacidade de qualquer governo – incluindo-se um governo democrático”,<sup>2</sup> o que parece revelar que sua apreensão da democracia (claramente no sentido “fraco” do conceito) está muito ligada ao sistema de governo e não ao processo de democratização da sociedade, quer dizer, à democracia (no sentido “forte” do conceito) no cotidiano do cidadão e na base da sociedade.

Mas, em “Sobre a democracia” (1998), Dahl destaca corretamente que:

“Na prática, a democracia jamais correspondeu a seus ideais. Como todas as tentativas anteriores de atingir um governo mais democrático,

as democracias modernas também sofrem de muitos defeitos. Apesar de suas falhas, não devemos perder de vista os benefícios que tornam a democracia mais desejável que qualquer alternativa viável a ela: a democracia ajuda a impedir o governo de autocratas cruéis e perversos; a democracia garante aos cidadãos uma série de direitos fundamentais que os sistemas não-democráticos não proporcionam (nem podem proporcionar); a democracia assegura aos cidadãos uma liberdade individual mais ampla que qualquer alternativa viável; a democracia ajuda a proteger os interesses fundamentais das pessoas; apenas um governo democrático pode proporcionar uma oportunidade máxima para os indivíduos exercitarem a liberdade de autodeterminação, ou seja, viverem sob leis de sua própria escolha; somente um governo democrático pode proporcionar uma oportunidade máxima do exercício da responsabilidade moral; a democracia promove o desenvolvimento humano mais plenamente que qualquer alternativa viável; apenas um governo democrático pode promover um grau relativamente alto de igualdade política; as modernas democracias representativas não lutam umas contra as outras; e os países com governos democráticos tendem a ser mais prósperos que os países com governos não-democráticos.”<sup>3</sup>

Assim como Robert Dahl, numerosos outros teóricos contemporâneos têm feito um esforço considerável para mostrar que – a despeito de todas as suas imperfeições – a democracia é um modo admirável de regulação de conflitos, não raro estendendo porém tal elogio às instituições políticas atuais. Talvez haja alguma confusão entre as virtudes da democracia ideal e a democracia realmente existente, como se somente por meio das instituições que temos – cujos defeitos deveríamos aceitar como uma espécie de etapa de aprendizagem no processo de democratização, mais ou menos

na linha do “é melhor isso do que nada” – a democracia pudesse ir se materializando.

Parece haver aqui uma historização indevida de uma realidade política, baseada no pressuposto – muitas vezes não declarado – de que somente assim a democracia pode se materializar, quer dizer, por meio de uma caminhada progressiva, em que o aperfeiçoamento das instituições que materializam o ideal de liberdade como autonomia (para usar uma expressão de Rousseau) deve ser olhado sempre com muito otimismo, sendo nosso dever, quase um imperativo, perdoar-lhes as mazelas. Para corroborar essa atitude, em geral atribui-se a Churchill a frase “a democracia é a pior forma de governo, salvo todas as demais formas”.<sup>4</sup>

No entanto, ao proceder assim, acabamos também reforçando alguns formatos históricos (as “regras transitórias” que mencionamos no capítulo *r*) **regras**) que têm pouco a ver com a invenção democrática. Ora, a democracia não surgiu por força de nenhum tipo de amadurecimento histórico: foi pura invenção mesmo, resultado de um ato voluntário e gratuito de uma coletividade que descobriu – vá-se lá saber como! – uma maneira de abrir uma brecha nos sistemas autocráticos que vigiam até então. Depois da invenção dos gregos – durante quase dois milênios – não houve qualquer progresso histórico na democracia que eles inventaram; pelo contrário, houve forte regressão, que vigorou amplamente até a reinvenção democrática dos modernos. Agora, porém, trata-se de questionar a democracia realmente existente, mostrando que os seres humanos podem produzir mais do que isso e podem, inclusive, mudar as formas institucionais pelas quais ainda se estabelecem os regimes democráticos na atualidade.

Por outro lado, essa tentativa reiterada de tentar salvar do incêndio as velhas e falidas instituições políticas talvez se explique, pelo menos em parte, pela justa reação dos democratas, que se posicionaram na defesa das instituições representativas (a despeito de seus múltiplos defeitos) diante da atual investida de idéias autocráticas disfarçadas de mais-democráticas porquanto se declaram favoráveis à radicalização – no sentido de democratização – da democracia.

Com efeito, a questão da democratização – ou radicalização – da democracia vem sendo colocada de várias maneiras nos últimos anos. Embora, como vimos, a idéia já tivesse sido apresentada na década de 1930 pelo filósofo John Dewey, têm prevalecido ultimamente leituras de teóricos oriundos da tradição marxista (que, diga-se o que se quiser dizer, nunca se deu muito bem nem com o conceito, nem com a prática da democracia). Isso tem comprometido o desenvolvimento das alternativas de mudança da política baseadas na democratização da democracia.

Já existe hoje uma densa literatura sobre a radicalização da democracia. Além dos herdeiros de uma tradição não-democrática – à qual, aliás, não renunciaram – que tentam pegar uma carona no tema, para dar uma nova roupagem às suas diatribes contra o neoliberalismo e a democracia burguesa, existe gente séria trabalhando no assunto.<sup>5</sup>

Depois dos gregos, talvez tudo (re)comece com Johannes Althusius (1577-1638), um importante teórico alemão que, no livro ‘Política’ (1603), apresentou pela primeira vez uma teoria abrangente do federalismo (do latim *foedus*, convenção), enraizada no conceito



de associação simbiótica e na idéia do consenso. Como ressaltou o professor Daniel Elazar (2003), no prefácio da edição do livro publicado pelo *Liberty Fund*, “o “Política” de Althusius foi o primeiro livro a expor uma teoria abrangente do republicanismo federal fundamentada em uma visão conveniada da sociedade humana... O livro apresenta uma teoria para a construção da forma de governo com base em uma associação política estabelecida por seus cidadãos, a partir de associações primárias entre eles, alicerçada no consentimento e não no Estado materializado e imposto por um mandante ou uma elite”.<sup>6</sup>

Segundo Althusius, “a política é a arte de unir os homens entre si para estabelecer a vida social comum, cultivá-la e conservá-la”.<sup>7</sup> Juntamente com Spinoza (1670), que em seu “Tratado teológico-político” tentou demonstrar que “em um Estado livre é permitido que cada um pense o que quiser e diga o que pensa” – estabelecendo que o fim da política é a liberdade (e não a ordem, como havia afirmado Hobbes em 1651) –, Johannes Althusius pode ser considerado um dos principais pensadores que prepararam a reinvenção democrática dos modernos.

Sobre o “Política”, Elazar faz uma observação importantíssima: “na luta para a direção que deveria ser tomada na construção dos estados europeus no século 17, a visão de Althusius, que propugnava uma construção com base nos princípios federais – como associações políticas compostas –, perdeu para a visão de [Jean] Bodin [‘Os Seis Livros da Nação (ou da República, ou do Estado, ou da *Commonweale* enfim)’, 1576] e dos estatizantes, que pleiteavam a materialização de

Estados centralizados onde todos os poderes ficassem concentrados nas mãos de um rei empossado pela vontade divina e que estivesse colocado no topo da pirâmide do poder ou em um centro soberano. Embora o pensamento de Althusius tenha contado com a divulgação de porta-vozes até o final daquele século, depois disso desapareceu da principal corrente da filosofia política. Restou aos americanos a invenção do federalismo moderno com base no individualismo e, assim, a reintrodução da idéia do Estado como associação política, em vez do Estado materializado – um produto pronto e acabado – para o qual se supõe existência independente do povo que o constitui”.<sup>8</sup>

Embora, em termos científicos, não seja adequado fazer esse tipo de “reengenharia” do passado, especulando com a história, em termos heurísticos talvez seja útil supor que se Althusius tivesse prevalecido no lugar de Bodin, a política teria tomado outro caminho na modernidade e não estaríamos ainda aprisionados na estiolante disjuntiva autocracia x democracia liberal.

O fundo da questão – como sustenta Frederick Carney (2003), o tradutor da versão americana da obra de Althusius – é saber onde reside a soberania da comunidade: “Jean Bodin, a quem Althusius deve muitas das características do seu sistema político, a atribui ao mandante. Althusius discorda. Sua posição... é de que a soberania é a vida simbiótica da comunidade que toma forma no *jus regni*, ou no direito fundamental, ou lei do reino... Portanto, a soberania reside no corpo organizado da comunidade, ou seja, nos processos simbióticos dela”.<sup>9</sup>

Essa idéia de que a fonte da soberania não é nem o mandante, nem o indivíduo, mas *flui* da comunicação (no sentido de

compartilhamento ou comunhão) que ocorre na comunidade, talvez possa constituir o principal fundamento para uma nova política que agora começa a surgir com a emergência das redes sociais. A nova política democrática como modo de regulação (o “metabolismo”, a dinâmica) compatível com a forma de organização, ou melhor, com a topologia distribuída (o “corpo”, a estrutura) das redes sociais, tem a ver com essa noção de simbiose de Althusius (para o qual “a fundação de todas as associações, sejam privadas ou públicas, é a vida simbiótica”, alterando radicalmente a compreensão, induzida pela lei medieval romana, das diferenças entre público e privado). Esse último aspecto é vital para a reconstrução de uma nova teoria do público adequada a uma visão radicalmente democrática. O público nasce da associação, que depende do consentimento continuado dos simbióticos ou membros e tem início e é mantida por meio de uma convenção (*foedus, pactum*) entre esses membros (os simbióticos). Talvez se possam ouvir aqui os ecos, no passado, da concepção de público intentada por John Dewey no final da década de 1920.<sup>10</sup>

Uma leitura seletiva – feita como quem garimpa – do primeiro capítulo do “*Politica*” de Althusius, intitulado “Das Acepções Gerais da Política” (na sua edição de 1614, traduzida para o inglês por Carney), pode dar uma idéia do fundamento tomado por ele para a construção de sua teoria política:

“A política – escreve Althusius – é a arte de reunir os homens para estabelecer a vida social comum, cultivá-la e conservá-la. Por isso, é chamada de ‘simbiótica’. O tema da política é, portanto, a associação (*consociatio*), na qual os simbióticos [*siymbiotici*: aqueles que vivem juntos], por intermédio de pacto explícito ou tácito, se obrigam entre

si à comunicação mútua daquilo que é necessário e útil para o exercício harmônico da vida social. O fim do homem político ‘simbiótico’ é a simbiose santa, justa, proveitosa e feliz, e uma vida para a qual não falte nada de necessário ou de útil. Para viver essa vida, nenhum homem é auto-suficiente ou bastante provido pela natureza... os esforços e a diligência de muitos homens são indispensáveis... Os simbióticos são co-trabalhadores que, unidos pela associação e com vínculo de pacto, comunicam entre eles aquilo que é conveniente para uma vida confortável de corpo e alma. Em outras palavras, eles são os participantes ou parceiros de uma vida em comum. A comunicação mútua, ou empreitada comum, envolve (1) bens, (2) serviços e (3) direitos comuns (*jura*) pelos quais as numerosas e variadas necessidades de cada um e de cada simbiose são supridas, a auto-suficiência e a mutualidade da vida e da sociedade humana são conseguidas e a vida social é estabelecida e mantida... Claramente, por sua natureza gregária, o homem nasceu para cultivar a sociedade com os outros homens, não para viver solitário... E assim nasceu [com] a imposição da comunicação do que é necessário e útil, o que só pode ocorrer na vida social e política... [mas] as causas eficientes da associação política são o consentimento e o pacto entre os cidadãos que se comunicam.... A matéria da política são os preceitos para a comunicação daqueles bens, serviços e direitos que estabelecemos, cada um justa e apropriadamente de acordo com suas habilitações, para a simbiose e o benefício comum da vida social... Segue-se que nenhum homem é capaz de, por si só, viver bem e com felicidade. A necessidade, portanto, induz à associação; e a busca das coisas necessárias à vida, que são adquiridas e comunicadas com a ajuda e a assistência de associados, a conserva. Por tal razão, é evidente que a comunidade, ou sociedade civil, existe por natureza, e que o homem é, também por natureza, um animal civil que procura avidamente pela associação.”<sup>11</sup>

Elazar sugere algumas linhas de investigação para resgatar aquelas bases do pensamento de Althusius que seriam capazes de fundamentar uma política pós-moderna, entre elas: a) a idéia do *pactum* (convenção) como a única base para a organização política legítima (para Althusius, “a política, como tal, é completamente federal, baseada que é na união e na comunicação, expressando a idéia de simbiose entre seus membros... [em que] o compartilhamento [é o] seu princípio guia. A forma de governo, portanto, é uma associação simbiótica concretizada pelas trocas de comunicação”); b) a idéia de soberania atribuída ao povo (“que faz da boa forma de governo uma *res publica* ou comunidade... um *consociatio consociatorum*, uma *universitas* composta de *collegia*”), em contraposição à idéia de Jean Bodin de soberania indivisível, monolítica, atribuída ao governante (o mandante autocrático) e abrindo um caminho – acrescentamos aqui – talvez um pouco diferente daquele que seria trilhado pelo federalismo americano 175 anos depois; c) a idéia de piedade e justiça como alicerces necessários para a sociedade civil, o que talvez possa evocar a compreensão atual de que algum grau de capital social inicial (ou de cooperatividade sistêmica) seja necessário para o exercício de uma política baseada na simbiose; d) as raízes da idéia de uma democracia mais ampliada (“Althusius propõe diferentes formas e alcances de participação nas diversas arenas do governo como possível modo de estender a participação na vida pública de grupos até então privados de direitos civis [como as mulheres, *e. g.*] e privilégios...”); e) a idéia de simultânea conexão e divisão entre os domínios público e privado (afastando-se das “noções clássicas de uma *polis* que tudo abarca para

admitir a legitimidade de uma esfera de atividade privada que é constitucional por direito, evitando então o totalitarismo”; sobre isso Elazar acrescenta, com argúcia, que “uma das vantagens da época moderna foi a possibilidade de separar com mais clareza as esferas públicas das privadas, porque tratou-se de um período que fomentou uma progressiva distância entre elas. Isso já não é mais o caso, uma vez que a tecnologia das comunicações pós-modernas requer mais trocas althusianas; o que quer dizer que, como tudo influencia tudo, mais compartilhamento se faz necessário”); e f) por último, a idéia de Althusius do político como âmbito comunicativo realizado *ex parte populis* (e a sua definição de política “como a ordenação efetiva da comunicação (de bens, serviços e direitos) [que] oferece-nos um ponto de partida para o entendimento dos fenômenos políticos englobados pela ciência política contemporânea”).<sup>11</sup>

O trabalho sugerido por Elazar, ao que se saiba, ainda está por ser feito. Mas não deixa de ser espantoso verificar como uma concepção tão inovadora possa ter passado despercebida pelos contemporâneos e pelos pósteros de Johannes Althusius. Mais espantoso ainda é constatar como tudo isso continua sendo ignorado no debate atual sobre a radicalização ou democratização da democracia.

A política althusiana como *consociatio* – e não como *disputatio* – constitui um fundamento para a radicalização da democracia entendida como caminho em direção a uma democracia cooperativa: se o movimento primordial da política é se associar ao outro (tomando-o como possível parceiro simbiótico) e não combatê-lo ou se precaver contra ele (como se fosse um potencial inimigo), então, em termos

políticos, é a cooperação – e não a competição – que funda o social. Esse, portanto, pode ser um fundamento para a democracia cooperativa.

É por isso que afirmamos que talvez seja possível estabelecer – *ex post*, evidentemente – uma linha coerente de pensamento que ligue esse fundamento althusiano às bases deweyanas e aos pressupostos maturanianos da democracia cooperativa, como veremos no **Epílogo** deste livro.

De qualquer modo, a obra mais importante para reconstruir um pensamento democrático radical desvencilhado das heranças e aderências autocráticas da tradição marxista parece ser mesmo a de John Dewey (1859-1952), não sem razão chamado de “filósofo da América”. Sua idéia de que os meios e os fins da democracia são inevitavelmente inseparáveis bastaria para desmontar boa parte do que se anda escrevendo hoje sobre a radicalização da democracia com o objetivo de legitimar esquemas de poder, supostamente populares, constituídos contra a “democracia das elites”.

Há um grande trabalho pela frente. Os democratas não devem renunciar à tarefa de, por um lado, manter a defesa das instituições democráticas representativas e formais (da democracia realmente existente) contra os ataques dos que querem degenerá-las e, por outro lado, e ao mesmo tempo, não devem abrir mão da idéia de construir uma concepção de democracia radical como democracia política porém baseada no cotidiano do cidadão, em sua vida comunitária – como, aliás, queria Dewey.

Ao estabelecer uma linha coerente de pensamento que ligue essa democracia deweyana aos fundamentos althusianos não se deve,

entretanto, cair na confusão entre liberdade política e igualitarismo social (e aqui é Hannah Arendt quem vem nos socorrer) e, sobretudo, não se deve sucumbir à tentação, sempre presente, de subordinar a primeira ao segundo.

Todas as idéias perversas de democracia que o pensamento autoritário vem infundindo e difundindo são expressões dessa subordinação. Por exemplo, as idéias – já analisadas nos capítulos precedentes deste livro – de que “democracia é fazer a vontade do povo”, de que “os votos da maioria da população estão acima das decisões das instituições democráticas quando tais instituições representam apenas as minorias”, de que “um grande líder identificado com o povo pode fazer mais do que instituições cheias de políticos controlados pelas elites”, de que “não adianta ter democracia se o povo passa fome” ou de que “não adianta ter democracia política se não for reduzida a desigualdade social”.

Em outras palavras, a crítica ao velho sistema político não deve abandonar a defesa das instituições representativas diante do atual regurgitamento de idéias, ditas “de esquerda”, associadas ao populismo em suas diversas formas – remanescentes ou reflorescentes como um neopopulismo que parasita a democracia –, sobretudo na América Latina nestes anos iniciais do século 21, que voltam a questionar a democracia burguesa clamando por uma democracia mais direta e participativa, mas entendendo por isso a substituição do sistema representativo legal por um sistema representativo informal, falsamente chamado de participativo mas, na verdade, baseado sempre em disputas por votos, assembleísta, adversarial, cercado por corporativismos e



contaminado pela idéia de conquista de hegemonia, na base da “arte da guerra” mesmo, conquanto agora – por falta de condições objetivas e subjetivas, nacionais e internacionais – trate-se de uma ‘guerra de posição’.

Essa chamada democracia deliberativa ou participativa, tão propalada por teóricos contemporâneos herdeiros da tradição marxista, é – via de regra – uma democracia de baixa intensidade, com alto grau de antagonismo, exterminadora de cooperação e de confiança social (*i.e.*, de capital social), quer dizer, bloqueadora da rede social, quando não associada a novas formas de banditismo (como o banditismo de Estado) e de corrupção “altruísta”, ou seja, praticada em nome de um ideal generoso e de uma causa coletiva, mas nutrindo o mesmo desrespeito pela legalidade, pelo Estado de direito e, enfim, pela própria democracia (dita burguesa), que caracterizou, no passado, estratégias de derrubada pela força das instituições vigentes. Nos dias de hoje, em alguns países, tal desrespeito pela legalidade se manteve praticamente intacto, porém trocando a violência revolucionária (inviável em nações complexas nas atuais condições do mundo ocidental) pela tal corrupção partidária (esta sim facilmente praticável, sobretudo quando consegue mimetizar as formas de corrupção já presentes endemicamente na política tradicional).

Com efeito, vem florescendo nos últimos anos uma literatura teórico-ideológica propagandística – e, portanto, não muito confiável – sobre a democratização da democracia, entendida esta expressão no sentido da introdução de formas de democracia participativa que, supostamente, comporiam uma força contra-hegemônica a um “elitismo democrático” ou a uma imaginada “concepção hegemônica

da democracia como prática restrita de legitimação de governos”, como argumentam, por exemplo, Leonardo Avritzer e Boaventura de Souza Santos (2002).

Segundo esses autores, tratar-se-ia de iniciar uma espécie de novo movimento social – apoiado por Estados que resolvam “abrir mão de prerrogativas de decisão em favor de instâncias participativas” (leia-se: governos de esquerda) – e articulado globalmente (possivelmente por articulações como o Fórum Social Mundial), para constituir uma força contra-hegemônica que se oponha à “democracia representativa elitista, [que] propõe estender ao resto do mundo o modelo de democracia liberal-representativa vigente nas sociedades do hemisfério norte, ignorando as experiências e as discussões oriundas dos países do Sul no debate sobre a democracia”.<sup>12</sup>

Parece óbvio que os que assim argumentam ainda estão impregnados por uma visão política herdeira da tradição autoritária do pensamento marxista, na sua vertente gramsciana, trabalhando – como eles próprios declaram – com “o conceito de hegemonia como a capacidade econômica, política, moral e intelectual de estabelecer uma direção dominante na forma de abordagem de uma determinada questão, no caso a questão da democracia”.<sup>13</sup>

Trata-se de uma variante da velha visão – no fundo, antidemocrática – que opunha uma (imaginária e, portanto, inexistente) “democracia socialista” à “democracia burguesa”, chamada agora de “democracia elitista”. “No caso do debate atual sobre a democracia isso implica [trabalhar com] uma concepção hegemônica e uma concepção contra-hegemônica de democracia” – escrevem os autores Avritzer e Santos, em uma nota de rodapé ao artigo

“Para ampliar o cânone democrático” (recomendendo ao final: “Para o conceito de hegemonia vide Gramsci”).<sup>14</sup> Não é preciso dizer mais nada.

Como se pode perceber sem grande esforço, nada disso levará a uma nova política democrática. Pelo contrário. Democracias com alto grau de antagonismo, instrumentalizadas para servir de arena para embates ideológicos, em que a política é pervertida – e em alto grau – como “arte da guerra”, não podem ser consideradas como democracias radicais, nem mesmo, a rigor, como democracias. Não há uma só experiência no mundo de florescimento de processos democráticos, livres e abertos, positivos e criativos, que tenham sido inspirados por idéias como essas. No entanto, em todos os lugares onde se tentou ensaiar tal concepção, a pretexto de substituir ou combater uma visão liberal de democracia, o que vimos foi restrição da liberdade, privatização partidária da esfera pública e instalação de regimes protoditatoriais, quando não governos dirigidos por líderes manipuladores que praticam corrupção em alta escala (corrupção de Estado).

A visão liberal de democracia (no sentido deweyano do termo) não está a serviço da dominação das elites (expressão que agora ocupa o lugar da antiga burguesia). E não se pode, com base na idéia de mover um combate de classe às elites, combater também os mecanismos democráticos das democracias que conhecemos (que, de resto, são as únicas que existem, pelo menos como regimes de governo) para colocar no lugar mecanismos que são autocratizantes da política. O sistema representativo, o Estado de direito e as instituições não podem ser pervertidos e degenerados em nome do combate às elites neoliberais.

Esse combate ideologizado às elites acaba justificando o sacrifício dos dispositivos representativos em nome de supostos dispositivos participativos (que, na verdade, não o são). Ademais, o grande confronto que atravessou os últimos milênios foi o que se deu (e continua sendo travado) entre as tendências de autocratização e de democratização da política e não entre as supostas democracia liberal (das elites) e uma democracia participativa (do povo).

Tudo indica que uma nova política democrática deve se assentar sobre outras bases. E que, sem transformar a “arte da guerra” na “arte da política” (democrática), não pode haver qualquer tipo de radicalização (no sentido de democratização) da democracia.

O problema dos ideólogos da visão contra-hegemônica de democracia participativa, contra a visão – supostamente hegemônica – de democracia representativa das elites, é a pobreza das suas propostas. Eles não avançam nada em termos do que constituiria essa nova democracia, de quais seriam seus pressupostos e fundamentos e de quais seriam as suas regras. E não avançam em nada disso simplesmente porque não podem. Porque, digam o que quiserem dizer para vestir suas idéias anacrônicas com uma roupagem atual, continuam gravitando em torno da *realpolitik* e de um realismo exacerbado porquanto se trata aqui de destruir o inimigo de classe.

Aprisionados neste esquema amigo x inimigo, eles temem qualquer coisa que possa parecer colaboracionismo com aqueles que devem ser destruídos. É por isso que muitos deles, não apenas reconhecendo o conflito (o que seria correto), mas – muito além disso – cultuando o conflito (o que já é sintoma de uma sociopatia),

desconfiam tanto da idéia de consenso. Com certeza porque não podem aceitar a idéia de cooperação, que desconstituiria seu esquema. Mas esse é o ponto: a cooperação é, exatamente, o único fundamento capaz de permitir a construção de uma política democrática (no sentido “forte” do conceito).

Não é possível radicalizar a democracia em autocracias. Isso é mais ou menos óbvio. O que a presente reflexão pode acrescentar – e que está longe de ser óbvio – é que a política pervertida como “arte da guerra” ou como ‘continuação da guerra por outros meios’ (a fórmula inversa de Clausewitz), a partir de certo grau, também impede ou dificulta extremamente a democratização da democracia (que é função direta, vamos dizer assim, do grau de cooperatividade da democracia ou, inversamente, de seu grau de antagonismo). Radicalizar a democracia é, assim, torná-la mais cooperativa ou menos adversarial, como veremos no próximo capítulo.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Sobre a democracia liberal e as concepções radicais de democracia é importante ler John Dewey – todos os seus escritos políticos, mas em especial “A democracia é radical” (1937) – e Hannah Arendt, sobretudo “Que é Liberdade” (1954) e “Sobre a Revolução” (1963), assim como John Rawls: “O Liberalismo Político” (1993). Também é necessário ler Bobbio: “O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo” (1984). E, por último, Robert Dahl: “Sobre a democracia” (1998).

Para conhecer um pouco do que está sendo discutido ultimamente sob o título vaporoso de ‘democracia deliberativa’, vale a pena considerar (além de Dewey, que permanece intencionalmente ignorado pela maioria dos novos ‘teóricos da democracia não-convertidos à democracia’): Gutman: *“Liberal Equality”* (1980) e *“Democratic Education”* (1987); Barber: *“Strong democracy: participatory politics for a New Age”* (1984); Burnheim: *“Is democracy possible? The alternative to electoral politics”* (1985); Fishkin: *“Democracy and deliberation”* (1991) e *“The voice of the people: public opinion and democracy”* (1997); Sunstein: *“The Partial Constitution”* (1993); Andrew Arato & Jean Cohen: *“Civil Society and Political Theory”* (1994); Hirst: *“Associative Democracy: new forms of social and economic governance”* (1994); Jürgen Habermas: *“Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy”* (1996); Bohman: *“Public Deliberation”* (1996); Budge: *“The new challenge of direct democracy”* (1996); Nino: *“The Constitution of Deliberative Democracy”* (1996); Chantal Mouffe: *“The return of the Political”* (1993) e *“The Democratic Paradox”* (2000); Walzer: *“On toleration”* (1997) e Joshua Cohen: *“Procedure and Substance in Deliberative Democracy”* (1996) e *“Democracy and Liberty”* (1998).



## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. DEWEY, John (1937). *“Democracy is Radical”*. In: *The Essential Dewey: Vol. 1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

<sup>2</sup> DAHL, Robert (1998). *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> A frase original, de onde saiu a citação acima, mil vezes repetida e modificada, talvez seja a seguinte: “Ninguém pretende que a democracia seja perfeita ou sem defeito. Tem-se dito que a democracia é a pior forma de governo, salvo todas as demais formas que têm sido experimentadas de tempos em tempos” (ou, de forma mais resumida: “*Democracy is the worst form of government, except for all those other forms that have been tried from time to time*”). A frase foi colhida em um discurso proferido em 11 de novembro de 1947 na Casa dos Comuns.

<sup>5</sup> Por exemplo, a maioria dos incluídos na coletânea de ELSTER, Jon (1998). *Deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. E os citados nas indicações de leitura acima, como Jürgen Habermas; Andrew Arato e Jean Cohen; Joshua Cohen; e Chantal Mouffe. Nenhum desses, entretanto, aborda a questão do ponto de vista da democracia cooperativa, como se faz aqui e como tentou Axel Honneth (1998) em *Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje*.

<sup>6</sup> Cf. ALTHUSIUS, Johannes (1603). *Política*. Liberty Fund (2003). Rio de Janeiro: Topbooks, s./d.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> *Apud* Prefácio ao Política de Althusius; *ed. cit.*

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> Cf. DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*. Chicago: Gataway Books, 1946 (existe edição em espanhol: *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004)

<sup>11</sup> Cf. ALTHUSIUS, Johannes; *ed. cit.*

<sup>12</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) (2002). Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

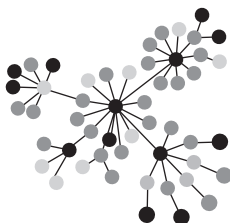
<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> Idem-idem.



## x) deixar

que a democracia não é um ensinar, mas um deixar aprender (e que a missão do Estado não é educar a sociedade, corrigindo os supostos “defeitos de fábrica” do ser humano para produzir qualquer monstruosidade como um “homem novo”);



*Somente psicopatas e sociopatas autocráticos imaginam que possuem a fórmula para produzir um “homem novo”.*

Mais vale um erro cometido na democracia do que muitos acertos de uma autocracia. A democracia pressupõe liberdade para errar e para aprender com os próprios erros. Mas, além disso, a democracia implica sempre um aprendizado coletivo em um processo de experimentação sem o qual ela não pode ser valorizada – e, na verdade, nem mesmo realizada – pelos sujeitos políticos que dela participam. A comunidade política se desenvolvendo é sinônimo de sua rede social aprendendo.

Mas é a rede social que aprende com sua própria experiência e não os indivíduos isolados como doutrinandos de uma espécie de “Estado-reformatório”. Na democracia (e isso vale tanto para o sentido “forte”, quanto para o sentido “fraco” do conceito) não cabe ao Estado reformar o ser humano. Não há nada o que reformar. Somente psicopatas e sociopatas autocráticos imaginam que possuem a fórmula para produzir um “homem novo”, baseados na crença de que o ser humano veio com uma espécie de “defeito de fábrica” que deve ser corrigido pelos possuidores da doutrina verdadeira, da ideologia correta, os quais teriam o direito de se apossar do poder de Estado para, por meio desse poder, exercido autocraticamente, regenerar os imperfeitos seres humanos, começando por tentar colonizar, *top down*, suas consciências.

O trágico século 20 já forneceu exemplos suficientes do que acontece quando reformadores de seres humanos (como Mao ou Pol Pot) se apossam do poder de Estado para ensinar ao povo como caminhar em direção às suas utopias generosas e igualitárias: o melhor indicador para avaliar os resultados desses movimentos autocratizantes talvez seja o número de cadáveres por hora que produzem como efeito colateral de seu empenho reformador.

Ocorre que a democracia não é mesmo um ensinar, mas um deixar aprender. É uma aposta de que os seres humanos comuns podem, sim, aprender a se autoconduzir – mesmo que não possuam nenhuma ciência ou técnica específica – quando imersos em ambientes que favoreçam ao exercício coletivo dessa educação democrática.

Mais uma vez John Dewey deve ser evocado. No discurso “Democracia criativa: a tarefa que temos pela frente” (1939) – em

que lança sua derradeira contribuição às bases de uma nova teoria normativa da democracia que poderíamos chamar de democracia cooperativa –, Dewey afirma:

“A democracia é um modo de vida orientado por uma fé prática nas possibilidades da natureza humana. A crença no homem comum é um dos pontos familiares do credo democrático. Esta crença carece de fundamento e de sentido salvo quando significa uma fé nas possibilidades da natureza humana tal como essa se revela em qualquer ser humano, não importa qual seja a sua raça, cor, sexo, nascimento ou origem familiar, nem sua riqueza material ou cultural. Essa fé pode ser promulgada em estatutos, porém ficará só no papel a menos que se reforce nas atitudes que os seres humanos revelem em suas mútuas relações, em todos os acontecimentos da vida cotidiana... Abraçar a fé democrática significa crer que todo ser humano, independentemente da quantidade ou do nível de seus dotes pessoais, tem direito a gozar das mesmas oportunidades que qualquer outra pessoa para desenvolver quaisquer aptidões que possua. A crença democrática no princípio da iniciativa revela generosidade. É universal. É a crença na capacidade de todas as pessoas para dirigir sua própria vida, livre de toda coerção e imposição por parte dos demais, sempre que estejam dadas as devidas condições.

A democracia é um modo de vida pessoal que não está guiado pela mera crença na natureza humana em geral, senão pela fé na capacidade dos seres humanos para julgar e atuar inteligentemente nas condições apropriadas. Em mais de uma ocasião, fui acusado, por críticas provenientes de diversas posições, de abraçar uma fé imprópria, utópica, nas possibilidades da inteligência e na educação enquanto seu correlato. Seja como for, não fui eu quem inventou essa fé. Adquiri-a em meu entorno, na medida em que esse entorno estava infundido de um espírito democrático. Pois o que é a fé na

democracia, em seu papel de consulta, discurso, persuasão, discussão e formação de opinião pública, que no longo prazo se autocorriga, salvo a fé na capacidade da inteligência do homem comum para responder com senso comum ao livre jogo de fatos e idéias, assegurado pelas garantias efetivas da investigação, da assembléia e da comunicação livres? Estou disposto a abandonar em mãos dos defensores dos estados totalitários, de direita e de esquerda, a crença no caráter utópico de dita fé. Pois a fé em questão está tão profundamente arraigada em métodos intrinsecamente democráticos que quando alguém que confessa ser democrata nega essa fé, condena-se a trair a causa que diz defender...

A democracia como modo de vida está orientada pela fé pessoal no trabalho do dia-a-dia com as demais pessoas. A democracia é a crença de que inclusive quando as necessidades, os fins ou as conseqüências diferem de indivíduo para indivíduo, o hábito da cooperação amistosa – hábito que não exclui a rivalidade e a competição, como no esporte – é por si uma valiosa contribuição à vida. Na medida do possível, extrair qualquer conflito que surja – e continuarão surgindo conflitos – para fora de um contexto de força e de resolução por meios violentos, para situá-lo no da discussão e da inteligência, é tratar os que discordam de nós – por muito grave que seja a discrepância – como pessoas com as quais podemos aprender e, neste sentido, como amigos. A autêntica fé democrática na paz é aquela que confia na possibilidade de dirimir as disputas, as controvérsias e os conflitos como empreendimentos cooperativos nos quais cada uma das partes aprende dando à outra a possibilidade de expressar-se, em lugar de considerá-la como um inimigo a derrotar e suprimir pela força, supressão essa que não é menos violenta quando se obtém por meios psicológicos como a ridicularização, o abuso, a intimidação, do que quando é conseqüência do confinamento na prisão ou em campos de concentração. A livre expressão das diferenças

não é somente um direito dos demais, senão um modo de enriquecer nossa própria experiência. Cooperar, deixando que as diferenças possam ganhar livre expressão, é algo inerente ao modo de vida democrático...

Formulada em tais termos [de uma posição filosófica], a democracia é a crença na capacidade da natureza humana para gerar objetivos e métodos que acrescentem e enriqueçam o curso da experiência. As restantes formas de fé moral e social nascem da idéia de que a experiência deve estar sujeita em um ponto ou outro a certa forma de controle externo, a alguma “autoridade” que supostamente exista fora dos processos da experiência. O democrata crê que o processo da experiência é mais importante que qualquer resultado particular, de maneira que os resultados concretos têm verdadeiro valor se se empregam para enriquecer e ordenar o processo em curso. Já que o processo da experiência pode ser um agente educativo, a fé na democracia e a fé na experiência e na educação são uma e a mesma coisa. Quando os fins e os valores se separam do processo em curso, se convertem em hipóstases, em fixações que paralisam os resultados obtidos, impedindo que revertam sobre esse curso, abrindo o caminho e assinalando a direção de novas e melhores experiências. Nesse contexto, a experiência significa a livre interação dos seres humanos com o entorno e suas condições – em particular, com o entorno humano. Tal interação transforma as necessidades e satisfaz os desejos por meio do aumento do conhecimento das coisas. O conhecimento das condições reais é a única base sólida para a comunicação e a participação; toda comunicação que não esteja baseada nesse conhecimento implica sujeição a outras pessoas ou às opiniões pessoais de outros. A necessidade e o desejo – de onde nasce o fim e a direção da energia – vão mais além do que existe, e portanto do conhecimento, da ciência. Abrem continuamente caminho para um futuro inexplorado e inalcançado...

Todo modo de vida carente de democracia limita os contatos, os intercâmbios, as comunicações e as interações que estabilizam, ampliam e enriquecem a experiência. Essa liberação e enriquecimento são uma tarefa que deve ser colocada no dia-a-dia. Posto que essa tarefa não pode chegar ao fim até que a experiência mesma seja finalizada, o propósito da democracia é e será sempre a criação de uma experiência mais livre e mais humana, na qual todos participemos e para a qual todos contribuamos.”<sup>1</sup>

Parece ficar evidente, nos trechos transcritos acima, que Dewey não tinha uma visão procedimental da democracia, nem a encarava apenas como “as regras do jogo” ou, ainda, como mera forma de legitimação institucional. Mais importante, porém, é sua visão “forte” da democracia – com a qual trabalhamos aqui – como um modo de vida, um meio que é simultaneamente um fim, capaz de promover a conversão de inimizade em amizade política.

Vale a pena repetir uma passagem: “tratar os que discordam de nós – por muito grave que seja a discrepância – como pessoas com as quais podemos aprender e, neste sentido, como amigos...”. Ora, isso é algo capaz de surpreender quem aprendeu a rezar pela cartilha do realismo de Carl Schmitt (em “O Conceito do Político”, escrito poucos anos antes da conferência de Dewey, da qual transcrevemos alguns trechos acima). Sim, a democracia para Dewey era, como ele mesmo afirma, uma espécie de “fé democrática na paz”, aquela fé “que confia na possibilidade de dirimir as disputas, as controvérsias e os conflitos como empreendimentos cooperativos nos quais cada uma das partes aprende dando à outra a possibilidade de expressar-se, em lugar de considerá-la como um inimigo a derrotar e suprimir pela força...” (idem).

O juízo de Dewey, de que “cooperar, deixando que as diferenças possam ganhar livre expressão, é algo inerente ao modo de vida democrático”, por isso que “a democracia é a crença de que inclusive quando as necessidades, os fins ou as conseqüências diferem de indivíduo para indivíduo, o hábito da cooperação amistosa – hábito que não exclui a rivalidade e a competição, como no esporte – é por si uma valiosa contribuição à vida” estabelece uma ruptura com as concepções adversariais de democracia que contaminaram as práticas totalitárias ou autoritárias, sejam provenientes da “direita” ou da “esquerda”.

Todavia, o que parece mais relevante nesse discurso de Dewey é sua visão antecipatória da rede social. Quando ele diz que “todo modo de vida carente de democracia limita os contatos, os intercâmbios, as comunicações e as interações que estabilizam, ampliam e enriquecem a experiência... [e que] o propósito da democracia é e será sempre a criação de uma experiência mais livre e mais humana, na qual todos participemos e para a qual todos contribuamos”, está antevendo as relações entre a democracia (como modo de vida comunitário) e a dinâmica de redes sociais distribuídas. Está dizendo que o poder (autocrático) age obstruindo fluxos ou colocando obstáculos à livre fluência, separando e excluindo nodos da rede social. E com isso, ao mesmo tempo, está indicando o que devemos fazer para nos livrar da dominação desse tipo de poder.

Parece claro que tal concepção cooperativa de democracia casa perfeitamente com aquilo que, muitos anos depois, fomos chamar de capital social (que nada mais é do que cooperação ampliada socialmente), como veremos no **Epílogo** deste livro.

## INDICAÇÃO DE LEITURA

É bom reler o discurso de John Dewey (1939): “Democracia criativa: a tarefa que temos pela frente” (“*Creative Democracy: the task before us*” in *The Essential Dewey: Vol. 1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998).



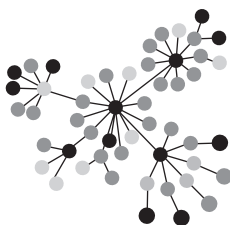
### NOTA

<sup>1</sup> Foi em 1939 que Dewey escreveu *Creative Democracy: the task before us*, para uma conferência, lida por Horace M. Kallen, em um jantar celebrado em sua homenagem, em 20 de outubro, dia em que o filósofo completava oitenta anos. Esse texto foi publicado, pela primeira vez, em *John Dewey and the Promise of America, Progressive Education Booklet* nº 14 (Columbus, Ohio: American Education Press, 1939). Embora seja a última contribuição de Dewey à teoria da democracia, continua sendo ignorado no debate atual sobre o tema da radicalização da democracia.



## z) topia

que a “utopia” da democracia é a política – uma topia – e não o contrário (ou seja, que não se deve usar a política para objetivos extrapolíticos, como levar “as massas” para algum lugar do futuro; e que, na verdade, não se quer nada com a política a não ser que os seres humanos possam, aqui e agora, viver em liberdade, como seres políticos, participantes da comunidade política).



*A democracia não é o porto, o ponto de chegada,  
e sim o modo de caminhar.*

Quem precisa de utopia é a autocracia, não a democracia. As utopias igualitárias e totalitárias querem – todas elas – reformar o homem porque acham (como vimos no capítulo anterior) que o ser humano veio com uma espécie de “defeito de fábrica” que deve ser consertado pelo Estado para que seja possível habitarmos a cidade ideal. A democracia, que não precisa de utopia, não quer fazer nada

disso: quer, apenas, que o ser humano possa – aqui e agora – viver em liberdade, como um ser político, como um participante da comunidade política.

Sim, não se trata de levar “as massas” a um lugar que não-existe (*u-topus*). Essa é uma preocupação de candidatos a condutores de rebanhos, não de democratas. Toda condução de rebanhos é um movimento autocrático. Todo arrebanhamento, toda diluição da individualidade pela sua inserção em uma massa disforme e indiferenciada concorre para a autocratização, não para a democratização. Na democracia (no sentido “forte” do conceito), trata-se, sim, de levar as pessoas para a política: mas uma-a-uma.

A democratização é um movimento em direção à política no sentido que os gregos atribuíram ao conceito. Nesse sentido, o objetivo da democracia é a política, a criação daquilo que os gregos denominaram de *polis*, coisa que, incorretamente, foi tomada como sinônimo de Cidade-Estado. Mas, como vimos, o que é próprio da *polis*, o que a caracteriza e distingue dos outros Estados antigos, é o fato de ela ser uma comunidade (*koinomia*) política.

Toda política que não é feita *ex parte principis* já é o fim, é o resultado da democracia-em-realização, e não um instrumento para se obter qualquer coisa. Para a democracia (no sentido “forte” do conceito), esse fim significa também um meio: uma política cada vez mais democratizada; é nesse sentido que se pode falar que a radicalização da democracia passa pela democratização do que hoje se chama de política.

Não se quer obter nada com a política, a não ser – vale a pena repetir – os seres humanos viverem como seres políticos, isto é,

conviverem entre iguais (isonomia) em uma rede pactuada de conversações em que a livre opinião proferida (isegoria) é eqüitativamente valorizada em princípio (isologia). Ora, essa é a definição de democracia compatível com o sentido da política como liberdade. Se a democracia puder ser definida assim, então ela não passa de sinônimo de política.

A finalidade da democracia é a liberdade, ou seja, a política; não a igualdade. A igualdade é a condição sem a qual não se pode exercer a política, quer dizer, a liberdade. Se os escravos, os estrangeiros e as mulheres de Atenas participassem da *ágora*, não poderia haver democracia na Grécia – a menos que eles deixassem de ser o que eram, ou seja, passassem a ser (iguais aos) cidadãos. Mas só então eles seriam livres no sentido político.

Isso significa que, se existe qualquer coisa como uma libertação dos excluídos da cidadania, essa libertação deve levar a uma inclusão na cidadania política para que se transforme em liberdade política. Ora, a liberdade política nada mais é do que o exercício da vida política.

Assim, quem faz política instrumentalmente para obter qualquer coisa extrapolítica não faz, na verdade, política. A política não é um instrumento, é um modo de efetivar a liberdade, atualizá-la no cotidiano da rede de conversações que tece o espaço público, sendo-se, simplesmente, um ser político.

Para que, afinal, serve a democracia se não for para melhorar a vida dos seres humanos, incluir os excluídos, enfim, possibilitar maior desenvolvimento humano, social e sustentável? É o que geralmente as pessoas perguntam (e se perguntam). Todavia, conquanto guarde profundas relações com tais objetivos (como veremos no **Epílogo** deste livro), a democracia não pode ser usada como instrumento para

atingi-los na medida em que ela já faz parte desses objetivos, está co-implicada em sua realização. A democracia tem uma “utopia” que é uma não-utopia porquanto não é finalística, não é Shangrilah, Eldorado ou a Cidade do Sol, mas a estrela polar dos navegantes que pode ser vista por qualquer um, independentemente do poder que arregimentou ou do conhecimento que acumulou, de qualquer lugar no meio do caminho. E que não é para ser alcançada no futuro. E, ainda, que não admite que alguém – em virtude de sua força ou de sua sabedoria – faça-nos seguir um mapa (o seu mapa) para aportá-la.

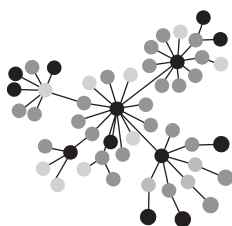
Por quê? Porque a democracia não é o porto, o ponto de chegada (no futuro), mas o modo de caminhar (no presente). Assim, a “utopia” da democracia é uma topia: a política. É viver em liberdade como um ser político: cada qual como um participante – único, diferenciado, totalmente personalizado – da comunidade política.

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Novamente são aqui recomendados os textos – publicados postumamente – de Hannah Arendt (c. 1950-59) incluídos na coletânea *O que é política?* (Frgs. das “Obras Póstumas” (1992), compilados por Ursula Ludz).

É bom ler também os estudos clássicos sobre a democracia grega, já indicados, de Jones: *Athenian Democracy* (1957); de Walter Agard: *What Democracy Meant to the Greeks* (1965) e a tradução para o inglês do livro de Morgens Herman Hansen: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology* (1991).

## EPÍLOGO



*“The idea of democracy is a wider and fuller idea than can be exemplified in the State even at its best. To be realized it must affect all modes of human association...”*

John Dewey (1927) in *“The Public and its Problems”*.

Já virou lugar-comum fazer declarações em prol de uma democracia mais participativa, em que os cidadãos possam exercer seu poder de fiscalização, de proposição e de ação para melhorar suas condições de vida e de convivência social e não apenas serem chamados a votar periodicamente. Essa democracia mais participativa seria uma democracia radicalizada, no sentido de mais-democratizada.

O que talvez ainda não se tenha percebido claramente é que a democracia já pode ser radicalizada localmente, mesmo quando, institucionalmente, nos países que a adotam, ainda permaneça

restrita – sob o influxo de concepções liberais – às conhecidas formas representativas de legitimação de governos.

Neste livro, como o leitor deve ter percebido, sustentamos a tese de que a democracia, no sentido “forte” do conceito (como sistema de convivência ou modo de vida comunitária que, por meio da política praticada *ex parte populi*, regula a estrutura e a dinâmica de uma rede social), depende da existência da democracia em seu sentido “fraco” (como sistema representativo de governo popular); ou seja, de que sem democracia liberal não pode haver democracia radical. Em outras palavras, sustentamos aqui que só é possível radicalizar a democracia enquanto existir essa democracia formal, da qual sempre se diz – atribuindo tal juízo a Churchill – que é o pior regime do mundo excetuando-se todos os outros. E que se já é possível, sim, radicalizar a democracia, tal possibilidade existe na exata medida em que tais instituições e procedimentos da democracia liberal não forem pervertidos e degenerados pela prática da política como uma ‘continuação da guerra por outros meios’ (a fórmula inversa de Clausewitz).

Caberia ver agora que, se a democracia pode ser radicalizada – não, por certo, imediatamente no âmbito da política de Estado e sim na base da sociedade –, isso tende a ocorrer em redes comunitárias, sobretudo naquelas voltadas ao desenvolvimento local. E que essa democracia radicalizada – no sentido de democratizada – é, necessariamente, uma democracia cooperativa.

Uma argumentação mais rigorosa, capaz de sustentar essa hipótese, deveria, como sugeriu Axel Hooneth comentando a contribuição de John Dewey à teoria da democracia, tentar abrir um

novo caminho entre o republicanismo de Hannah Arendt e o procedimentalismo de Jürgen Habermas, sem deixar de reconhecer os acertos das críticas desses pensadores às formas liberais de democracia mas, também, sem satanizar as concepções que dão sustentação à concepção liberal, desqualificando-as de modo simplista (como parece estar na moda em certos meios nos dias de hoje) como meros artifícios de dominação das elites.<sup>1</sup> Deveria mostrar que, de um ponto de vista teórico, sem o liberalismo político não poderia ser colocada, em sociedades complexas, a questão da democratização da democracia. E que, de um ponto de vista prático, sem a democracia que conhecemos (a democracia realmente existente nos países contemporâneos que a adotam; ou seja, sem a democracia no sentido “fraco”) não se pode tentar radicalizar a democracia (ou seja, ensaiá-la em seu sentido “forte”), nem mesmo em âmbitos localizados da sociedade civil.

Tal esforço teórico implicaria uma análise de fundamentos da democracia e requereria uma reavaliação de seus pressupostos. Pois diga-se o que se quiser dizer, não há como negar que as concepções de democracia que comparecem no debate político contemporâneo estão assentadas sobre pressupostos socioantropológicos que, em geral, permanecem ocultos. O que funda o humano e o social? O ser humano é competitivo ou cooperativo? Inerentemente ou contingentemente? Como essas perguntas não constituem, *stricto sensu*, objetos do estudo da política, os pensadores políticos não costumam tentar respondê-las, o que não significa que, ao teorizarem sobre a democracia, não o façam a partir das respostas que têm para elas, que (conquanto, em geral, eles próprios não saibam bem de onde vieram) remanescem de algum modo em suas cabeças.

Sim, existem teorias da competição (e da cooperação) subsumidas nas teorias da democracia, mas tais teorias raramente se explicitam. O biólogo chileno Humberto Maturana vem fazendo um esforço, nos últimos vinte anos, para abordar a questão da democracia de um modo que não elida o exame de seus pressupostos cooperativos. Em “Amor e jogo” (1993) ele escreveu que a democracia é um sistema de convivência “que somente pode existir através das ações propositivas que lhe dão origem, como uma co-inspiração em uma comunidade humana” pelo qual se geram acordos públicos entre pessoas livres e iguais em um processo de conversação que, por sua vez, só pode se realizar na cooperação, a partir da aceitação do outro como um livre e um igual.<sup>2</sup>

As considerações de Maturana sobre o papel da cooperação na fundação do social desembocam, inevitavelmente, em uma teoria da democracia. A democracia seria, para ele, um caso particular de mudança cultural, uma brecha no sistema do patriarcado que surge como uma ruptura súbita das conversações de hierarquia, autoridade e dominação que definem todas as sociedades pertencentes a esse sistema. Essa hipótese da “brecha” introduzida no modelo civilizacional patriarcal pela prática da política como liberdade, *i.e.*, da invenção da democracia e da radicalização da democracia como “alargamento da brecha”, fornece, talvez, a única base para explicar por que podem surgir sociedades de parceria no interior de sociedades de dominação, ou seja, por que podem surgir comunidades – compostas por conexões horizontais entre pessoas e grupos – e por que tais comunidades podem ser capazes de alterar a estrutura e a dinâmica prevalentes nas sociedades, hierárquicas e autocráticas, de dominação. Segundo Maturana:



“A democracia surgiu na praça do mercado das Cidades-Estado gregas, na *ágora*, na medida em quem os cidadãos falavam entre si acerca dos assuntos da sua comunidade e como um resultado de suas conversações sobre tais assuntos. Os cidadãos gregos eram gente patriarcal no momento em que a democracia começou a acontecer, de fato, como um aspecto da *praxis* do seu viver cotidiano... Sem dúvida, todos eles conheciam e estavam pessoalmente preocupados com os assuntos da comunidade acerca dos quais falavam e discutiam. De sorte que o falar livremente sobre os assuntos da comunidade na *ágora*, como se estes fossem problemas comuns legitimamente acessíveis ao exame de todos, com certeza começou com um acontecimento espontâneo e fácil para os cidadãos gregos.

Porém, na medida em que os cidadãos gregos começaram a falar dos assuntos da comunidade como se estes fossem igualmente acessíveis a todos, os assuntos da comunidade se converteram em entidades que se podiam observar e sobre as quais se podia atuar como se tivessem existência objetiva em um domínio independente, isto é, como se fossem “públicos” e, por isso, não apropriáveis pelo rei.

O encontrar-se na *ágora* ou na praça do mercado, fazendo públicos os assuntos da comunidade ao conversar sobre eles, chegou a converter-se em uma maneira cotidiana de viver em algumas das Cidades-Estado gregas... Mais ainda, uma vez que esse hábito de tornar públicos os assuntos da comunidade se estabeleceu, por meio das conversações que os tornava públicos, de uma maneira que, constitutivamente, excluía estes assuntos da apropriação pelo rei, o ofício de rei se fez, de fato, irrelevante e indesejável.

Como consequência, em algumas Cidades-Estado gregas, os cidadãos reconheceram essa maneira de viver por meio de um ato declaratório que aboliu a monarquia e a substituiu pela participação direta de todos os cidadãos em um governo que manteve a natureza pública dos assuntos da comunidade, implícita já nessa mesma maneira

cotidiana de viver; e isso ocorreu mediante uma declaração que, como processo, era parte dessa maneira de viver. Nessa declaração, a democracia nasceu como uma rede pactuada de conversações, que:

- a) realizava o Estado como um modo de coexistência comunitária, no qual nenhuma pessoa ou grupo de pessoas podia apropriar-se dos assuntos da comunidade, e que mantinha estes assuntos sempre visíveis e acessíveis à análise, ao exame, à consideração, à opinião e à ação responsáveis de todos os cidadãos que constituíam a comunidade que era o Estado;

- b) fazia da tarefa de decidir acerca dos diferentes assuntos do Estado responsabilidade direta ou indireta de todos os cidadãos;

- c) coordenava as ações que asseguravam que todas as tarefas administrativas do Estado fossem assumidas transitoriamente, por meio de um processo de escolha, no qual cada cidadão tinha de participar, como um ato de fundamental responsabilidade.”<sup>3</sup>

Para Maturana, “o fato de que, em uma Cidade-Estado grega, como Atenas, nem todos os seus habitantes fossem originalmente cidadãos, senão que o fossem somente os proprietários de terras, não altera a natureza fundamental do acordo de coexistência comunitária democrática como uma ruptura básica das conversações autoritárias e hierárquicas de nossa cultura patriarcal européia... E o fato de que democracia é, de fato, uma ruptura na coerência das conversações patriarcais, ainda que não as negue completamente, se faz evidente, por um lado, na grande luta histórica por manter a democracia, ou por estabelecê-la em novos lugares, contra um esforço recorrente por reinstalar, em sua totalidade, as conversações que constituem o estado autoritário patriarcal e, por outro lado, na grande luta por ampliar o âmbito da cidadania e, portanto, a participação no viver democrático para todos os seres humanos, homens e mulheres, que estão fora dela”.<sup>4</sup>

É óbvio que não se pode dizer que tudo aconteceu exatamente assim, nem tentar justificar o aparecimento da democracia entre os gregos a partir de uma avaliação distintiva do nível de seu capital social inicial. A democracia – reconheceu o próprio Maturana – é “uma obra [arbitrária] de arte, um sistema de convivência artificial, gerado conscientemente”.<sup>5</sup> Ou seja, aconteceu na Grécia porque os gregos quiseram que acontecesse.

O filósofo americano John Dewey, a partir do final da década de 1920, já havia colocado a questão das relações entre democracia e vida comunitária. No livro “O Público e seus Problemas” (1927) ele escreveu que “vista como uma idéia, a democracia não é uma alternativa a outros princípios da vida associativa. É a própria idéia de vida comunitária”.<sup>6</sup> No final dos anos 30, no artigo “Democracia Criativa” (1939), ele acrescentaria que na democracia o que se busca é a “cooperação amigável”, já que ela é um modo de vida sujeito ao conflito mas também à possibilidade de aprender alguma coisa com aqueles de quem discordamos, fazendo deles amigos em potencial.<sup>7</sup>

Tal, entretanto, não bastaria. Seria necessário, além disso, partindo das relações entre democracia e cooperação, evidenciar o nexos conotativo entre democracia e desenvolvimento comunitário, como aliás vêm tentando fazer – frequentemente sem declará-lo e, às vezes, até sem se darem conta disso – os teóricos do capital social.

Dando um passo além, seria necessário mostrar as relações entre capital social e redes sociais. Para só então examinar as relações entre democracia e redes comunitárias. Tudo isso para chegar à conclusão de que democracias radicalizadas (altamente democratizadas) podem

se exercer em redes comunitárias (altamente distribuídas), tanto mais democratizadas quanto maior for o grau de distribuição dessas redes.

Em um livro como este, sobre “alfabetização democrática”, deveríamos nos dar por satisfeitos por conseguir, pelo menos, colocar a questão. No entanto, é possível avançar um pouco mais.

## DEMOCRACIA COOPERATIVA

Antes de qualquer coisa é preciso reconhecer que as atuais formas de democracia liberal, que tentam materializar a democracia no sentido “fraco” do conceito, não estimulam a cooperatividade e sim a competitividade. Talvez se encontre aqui uma razão para explicar por que a democracia (representativa) foi freqüentemente associada ao capitalismo ou, pelo menos, a uma visão mercadocêntrica do mundo.

No sistema representativo moderno, constituído com base na competição entre partidos, imagina-se que a esfera pública possa ser regulada pela competição entre organizações privadas (como os partidos). É difícil engolir todos os pressupostos dessa convicção, que vêm junto no pacote. Quando explicitados, tais pressupostos revelam uma certa confusão entre tipos diferentes de agenciamento.

É possível conceber formas de auto-regulação econômica a partir da concorrência entre empresas ou, mais genericamente, entre agentes econômicos, porquanto a racionalidade do mercado é constituída com base na competição entre entes privados e não há aqui nenhuma pretensão de gerar um sentido público. Também é possível admitir que a diversidade das iniciativas da sociedade civil acabe gerando uma

ordem *bottom up*. A partir de certo grau de complexidade, a pulverização de iniciativas privadas acabará gerando um tipo de regulação emergente.

Quando milhares de micromotivos diferentes entram em interação, pode se constituir um sentido coletivo comum que não está mais vinculado aos motivos originais dos agentes privados que contribuíram para a sua constituição. No entanto, isso não é possível quando o número de agentes privados é muito pequeno e, menos ainda, quando eles detêm em suas mãos – como ocorre no caso dos partidos – o monopólio legal das vias de acesso à esfera pública (no caso, confundida com o Estado). Nestas circunstâncias, não há como concluir – em sã consciência – que a competição entre uma dúzia de organizações privadas possa ter o condão de gerar um sentido público.

Estabelece-se então um dilema que poderia ser descrito assim:

*‘Não podemos ajudar um governo dirigido por um partido adversário a melhorar seu desempenho porque se assim fizermos diminuiremos nossas chances de conquistar o governo para o nosso partido. Logo (mesmo declarando publicamente o contrário), temos que torcer e até contribuir para piorar o desempenho do governo dirigido pelo partido adversário. Porque quanto pior for o desempenho desse governo “dos outros”, maiores serão as chances de substituí-lo por um governo “nosso”. Ocorre que um governo, seja ele qual for, é uma instituição pública e seus problemas, portanto, dizem respeito a todos nós. Como um bem comum da nação, o governo, de certo modo, nos pertence. Se o seu desempenho for ruim, as conseqüências serão ruins para todos. Contribuir para o seu fracasso significa, em alguma medida, prejudicar o país. Por outro lado, contribuir para o seu sucesso pode significar mantê-lo no poder e ao fazermos isso estaremos trabalhando, portanto, objetivamente, para o insucesso do nosso partido.’*

Para sair desse dilema seria preciso desconstituir a lógica competitiva entre os partidos – ou, pelo menos, não conferir a essa lógica um papel tão central e exclusivo na regulação da política institucional –, ou seja, seria preciso desconstruir o sistema de partidos tal como se conforma na atualidade (inclusive desfazendo a confusão entre democracia e partidocracia). Ao que tudo indica essa proposta, se quisermos incorporá-la em um programa de reforma de cima para baixo, para usar uma expressão de Bobbio, ainda está “na categoria dos futuríveis”.

Uma alternativa seria aumentar a participação política dos cidadãos, incluindo novos atores no sistema político em uma quantidade tal que os liames entre seus motivos privados originais e o resultado final da interação de todos os motivos acabassem se perdendo ou não podendo mais se constituir. De um modo ou de outro, isso vai acabar acontecendo na medida em que a sociedade adquire a morfologia e a dinâmica de rede cada vez mais distribuída. Mas, quando acontecer, será sinal de que nosso sistema representativo, tal como existe hoje, também já terá sido aposentado por obsolescência e o será pela dinâmica social e não em virtude de uma reforma política feita pelos próprios interessados (que não a farão com a profundidade desejada, pois sabem exatamente o que está em jogo e o que têm a perder). Ainda estamos aqui na categoria dos futuríveis, mas de um futuro que está chegando bem depressa.

Como vimos no **capítulo k**, talvez o público propriamente dito só possa se constituir a partir da emergência.

O sistema concorrencial de partidos não é essencial para a democracia, nem mesmo no seu pleno sentido “fraco”. No entanto,

como as coisas funcionam assim na totalidade das democracias realmente existentes, tem-se a impressão de que tal mecanismo é, de alguma forma, necessário para realizar a democracia como sistema de governo nos países contemporâneos.

Todavia, quanto mais competitiva for a democracia, menos democratizada (ou mais autocratizada) ela estará (inclusive na base da sociedade e no cotidiano do cidadão). Quem tem de ser competitivo é o mercado (e a economia é que deve ser de mercado), não a sociedade. Mercados competitivos, ao que tudo indica, exigem como base uma sociedade cooperativa (por razões econômicas mesmo, como a diminuição das incertezas no tocante aos investimentos produtivos de longo prazo, com a redução dos custos de transação e, inclusive, da insegurança jurídica). É o que vêm revelando, nos últimos quinze anos, todas as teorias do capital social. Uma sociedade competitiva constitui péssimo ambiente para um mercado competitivo.<sup>8</sup>

Associado à visão mercadocêntrica de uma sociedade competitiva parece estar um novo tipo de fundamentalismo de mercado, que pode até ser democratizante em relação ao estadocentrismo que, em geral, acompanha as autocracias, mas, se o for, manifesta-se apenas no tocante à democracia como sistema de governo e não à democracia na sociedade. É claro que é melhor ter vários partidos – legal e legitimamente – disputando o poder de Estado do que apenas um partido (em geral confundido com o Estado) autorizado a empalmá-lo (em uma espécie de regime de monopólio político). No entanto, vários partidos também podem constituir um oligopólio político, como, aliás, ocorre freqüentemente, expropriando a cidadania política, sendo

que, nesse caso, não há nenhuma instância “acima” capaz de regular a competição (de vez que o Estado, nessas circunstâncias, já teria sido ocupado e dividido ou loteado pelo oligopólio partidário).

Por outro lado, o Estado autocrático também não pratica uma democracia cooperativa mas se organiza, de certo modo, contra a sociedade para controlá-la. O seu padrão de relação com a sociedade é competitivo (mesmo na ausência de concorrentes políticos autorizados) e adversarial. É um Estado que compete com a sociedade pela regulação das atividades e que, assim, não permite, sequer, a autonomia associativa.

Tal como ainda se estrutura e funciona, o Estado, autocrático ou declaradamente democrático, não é capaz de assumir uma democracia cooperativa. A razão básica é que uma democracia cooperativa não pode mesmo funcionar em estruturas piramidais, verdadeiros *mainframes*, como são o Estado, suas instituições hierárquicas e seus procedimentos verticais, baseados no fluxo comando-execução. Do ponto de vista da democracia no sentido “forte” do conceito, a diferença está em que um Estado democrático de direito permite ou enseja o processo de democratização da sociedade, enquanto o Estado autocrático não. Essa é a razão pela qual a democracia no sentido “forte” do conceito, a democracia radicalizada (no sentido de mais democratizada) na base da sociedade e no cotidiano do cidadão, depende da democracia no sentido “fraco” do conceito, da democracia como sistema de governo ou modo político de administração do Estado.

Uma democracia cooperativa (que é sempre uma democracia radicalizada) exige um padrão de organização em rede. E poderá ser



tanto mais cooperativa quanto maior for a conectividade dessa rede e quanto mais ela apresentar uma topologia distribuída (ou quanto menos centralizada ela for).

Isso significa que a democracia em seu sentido “forte” não é um projeto destinado ao Estado-nação, às suas formas de administração política (tal como até hoje as conhecemos), e sim à sociedade mesmo, ou melhor, às comunidades que se formam por livre pactuação entre iguais, caracterizadas por múltiplas relações horizontais entre seus membros. E que, portanto, não se pode pretender substituir os procedimentos e as regras dos sistemas políticos democráticos representativos formais pelas inovações políticas inspiradas por concepções democráticas radicais.

Por outro lado, a emergência de inovações políticas na base da sociedade e no cotidiano dos cidadãos, inspiradas por concepções radicais de democracia cooperativa, pode exercer uma influência no sistema político, de fora para dentro e de baixo para cima, capaz de mudar a estrutura e o funcionamento dos regimes democráticos formais. Ou seja, por essa via, a democracia no sentido “forte” acaba democratizando a democracia no sentido “fraco”, mas não exatamente para tomar seu lugar e sim para democratizar cada vez mais a política que se pratica no âmbito do Estado e das suas relações com a sociedade. Não podemos saber – e seria inútil tentar adivinhar agora – como serão os novos regimes políticos mais democratizados aos quais caberá administrar as novas formas de Estado que surgirão no futuro (quem sabe o “Estado-rede”, como Castells (1999) propôs). Mas já podemos saber o que fazer, a partir da sociedade, para democratizar mais tais regimes, sejam eles quais forem ou vierem a ser.<sup>9</sup>

O caminho é mais democracia na sociedade, mais participação cooperativa dos cidadãos, o que, obviamente, só é viável na dimensão local (e sob regimes políticos que não proíbam nem restrinjam seriamente tal experimentação inovadora: daí a necessidade da democracia liberal).

É bom ver o que os pioneiros da democracia cooperativa, como John Dewey, pensavam sobre isso. Começemos resgatando a sua percepção de que toda democracia é local, no sentido de que a democracia é um projeto comunitário; ou, como ele próprio escreveu, de que “a democracia há de começar em casa, e sua casa é a comunidade vicinal”.<sup>10</sup>

A formação democrática da vontade política não pode se dar apenas por meio da afirmação da liberdade do indivíduo perante o Estado, mas envolve um processo social. A atividade política dos cidadãos não pode se restringir ao controle regular sobre o aparato estatal (com o fito de assegurar que o Estado garanta as liberdades individuais).

A liberdade do indivíduo depende de relações comunicativas (cada cidadão só pode atingir autonomia pessoal em associação com outros), mas o indivíduo só atinge liberdade quando atua comunitariamente para resolver um problema coletivo, o que exige – necessariamente – cooperação voluntária. Há, portanto, uma conexão interna entre liberdade, democracia e cooperação. Isso evoca um outro conceito (deweyano) de esfera pública, como instância em que a sociedade tenta, experimentalmente, explorar, processar e resolver seus problemas de coordenação da ação social. Assim, é somente a experiência de participar voluntária e cooperativamente em grupos para resolver problemas e aproveitar oportunidades que pode apontar

para o indivíduo a necessidade de um espaço público democrático. O indivíduo como participante ativo de empreendimentos comunitários – tendo consciência da responsabilidade compartilhada e da cooperação – é o agente político democrático (no sentido “forte” do conceito).

A concepção de esfera pública democrática como meio pelo qual a sociedade tenta processar e resolver seus problemas (como Dewey já havia proposto no final da década de 1920) permite a descoberta de uma conexão intrínseca entre democracia e desenvolvimento, apenas sugerida implicitamente por ele e seus comentadores quando perceberam a existência de um nexo conotativo entre democracia e cooperação.

Dewey elabora uma idéia normativa de democracia como um ideal social. Se quisermos inferir conseqüências dessa concepção, devemos explorar a conexão entre esse seu conceito de ‘democrático-social’ e o papel regulador da rede social no estabelecimento do que atualmente se chama, segundo uma visão sistêmica, de sustentabilidade (ou desenvolvimento).

Esse trabalho de articulação entre democracia e sustentabilidade (ou desenvolvimento) vem sendo feito, como dissemos, por alguns teóricos do capital social (ou das redes sociais). Capital social é um recurso para o desenvolvimento aventado recentemente para explicar por que certos conjuntos humanos conseguem criar ambientes favoráveis à boa governança, à prosperidade econômica e à expansão de uma cultura cívica capaz de melhorar suas condições de convivência social. Como tais ambientes são ambientes sociais cooperativos, capital social é, fundamentalmente, cooperação ampliada socialmente.

Ora, rede social (distribuída) é um meio pelo qual (ou no qual) a cooperação pode se ampliar socialmente (inclusive, em certas circunstâncias especiais, convertendo competição em cooperação). A democracia que casa com a idéia de capital social é a democracia cooperativa ou comunitária. Logo, a democracia pode então ser vista como uma espécie de “metabolismo” próprio de redes sociais (e será uma democracia democratizada na razão direta do grau de distribuição dessas redes). Pelo que se pode inferir das tendências atuais, essa é a democracia radical – desejável e possível – e não o retorno às concepções assembleístas, soviéticas, conselhistas, praticadas como “arte da guerra”, segundo as quais caberia a um destacamento organizado, um partido de intervenção, “acarrear” gente para vencer os inimigos de classe e para “acumular forças” em prol da tomada (legal ou ilegal) do poder e instaurar o paraíso na Terra depois de ter conquistado hegemonia sobre (ou destruído) as elites supostamente responsáveis por todo o mal que assola a humanidade.

Mas, do ponto de vista teórico, o desenvolvimento poderia ser tratado nos mesmos termos (ou no mesmo âmbito conceitual) em que se trata a democracia? Não estaria ocorrendo aqui algum tipo de deslizamento epistemológico, de uma transposição indevida de conceitos de um campo do conhecimento (no qual os conceitos têm um *status* próprio) para outros campos (nos quais esses conceitos devem ser torturados para confessar um sentido que não possuem)?

Dewey não pensava assim. Para ele, como vimos, uma prática democrática radicalizada – tomando-se a democracia no sentido “forte” do conceito – deveria ser, necessariamente, cooperativa. De John

Dewey pode-se talvez inferir uma democracia cooperativa; ou uma “democracia como cooperação reflexiva”, como sugeriu Axel Honneth (1998), professor da Universidade de Frankfurt; ou, ainda, uma democracia valorizada em seu aspecto comunitário, como já havia proposto Hans Joas (1994).<sup>11</sup> Com efeito, no livro “O Público e seus Problemas”, John Dewey (1927) escreveu que, “vista como uma idéia, a democracia não é uma alternativa a outros princípios da vida associativa. É a própria idéia de vida comunitária”.<sup>12</sup>

Tanto Honneth quanto Joas – dois criativos teóricos da nova geração de pensadores alemães – chamam a atenção para o fato de que existem visões liberais e visões ditas radicais da democracia; como exemplos dessas últimas: as visões republicanistas, como a de Hannah Arendt, e as visões procedimentalistas, como a de Jürgen Habermas. Mas aceitam que podem existir também outras visões radicais, como a de Dewey (ou como poderia existir a partir de uma reconstrução da teoria democrática deweyana).

Honneth observa que “Dewey, em contraste ao republicanismo e ao procedimentalismo democrático, não é orientado pelo modelo de consulta comunicativa, mas pelo de cooperação social... [Porque] deseja entender a democracia como uma forma reflexiva de cooperação comunitária... ele é capaz de combinar deliberação racional e comunidade democrática, ambas separadas em posições adversárias na discussão atual sobre a teoria democrática”.<sup>13</sup>

A questão central é saber como se forma democraticamente a vontade política. Segundo a visão liberal, se um assunto foi antes debatido com certo grau de liberdade individual já podemos nos dar

por satisfeitos. Ocorre que essa é uma apreensão individualista da liberdade pessoal, concebida como algo independente de processos de integração social. Assim, como consequência, para a concepção liberal de democracia “a atividade política dos cidadãos tem de consistir principalmente do controle regular sobre o aparato estatal, cuja tarefa essencial, por sua vez, é a proteção das liberdades individuais. Em contraste com essa abordagem reducionista sobre participação democrática, as várias tradições alternativas ao liberalismo, surgidas nos últimos duzentos anos, partem de um conceito comunicativo de liberdade humana. A partir da evidência de que a liberdade do indivíduo depende de relações comunicativas, já que cada cidadão só pode atingir autonomia pessoal em associação com outros, sugere-se um entendimento amplo sobre a formação democrática da vontade política. Assim, a participação de todos os cidadãos na tomada de decisão política não é mera forma pela qual cada indivíduo pode afiançar sua própria liberdade pessoal. Pelo contrário, o que se defende é o fato de só em uma situação de interação livre de dominação a liberdade individual poder ser atingida e protegida”.<sup>14</sup>

“Nos dois desenhos de democracia até agora identificados como alternativas ao liberalismo – argumenta Honneth – a liberdade comunicativa dos seres humanos é vista da mesma maneira, isto é, de acordo com o modelo do discurso intersubjetivo. Em Hannah Arendt e Jürgen Habermas – só para mencionar, por um lado, a principal representante do republicanismo político e, por outro, o do procedimentalismo democrático –, a idéia de formação democrática da vontade política origina-se da noção de que o indivíduo só atinge

liberdade no reino público constituído pela argumentação discursiva... Para Dewey, que partilha com Arendt e Habermas a intenção de criticar a interpretação individualista da liberdade, a encarnação da liberdade comunicativa não é discurso intersubjetivo, mas o emprego comunal [*gemeinschaftlich*] de forças individuais para contender com um problema. A partir da idéia de cooperação voluntária, Dewey... tenta traçar uma alternativa para a compreensão liberal de democracia”.<sup>15</sup> Em que pese o bom argumento de Honneth, talvez haja aqui um equívoco: tudo indica que Dewey não propunha uma alternativa à democracia liberal e sim um processo de democratização *na* sociedade e partindo *da* sociedade para o Estado.

Para Dewey, portanto, a democracia não é “só uma mera forma organizacional de governo de Estado” submetida à regra da maioria. Esse conceito instrumental de democracia reduz “a idéia de formação democrática da vontade política ao princípio numérico da regra de maioria”... Ora, fazer isso “significa assumir o fato de a sociedade ser uma massa desorganizada de indivíduos isolados cujos fins são tão incongruentes que a intenção ou opinião adotada pela maioria deve ser descoberta aritmeticamente”.<sup>16</sup>

Ao sustentar que “a democracia não pode ser entendida instrumentalmente como um princípio numérico para a formação da ordem estatal”, o jovem Dewey (1882-1898), no texto “Ética da Democracia” (1888), já estabelece novas bases para pensar uma alternativa baseada na conexão interna entre cooperação, liberdade e democracia, pensamento que vai retornar mais desenvolvido no Dewey da maturidade (1925-1953), no seu novo conceito de esfera pública,

centrado na “articulação da demanda por resoluções conjuntas de problemas comuns”.<sup>17</sup>

Para Dewey, “a esfera política não é – como Hannah Arendt e, de forma menos marcante, Habermas acreditam – o lugar de exercício comunicativo da liberdade, mas o meio cognitivo que ajuda a sociedade a tentar, experimentalmente, explorar, processar e resolver seus problemas de coordenação de ação social”. Isso significa uma volta à comunidade: “só a experiência de participar, por meio de uma contribuição individual, nas tarefas particulares de um grupo pode convencer o indivíduo da necessidade de um público democrático”.<sup>18</sup>

Assim, “o indivíduo deve se ver como um participante ativo em um empreendimento comunitário, pois, sem tal consciência de responsabilidade compartilhada e cooperação... [ele] nunca conseguirá fazer dos procedimentos democráticos os meios para resolução de problemas comuns...”.<sup>19</sup>

John Dewey “compartilha com o republicanismo e com o procedimentalismo a crítica da visão liberal sobre democracia. Porém ele procede de um modelo de liberdade comunicativa que habilita o desenvolvimento de um conceito mais forte, mais exigente, de formação democrática da vontade política. Mas a noção de Dewey sobre o surgimento da liberdade individual da comunicação não é obtida do discurso intersubjetivo, mas da cooperação comunal. Como consequência – conclui Axel Honneth –, essa diferença conduz a uma teoria muito diferente de democracia...”.<sup>20</sup>

O fato é que o esforço de Dewey para buscar uma nova noção de público desemboca no comunitário. Não importa o que se diga



para tentar reinterpretar as idéias deweyanas à luz de qualquer visão particular hodierna centrada na legitimação ou na negação dos sistemas representativos açambarcados pelo Estado. Pois é assim – e não de qualquer outra maneira – que ele termina aquela que, talvez, constitua sua principal contribuição à teoria da democracia: o livro “O público e seus problemas” (1927). Acrescente-se que não se trata daquele grande e talvez demasiadamente vago conceito de comunidade dos alemães (com o qual, aliás, já trabalhava Althusius, desde o dealbar do século 17) – da grande comunidade –, e sim da pequena comunidade mesmo (em termos socioterritoriais e não necessariamente geográfico-populacionais), quer dizer, da vizinhança, da comunidade local. Vejamos se não é assim, “ouvindo” diretamente Dewey:

“A grande comunidade, no sentido de uma intercomunicação livre e plena, é concebível. Porém nunca poderá possuir todas as qualidades que distinguem uma comunidade local... Os vínculos vitais e plenos brotam somente da intimidade de um intercâmbio cujo alcance é necessariamente limitado... Diz-se, com toda razão, que a paz do mundo exige que compreendamos os povos estrangeiros. Porém até que ponto compreendemos – me pergunto – os nossos vizinhos? Também se disse que se o homem não ama o semelhante que vê a seu lado, não pode amar a um Deus que não vê. Enquanto não exista uma experiência estreita de vizinhança que aporte uma verdadeira percepção e compreensão dos que estão perto, a possibilidade de uma afetiva consideração dos povos estranhos não será melhor. Uma pessoa que não foi vista nas relações cotidianas da vida pode inspirar admiração, exemplo, sujeição servil, militância fanática, adoração heróica; porém não amor nem compreensão, posto que esses só são irradiados dos vínculos gerados por uma união estreita e

próxima. A democracia há de começar em casa, e sua casa é a comunidade vicinal...

Seja o que for que o futuro nos reserve, uma coisa é segura. A menos que se possa recuperar a vida comunitária, o público não pode resolver adequadamente seu problema mais excruciante: achar-se e identificar-se a si mesmo. Porém se conseguir se restabelecer, revelará uma plenitude, uma variedade e uma liberdade de posse e de desfrute de significados e bens desconhecidos nas associações contíguas do passado. Porque será viva e flexível, além de estável, receptiva ao panorama complexo e internacional em que se encontre imersa. Será local, porém não por isso estará isolada... Serão mantidos os estados territoriais e as fronteiras políticas, porém não serão barreiras que empobrecam a experiência isolando o homem de seus semelhantes; não serão divisões rígidas e definitivas que convertam a separação externa em ciúme, temor, suspicácia e hostilidade internas. A competição continuará, porém será menos uma rivalidade por adquirir bens materiais e mais uma emulação dos grupos locais para enriquecer a experiência direta com uma riqueza intelectual e artística que saibam apreciar-se e desfrutar-se. Se a era tecnológica pode proporcionar à humanidade uma base firme e geral de segurança material, ficará absorvida em uma era humana...

Afirmamos que a consideração desta condição particular para a geração de comunidades democráticas e de um público democrático articulado nos leva mais além da questão do método intelectual e nos coloca na questão do procedimento prático. Porém as duas questões não estão desconectadas. O problema de assegurar uma inteligência mais distribuída e influente só se pode resolver na medida em que a vida comunitária local se converta em realidade... A investigação sistemática e contínua de todas as condições que afetam a associação e sua divulgação em forma impressa é uma condição prévia para a criação de um autêntico público. Porém, depois de

tudo, essa investigação e seus resultados não são mais do que ferramentas. Sua realidade final se alcança nas relações diretas e face a face. A lógica, em sua verdadeira realização, volta a adotar o sentido primitivo da palavra: diálogo. As idéias que não se comunicam, as idéias que não são compartilhadas nem ressurgem na expressão de quem dialoga, não são mais do que um solilóquio e este não é mais que um pensamento interrompido e imperfeito...

Em uma palavra: o desenvolvimento e o fortalecimento da compreensão e do juízo pessoais mediante uma riqueza intelectual acumulada e transmitida da comunidade... só se pode conseguir no seio das relações pessoais da comunidade local... Não existe limite à livre expansão e confirmação dos dotes intelectuais pessoais e limitados que podem fluir da inteligência social quando essa circula de boca a boca na comunicação da comunidade local.”<sup>21</sup>

Sim, Dewey percebeu que toda democracia é local, no sentido de que a democracia é um projeto comunitário. Ele não tinha, como é óbvio, as palavras atuais para descrever o que pensava, mas farejou os conceitos – como se ouvisse ecos do futuro – de rede comunitária e de rede social distribuída, antevendo talvez os processos de disseminação “viral” que só podem se efetivar pelos meios próprios de redes *P2P* (*peer-to-peer*).

Como dissemos, a idéia deweyana de que “a esfera pública democrática constitui o meio pelo qual a sociedade tenta processar e resolver seus problemas” permite, na verdade, o estabelecimento de mais uma conexão intrínseca, que ele (Dewey) e seus comentadores – como Honneth ou Joas – não tenham talvez percebido plenamente, entre democracia e desenvolvimento (social). Já se notou que o modelo de Dewey encara a idéia normativa de democracia não só como um

ideal político, mas primeiramente como um ideal social. O que não se explorou ainda suficientemente foi a conexão entre isso e o papel regulador da rede social no estabelecimento do que hoje se chama, segundo uma visão sistêmica, de sustentabilidade (ou desenvolvimento).

Como também já foi dito e repetido acima, esse trabalho de articulação entre democracia e sustentabilidade (ou desenvolvimento) vem sendo feito pelos teóricos do capital social (ou das redes sociais). Uma democracia compatível com a idéia de capital social deveria ser, necessariamente, uma democracia cooperativa (ou comunitária). Uma democracia compatível com a idéia de rede social pode ser vista como uma espécie de “metabolismo” próprio dessa rede, ocupando um dos vértices do que poderíamos chamar de triângulo da sustentabilidade.

## O QUE DEMOCRACIA TEM A VER COM SUSTENTABILIDADE?

Sustentabilidade, como sabemos, é o grande tema contemporâneo. Podemos dizer que a sustentabilidade das sociedades humanas é o novo nome do desenvolvimento, uma característica do padrão dinâmico de rede e, ao mesmo tempo, um dos efeitos do processo de democratização.

Em termos um pouco esquemáticos, poderíamos construir, sobre isso, uma argumentação como a seguinte: animar redes sociais (*netweaving*), democratizar a política e induzir o desenvolvimento são os três vértices de um triângulo. Os lados desse triângulo (suas arestas) constituem conexões de mão dupla.

Isso quer dizer que quanto mais distribuídas forem as redes sociais que tecermos, mais democrática poderá ser a política que articulamos (e vice-versa). E quanto mais democratizada for a política que praticarmos, mais sustentável será o processo de desenvolvimento que conseguimos induzir (e vice-versa). E, ainda, quanto mais distribuídas forem as redes sociais – *peer to peer* – que tecermos, mais sustentável será o processo de desenvolvimento que induzimos (e vice-versa).

Isso significa que o modo de regulação de conflitos que adotamos (*i.e.*, a política) tem a ver com a morfologia e a dinâmica da sociedade na qual estamos querendo induzir o desenvolvimento. Assim, a articulação política (à medida que for democrática, ou melhor, na razão direta do seu grau de democratização) está sempre co-implicada no *netweaving* (à medida que as redes sociais forem distribuídas ou na razão direta de seu grau de distribuição) e ambas (tanto a articulação política democrática quanto a animação de redes sociais distribuídas) estão co-implicadas na indução do desenvolvimento (à medida que esse desenvolvimento for humano e social, ou seja, na razão direta do estoque ou do fluxo de capital humano e de capital social). Pois não há *uma* articulação política democrática, *uma* animação de redes sociais distribuídas (*P2P*) e *uma* indução do desenvolvimento humano e social: existem diferentes graus de democratização, de distribuição reticular e de desenvolvimento humano e social. Quanto mais a política estiver democratizada, mais as redes sociais estarão distribuídas e mais desenvolvimento humano e social teremos (e vice-versa, pois tais relações são, sempre, transitivas). Em síntese, maior será o índice de sustentabilidade. A isso, portanto, poderíamos chamar de “triângulo

da sustentabilidade” para dizer que democracia, redes sociais e desenvolvimento estão direta e íntima e intrinsecamente relacionados.

Devemos reconhecer que não são triviais os problemas colocados por essa hipótese, assim como não é trivial o tipo de justificação que ela exige para se tornar evidente por si mesma, em virtude da força intrínseca de seus argumentos. Associar o modo de regulação de conflitos com os padrões de organização social e com um tipo de mudança social que queremos interpretar como desenvolvimento (sustentável) não é uma operação teórica banal. No entanto, muitas investigações têm apontado nessa direção.

Ademais, existem também fundadas evidências (e fundadas, é claro, na prática) de que, quando partimos desse ponto de vista, conseguimos elaborar e aplicar melhor programas inovadores de sustentabilidade, mesmo que ainda não tenhamos conseguido resolver todos os problemas teóricos implicados em tal concepção.

Ora, isso abre um campo imenso de investigação e de experimentação, que compreende três grandes diferentes tipos de abordagens, cada qual dependendo do vértice do triângulo de onde queremos partir.

Partindo-se do vértice do padrão de organização temos uma abordagem do ponto de vista da rede social. A primeira implicação dessa abordagem é a seguinte: rede social => democracia. Do ponto de vista da rede, democracia é uma espécie de “metabolismo” próprio de um tipo de topologia: a distribuída. Quanto mais distribuídas forem as redes sociais, mais seu “metabolismo” será democrático (e vice-versa, quanto mais centralizada ou descentralizada – quer dizer, multi-

centralizada – for a topologia da rede social, menos democrático será o seu “funcionamento”). A democratização vai, assim, na razão direta da distribuição.<sup>22</sup>

Democracia surge como movimento (*lato sensu*) contra a centralização que impede o “funcionamento” da rede social (e se quisermos trabalhar com uma imagem contemporânea, podemos encarar a centralização como um programa que foi instalado na rede social para selecionar caminhos, privilegiando algumas conexões em detrimento de outras). Mas é óbvio que a descentralização não resolve o problema da centralização uma vez que multiplica os centros: em um espaço cuja topologia é multicentralizada, os vários pólos, centralizadores para baixo, funcionam como entrepostos ou estações repetidoras de outros pólos centralizantes acima (e é isso, exatamente, o que se chama de ‘descentralização’, ao contrário de ‘distribuição’).

Há duas questões aqui que devem ser encaradas: em primeiro lugar saber se a descentralização já não é um passo democratizante; e, em segundo lugar, saber se a descentralização leva à distribuição. Não há quem seja capaz de negar que a descentralização (a multicentralização) é mais democrática do que a monocentralização. Ocorre que toda descentralização (ou multicentralização) permanece sendo um conjunto de centralizações. Se isso vai se pulverizar até chegar ao “átomo social” (a pessoa) – configurando uma topologia realmente distribuída – aí já é outra história. Por efeito de alguma lei natural, de algum tipo de imanência histórica ou de outro fator extrapolítico, tudo indica que não. As coisas não caminham por si mesmas em direção a mais-democracia.

Processos de regulação de conflitos característicos de topologias distribuídas (como, por exemplo, o *swarming*) costumam ser súbitos. Essa fenomenologia – quando passar a ser considerada pelos chamados cientistas políticos (que parecem ainda não ter percebido o que está acontecendo) – colocará uma quantidade enorme de problemas para pensar as novas instituições democráticas em redes distribuídas. Trata-se de uma mudança tão importante que investigadores contemporâneos do assunto, como Alexander Bard e Jan Söderqvist (2002) e David de Ugarte (2007), estão preferindo usar outros termos, como ‘pluriarquia’, no lugar de democracia.<sup>23</sup>

David de Ugarte (2007) afirma que “a competição em redes distribuídas e sobretudo nos marcos de um nascente *swarming*, se converte em cooperação”.<sup>24</sup> É uma afirmação forte. Se ele estiver certo, temos aqui uma estrada aberta por onde pode caminhar a investigação dos fundamentos de uma nova política democrática. Ela significa que a cooperação em escala social não pode nascer da boa intenção dos sujeitos (que supostamente deveriam resolver, simultaneamente e em número suficiente, ser mais cooperativos e menos competitivos) mas de um processo sistêmico, em que a interação das diversas mensagens concorrentes que circulam na rede – opiniões, ações, comportamentos, eventos – gera uma nova ordem emergente. Trata-se, segundo essa visão, do mesmo tipo de cooperação que se observa, por exemplo, no comportamento de sistemas complexos em que se manifesta o fenômeno da inteligência coletiva.

A segunda implicação (que parte da abordagem do padrão de organização) é a seguinte: rede social => desenvolvimento. Do ponto



de vista das redes, desenvolvimento é um tipo de mudança que se processa na dinâmica das fluídos em aglomerados. O desenvolvimento está, assim, intimamente relacionado ao que chamamos de *clustering*. São os *clusters* (*lato sensu*, não os chamados APL – arranjos produtivos locais ou outros sistemas socioprodutivos voluntariamente articulados para promover negócios com vantagens competitivas conseguidas na base da importação de capital social a baixo custo da sociedade) que constituem aquelas mencionadas “regiões” da rede social onde se pode reduzir os graus de separação (ou a extensão característica de caminho) e é por isso que todo desenvolvimento é local. Local – do ponto de vista da rede – já é uma “clusterização” (que é um processo de ‘localização’, no sentido forte do termo, quer dizer, no sentido de redução do tamanho do mundo: em termos sociais, é claro, não geográfico-populacionais).<sup>25</sup>

Do ponto de vista da rede social, portanto, todo desenvolvimento é um fenômeno local e significa uma nova dinâmica, uma nova efervescência social, característica de um *cluster*. Esse fenômeno, alterando o ritmo da fluidez ou o volume e a frequência dos trânsitos de mensagens no espaço-tempo dos fluxos, modifica os papéis sociais assumidos pelos atores, ora transformando-os em encruzilhadas-nodos de mais fluxos, vale dizer, em *hubs*, ora ensejando que um nodo qualquer, mesmo situado na periferia do sistema, assumam maior protagonismo, quando as mensagens que emite são amplificadas e potencializadas em virtude de múltiplos laços de realimentação de reforço que necessariamente ocorrem com o aumento da conectividade dentro da “região” (transformando-os em inovadores;

ou seja, em agentes de desenvolvimento – sim, porque desenvolvimento é, definitivamente, inovação).

Na verdade, os *clusters* tendem a se tornar comunidades de projeto – ou redes comunitárias de desenvolvimento – empoderando seus elementos, ou seja, encorajando-os a assumir maior protagonismo, tanto no que tange ao seu empreendedorismo político (transformando-os em *netweavers*), quanto no que tange ao seu empreendedorismo social e empresarial (transformando-os em inovadores). Em uma comunidade de projeto desse tipo, o desenvolvimento passa a ser uma espécie de aprendizado da rede social (e é por isso que pode-se afirmar que ‘a comunidade se desenvolvendo é sinônimo da sua rede social aprendendo’). Mas aprendendo o quê? Ora, aprendendo a mudar o seu próprio programa de adaptação às mudanças ocorridas no ambiente externo (ou seja, ao global). Mas isso nada mais é que a definição de sustentabilidade. Do ponto de vista das redes, portanto, desenvolvimento é sinônimo de movimento em direção à (mais) sustentabilidade realizado por um local em sua conexão com o global (quer dizer, de um *cluster* em relação às outras “regiões” da rede social).

Alguém poderia objetar que, segundo tal ponto de vista, tudo é local, desconstituindo-se assim o próprio conceito de local. Sim, desse ponto de vista tudo é local mesmo: com exceção do global. Cada local, entretanto, é um local diferente dos demais que, quando vistos a partir de um si-mesmo local, constituem não-locais, ou seja, pertencem ao âmbito do global.

Partindo do vértice do modo de regulação temos uma abordagem do ponto de vista da democracia. E a terceira implicação (que parte dessa abordagem) é a seguinte: democracia => rede social. Do ponto

de vista da democracia, as redes sociais nada mais são do que a própria sociedade em processo de democratização. Quanto mais democratizados forem os procedimentos, mais distribuída será a rede social; quanto menos democratizados, mais centralizada será a rede social – quer dizer, mais hierarquizada será a sociedade. Isso significa que, se partirmos desse ponto de vista, sem democracia não pode haver rede social propriamente dita, quer dizer, rede distribuída.

O olhar que parte da democracia se interessa pelos modos de regulação de conflitos que possibilitam a transformação de competição em cooperação ou que transformem inimizade em amizade política. É claro que, para isso acontecer, olhando a estrutura mais íntima do que chamamos de sociedade, a topologia da rede social deve necessariamente ser mais distribuída ou menos centralizada. Mas a política não se interessa por isso, pois essa não é a sua abordagem. Ela quer ver os processos pelos quais se forma a vontade política coletiva, quer entender como se dá a tomada de decisões por meio da discussão entre cidadãos, como as opiniões se transformam por meio de sua interação.

A quarta implicação (que parte da abordagem do modo de regulação) é a seguinte: democracia => desenvolvimento. Do ponto de vista da democracia, o desenvolvimento é produção de ordem emergente a partir da cooperação. Sem democracia, portanto, não pode haver desenvolvimento; ou melhor: o grau de democratização da sociedade vai, assim, na razão direta do seu grau de desenvolvimento.

É claro que, segundo esse ponto de vista, o que chamamos de desenvolvimento assume uma nova conotação, que implica mudanças

qualitativas – e não apenas quantitativas, como a expansão ou o crescimento econômico – capazes de afetar o comportamento dos sujeitos por meio da alteração das configurações coletivas formadas por esses sujeitos quando suas opiniões são consideradas, valorizadas e combinadas entre si. O desenvolvimento, portanto, é algo que ocorre na comunidade política quando o resultado da livre interação da multiplicidade de opiniões produz resultantes capazes de afastar desfechos violentos e destrutivos. Por incrível que possa parecer, desse ponto de vista (o ponto de vista da democracia), desenvolvimento é paz.

Partindo do vértice da mudança social temos uma abordagem do ponto de vista do desenvolvimento. A quinta implicação (que parte dessa abordagem) é a seguinte: desenvolvimento => rede social. Bastaria uma frase para justificar essa implicação: do ponto de vista do desenvolvimento, rede social é sinônimo de capital social. Aqui aplica-se tudo que já sabemos sobre capital social.

A sexta e última implicação (que parte da abordagem da mudança social) é a seguinte: desenvolvimento => democracia. Do ponto de vista do desenvolvimento, a democracia é o nome do processo regulacional de mudança que ocorre em sociedades. Em outras palavras, desse ponto de vista, democracia é – surpreendentemente – processo de sustentabilidade (que é o nome do desenvolvimento tomado de um ponto de vista sistêmico).

Para entender essa afirmação é preciso considerar que podemos ter três modelos de mudanças: o modelo variacional, o modelo transformacional e o modelo regulacional, somente esse último correspondendo a uma concepção sistêmica.<sup>26</sup>

É claro que as seis implicações das três abordagens consideradas – apenas apresentadas aqui – precisam ser justificadas com mais rigor para que seja possível mostrar as vantagens da adoção do esquema chamado de “triângulo da sustentabilidade”. As seis visões se combinam quando percebemos que as implicações contidas em cada uma delas constituem, na verdade, co-implicações.

Seja por esse ou por outros caminhos teóricos investigativos é possível – e necessário – mostrar que democracia tem, sim, a ver com sustentabilidade, com a sustentabilidade das sociedades humanas. O recurso que a democracia (no sentido “forte” do conceito) conserva é a própria comunidade política, que não se reduz à sociedade entendida como mera coleção de indivíduos humanos mas abarca padrões relativamente invariantes de interação da rede social que representam a criação de novas realidades humanas no mundo (e o que seria isso senão, para usar uma linguagem ao mesmo tempo poética e simbólica, uma “humanização da alma do mundo”? Poder-se-ia afirmar, nesse sentido, que a democracia é um projeto de humanização do mundo por meio da política? A julgar pelo que escreveram, Dewey, Arendt e Maturana só poderiam responder positivamente).

O que estamos querendo conservar dinamicamente (quer dizer, não preservar, mas conservar a adaptação ao mesmo tempo em que se conserva a organização – e essa talvez seja a mais precisa definição de sustentabilidade, que devemos, aliás, a Humberto Maturana) – são aqueles “entes” novos, inéditos, que se formaram a partir de configurações coletivas e que, uma vez conformados, como que “ganharam vida” (aquilo que Jane Jacobs (1961), pioneiramente, chamou de “entidade” real).<sup>27</sup>

Como já havia escrito Emerson, “jazemos no seio de uma inteligência transbordante” – luminoso *insight* que não passou despercebido a Dewey, que acrescentou: “porém essa inteligência permanecerá latente e adormecida e suas comunicações seguirão interrompidas, desarticuladas e débeis enquanto não se adote a comunidade local como seu próprio meio”.<sup>28</sup>

## INDICAÇÕES DE LEITURA

Novamente, todos os escritos políticos de John Dewey devem ser lidos: “O Público e seus problemas” (1927), “Velho e novo individualismo” (1929), “Liberalismo e ação social” (1935), “A democracia é radical” (1937) e “Democracia criativa: a tarefa que temos pela frente” (1939).

Além disso, pelo menos três trabalhos sobre Dewey podem ser considerados: Robert Westbrook: *“John Dewey and American Democracy”* (1991) e Steven Rockefeller: *“John Dewey, Religious, Faith and Democratic Humanism”* (1991); e também o artigo de Axel Honneth (1998): ‘*Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje*’ (publicado originalmente em “*Political Theory*”, v. 26, dezembro 1998) e traduzido na coletânea: Souza, Jessé (Org.) (2001). “Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática” contemporânea. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

Questionando os limites da democracia realmente existente em face do ideal democrático, vale a pena ler o provocante livrinho do

professor John Burnheim (1985), da University of Sydney, infelizmente ainda não traduzido, *“Is Democracy Possible? The alternative to electoral politics”* (Berkeley: University of California Press, 1989). E também a interessante (e quase já clássica) esquematização de David Held (1996), da London School of Economics: *“Models of Democracy”*.

Sugiro, ainda, examinar a visão, ao mesmo tempo questionadora e pessimista, que pode ser encontrada em Jean-Marie Guéhenno. Guéhenno publicou dois ensaios importantes sobre “O fim da democracia” (1993) e “O futuro da liberdade” (1999). Escrito, o primeiro, no início dos anos 90, ainda sob o impacto da queda do Muro de Berlim, e o segundo, já no seu ocaso, sob o impacto do processo de globalização, os dois livros de Guéhenno são plenos de pistas para o questionamento das alternativas fundadas na liberdade. Ele parece convencido de que a liberdade só pode ser alcançada pela democracia tomada como um fim em si mesma. Todavia, revela-se cético quanto às possibilidades de realizar a liberdade dos antigos no mundo que se avizinha, vale dizer, com as possibilidades da democracia como utopia/topia da comunidade política.

As relações entre democracia e sociedade civil constituem um campo já consolidado de estudo que conta com uma vasta bibliografia. Sobre a crítica das formas tradicionais de organização da sociedade civil do ponto de vista da democratização (no sentido “forte” do conceito), entretanto, não há quase nada escrito. De qualquer modo, não se pode deixar de ler alguns textos que originaram concepções de sociedade civil nas quais a democracia foi considerada, implícita ou

explicitamente, como manifestação relacionada a determinado tipo de dinâmica da vida social (trata-se, em geral, de textos sobre o conceito de capital social, ou sobre suas manifestações ou, ainda, sobre a sua pré-história). Assim, é recomendável ler Thomas Paine: “Direitos do Homem” (1791); Tocqueville: “A democracia na América” (1835-1840); Stuart Mill: “Sobre a Liberdade” (1859) e “Sobre o Governo Representativo” (1861); Jane Jacobs: “Morte e vida das grandes cidades” (1961); James Coleman: “*Social Capital in the creation of Human Capital*” (in *American Journal of Sociology, Supplement 94* (s95-s120), 1998); Robert Putnam: “Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna” (1993) (o título original era “*Making Democracy Work*”, muito mais esclarecedor); Francis Fukuyama: “A grande ruptura: a natureza humana e a reconstituição da ordem social” (1999) e Claus Offe: “A atual transição da história e algumas opções básicas para as instituições da sociedade” (1999).<sup>29</sup>



## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. HONNETH, Axel (1998). *Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje* (publicado originalmente em “*Political Theory*”, v. 26, dezembro 1998), traduzido na coletânea: SOUZA, Jessé (Org.) (2001). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

<sup>2</sup> Cf. MATURANA, Humberto & VERDEN-ZÖLLER, Gerda (1993). *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago: Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.



<sup>3</sup> Cf. MATURANA, Humberto & VERDEN-ZÖLLER, Gerda (1993). *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago: Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Idem-idem.

<sup>6</sup> DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*. Chicago: Gataway Books, 1946 (existe edição em espanhol: *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004).

<sup>7</sup> DEWEY, John (1939). *Creative Democracy: the task before us*. In: *The Essential Dewey: Vol. 1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998. (existe edição em espanhol: *Liberalismo y Acción Social y otros ensayos*. Valência: Alfons El Magnànim, 1996).

<sup>8</sup> Cf. FRANCO, Augusto (2001). *Capital Social: leituras de Tocqueville, Jacobs, Putnam, Fukuyama, Maturana, Castells e Levy*. Brasília: Instituto de Política, 2001.

<sup>9</sup> Cf. CASTELLS, Manuel (1999). “Para o Estado-rede: globalização econômica e instituições políticas na era da informação”. In: BRESSER PEREIRA, L. C., WILHEIM, J. e SOLA, L. *Sociedade e Estado em transformação*. Brasília: ENAP, 1999.

<sup>10</sup> DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*.

<sup>11</sup> JOAS, Hans (1994). “O comunitarismo: uma perspectiva alemã”, traduzido na coletânea: SOUZA, Jessé (Org.) (2001). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

<sup>12</sup> DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*.

<sup>13-20</sup> Cf. HONNETH, Axel (1998). *Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje*.

<sup>21</sup> DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*.

<sup>22</sup> Para ter uma visão desses três tipos diferentes de topologia – centralizada, descentralizada e distribuída – convém dar uma espiada nos diagramas de Paul Baran, reproduzidos em [http://augustodefranco.locaweb.com.br/cartas\\_comments.php?id=13\\_0\\_2\\_0\\_C](http://augustodefranco.locaweb.com.br/cartas_comments.php?id=13_0_2_0_C)

<sup>23</sup> BARD, Alexander e SÖDERQVIST, Jan (2002). *La netocracia: el Nuevo poder en la Red y la vida después del capitalismo*. Espanha: Pearson Educación, 2005. Cf. também Ugarte, David (2007). *El poder de las redes: manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*; disponível no link: [www.deugarte.com/gomi/el\\_poder\\_de\\_las\\_redes.pdf](http://www.deugarte.com/gomi/el_poder_de_las_redes.pdf)

<sup>24</sup> UGARTE, David (2007). *El poder de las redes: manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*; disponível no link acima.

<sup>25</sup> Convém ler aqui o que escrevemos nas “Indicações de leitura sobre o desenvolvimento” (10/03/07), sobretudo na seção “Redes e modelos de desenvolvimento”, clicando no link: [http://augustodefranco.locaweb.com.br/publicacoes\\_comments.php?id=69\\_0\\_4\\_0\\_C](http://augustodefranco.locaweb.com.br/publicacoes_comments.php?id=69_0_4_0_C)

<sup>26</sup> Idem. Cf. também LEWONTIN, Richard (1998). *A tripla hélice*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>27</sup> Cf. JACOBS, Jane (1961). *Morte e vida das grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

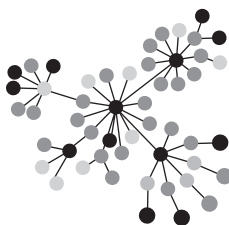
<sup>28</sup> DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*.

<sup>29</sup> Quem quiser se aprofundar nas teorias do capital social, pode ler: COLEMAN, James (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990; VAN DETH, Jan W. et al. (eds.) (1999). *Social Capital and European democracy*. London/NY: Routledge/ECPR Studies in European Political Science, 1999 (em especial dois textos: o de NEWTON, Kenneth. *Social Capital and democracy in modern*

Europe e o de WHITELEY, Paul F. *The origins of social capital*); LEENDERS, Roger and GABBAY, Shaul (1999). *Corporate social capital and liability*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999 (em especial o texto de KNOKE, David. *Organizational networks and corporate social capital*); BARON, Stephen et al. (eds.) (2000). *Social Capital: critical perspectives*, New York: Oxford University Press, 2000 (em especial os textos de SCHULLER, Tom; BARON, Stephen & FIELD, John. *Social Capital: a Review and Critique* e de MASKELL, Peter. *Social Capital, Innovation and competitiveness*); LESSER, Eric (Ed.) (2000). *Knowledge and Social Capital: foundations and applications*. Boston: Butterworth-Heinemann, 2000 (sobretudo os quatro textos seguintes: NAHAPIET, Janine & GHOSHAL, Sumantra. *Social Capital, Intellectual Capital and the organizational advantage*; PORTES, Alejandro. *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*; SNADEFUR, Rebecca & LAUMANN, Edward. *A Paradigm for Social Capital*; e ADLER, Paul & KWON, Seok-Woo. *Social Capital: The Good, the Bad and the Ugly*); DASGUPTA, Partha & SERAGELDIN, Ismail (Eds.) (2000). *Social Capital. A Multifaceted Perspective*. Washington: The World Bank, 2000 (sobretudo os três textos seguintes: GROOTAERT, Christiaan & SERAGELDIN, Ismail. *Defining social capital: an integrating view*; OSTROM, Elinor. *Social capital: a fad or a fundamental concept*; DASGUPTA, Partha. *Economic Progress and the idea of social capital*); EDWARDS, Bob et al. (Eds.) (2001). *Beyond Tocqueville: civil society and the social capital debate in comparative perspective*. Hanover: Tufts University, 2001 (em especial os textos de NEWTON, Keneth. *Social Capital and Democracy* e de FOLEY, Michael, EDWARDS, Bob & DIANI, Mario. *Social Capital Reconsidered*); DEKKER, Paul & USLANER, Eric (Eds.) (2001). *Social Capital and participation in everyday life*. London/NY: Routledge/ECPR Studies in European Political Science, 2001 (em especial o texto de GROOTAERT, Christiaan. *Social Capital:*

*the missing link?*); LIN, Nan et al. (Eds.) (2001). *Social Capital: theory and research*. New York: Aldine de Gruyter, 2001 (em especial o texto de LIN, Nan. *Building a network theory of social capital*); STOLLE, Dietlind & HOOGHE, Marc (2003). *Generating social capital: civil society and institutions in comparative perspective*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

## POSFÁCIO



Minha conversão à democracia foi um processo longo. Há pouco mais de vinte anos, publiquei um livro intitulado “Autonomia e partido revolucionário” (1985),<sup>1</sup> em que questionava a teoria leninista da organização revolucionária. Era um começo, tímido ainda, mas que funcionou como uma primeira fissura no dique. Na segunda metade dos anos 80 constatei que a idéia de classe social e de luta de classes continha, em si, o gérmen da negação da legitimidade do outro; ou seja, negava o pressuposto fundamental da democracia ao definir “campos” de legitimidade com base em critérios extrapolíticos (como a posição em relação ao processo de produção). No final daquela década todos sabemos o que aconteceu: a queda do Muro de Berlim precipitou na minha cabeça e na de vários outros militantes e dirigentes de esquerda a derrubada de certos “muros” conceituais que nos faziam ver o mundo da política como uma realidade inexoravelmente vinculada,

de cima a baixo, por “campos” em eterno confronto. Aquela imagem dos jovens alemães demolindo o muro e ao mesmo tempo dançando sobre ele teve um efeito simbólico mais profundo do que geralmente se imagina. Foi a senha, ou melhor, a pedra de toque para a desconstituição de vários mitos que se alojavam, vamos dizer assim, “no andar de baixo” da nossa consciência. Com a derruição desse subsolo no qual estavam fundeados nossos preconceitos veio tudo abaixo. Para muitos, entretanto, talvez para a maioria dos meus companheiros de viagem, é forçoso reconhecer que o muro parece não ter ainda caído completamente.

Daí para frente meu processo de conversão foi acelerado. E não parou mais. Nos anos 90 comecei a me dedicar ao desenvolvimento humano e social sustentável e ao papel estratégico da sociedade civil na promoção desse desenvolvimento. Minha participação na Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida, nos anos de 1993 a 1995, foi decisiva, tanto para me fazer ver a falta de horizontes (e de idéias) da vida partidária, quanto para perceber a força de uma nova sociedade civil vibrante que àquela época emergia no Brasil.

Dedicado prioritariamente ao desenvolvimento local, encontrei o conceito e as teorias nascentes do capital social. A partir do final da década de 1990 obriguei-me a realizar uma investigação sistemática buscando refazer uma teoria do capital social que não omitisse a análise de seus pressupostos cooperativos. O trabalho com o capital social me levou a ler Tocqueville, Jane Jacobs, Putnam, Fukuyama, Maturana, Castells e Levy. Escrevi um volume sistematizando essas leituras, em que já ficavam claras as relações entre capital social, redes sociais e democracia.<sup>2</sup>

Já no início de 2000, descobri as redes e iniciei minhas explorações imaginativas no assunto, que continuam até hoje. Foi quando descobri também as relações intrínsecas entre democracia e sustentabilidade, que têm constituído – juntamente com a pesquisa sobre as redes sociais – meu objeto principal de trabalho teórico e prático nesta primeira década do presente século.

Embora o conceito de capital social tenha sido sugerido há muito tempo, em meados do século 19 a meu ver (pois que em geral gosto de acentuar o seu caráter *tocquevilliano*), e embora a expressão – com o sentido que hoje atribuímos ao conceito – seja do final da década de 1950 (e o crédito aqui vai inegavelmente para Jane Jacobs), todas as teorias do capital social são teorias elaboradas a partir dos anos 90 do século passado.<sup>3</sup>

Não é por acaso que o florescimento de idéias e práticas inovadoras, baseadas na noção de capital social, tenham florescido justamente no feliz intervalo vivido pelo mundo entre aquele promissor 9/11 e o fatídico 11/9, quer dizer, entre a queda do Muro de Berlim, em 1989, e o atentado às torres gêmeas do *WTC*, em 2001. Se o tempo na história do mundo é contado em décadas, aquela foi a década virtuosa do ponto de vista das mudanças sociais que possibilitaram a experimentação e a difusão de concepções e práticas compatíveis com a noção de capital social.

As idéias de rede (social) e democracia (na base da sociedade e no cotidiano dos cidadãos) tiveram, nos anos 90, condições particularmente favoráveis para prosperar. Depois, como todo mundo sabe, sobreveio um revés, uma onda negativa, um recrudescimento

do estatismo nas políticas nacionais e do unilateralismo na política internacional. Pressionado por baixo e por cima pela onda globalizante, o velho Estado-nação reagiu, quis retomar as rédeas e, para tanto, no plano interno, recentralizou sua atuação, reeditou programas assistencialistas e ações clientelistas, enfraqueceu a sociedade civil e, no plano externo, reforçou belicosas variantes de *realpolitik*; enfim, desinvestiu no capital social.

É curioso notar que, para produzir tal regressão, não importaram muito as ideologias tradicionais: direita e esquerda agiram – como aliadas tácitas – de modo a tentar refrear o sopro de liberdade que varreu o mundo sob o impulso das grandes correntes históricas da globalização (econômica), da democratização (política) e da pós-modernização (cultural).<sup>4</sup>

No entanto, a despeito desse movimento regressivo, alguma coisa parece estar avançando subterraneamente nos últimos anos. Trata-se de algo que não é ainda muito visível no momento, mas que prepara, talvez, uma transformação mais profunda.

Queria chamar a atenção para esse ponto, pois foi a partir dos anos 2000 que começamos a compreender mais profundamente a estrutura e a dinâmica da rede social. Já dispúnhamos de muitos *insights* nesse sentido, mas não tínhamos ainda um pensamento organizado a respeito e não podíamos justificar tais antevisões com alguma base científica. Por exemplo, foi somente a partir de 2002 que conseguimos ter uma visão mais clara dos efeitos da rede *P2P* (*peer-to-peer*, ponto-a-ponto, pessoa-a-pessoa) sobre o “tamanho do mundo” em termos sociais e não geográfico-populacionais (“*Small World Networks*”). E foi somente a partir dessa compreensão que conseguimos justificar



as estratégias de investimento em capital social como estímulos ao aumento da conectividade, estabelecendo afinal um nexos conotativo entre democracia (como espécie de “metabolismo” próprio das redes sociais) e desenvolvimento (como sinergia entre diversos tipos de recursos – para além da renda e da riqueza –, com destaque para um tipo de “capital”, extra-econômico, que foi chamado de capital social mas que, no fundo, é, simplesmente, a rede social).

Ora, isso também não é pouca coisa. Significa que as teorias do capital social são teorias-ponte entre a velha sociologia e as novas teorias das redes sociais. Quando anunciei isso pela primeira vez, em um seminário científico para uma pequena turma de doutorado da Universidade de Brasília, não tinha ainda as idéias muito claras a respeito e fiquei com medo de ter desestimulado alunos que pretendiam dedicar seus melhores esforços às teorias do capital social. Agora, porém, vejo com mais nitidez um cenário futuro para o desenvolvimento das teorias das redes sociais no qual não fará mais sentido ter que apelar para o recurso de batizar a cooperação ampliada socialmente (que se viabiliza através dos ‘múltiplos caminhos’, quer dizer, das redes) com o nome de “capital social” apenas para reforçar seu caráter de recurso ou fator do desenvolvimento.

O próprio conceito de desenvolvimento está passando por transformações importantes nesta década. Uma nova visão do desenvolvimento está emergindo, que não toma mais essa noção como um produto (e suas condições de produção) e sim como um processo permanente de mudança, de uma classe de mudança congruente com o meio (ou seja, àquela classe que poderia ser chamada de sustentabilidade). Um processo que, no fundo, nada mais é que o do

aprendizado coletivo de comunidades de projeto e o da afirmação de novas identidades no mundo.

Durante a noite escura em que estamos vivendo nos anos iniciais deste século tenho tentado trabalhar um pouco com essas idéias, fazendo explorações imaginativas no universo de conexões ocultas que produzem o que chamamos de ‘social’. E tenho trabalhado com as idéias de democracia e de radicalização – no sentido de democratização – da democracia.

Nesse caminho fui muito auxiliado pela mente admirável de Humberto Maturana e por dois importantes pensadores da democracia: Hannah Arendt e John Dewey, que descobri tardiamente. De certo modo, este livro é um tributo a John Dewey.



## NOTAS

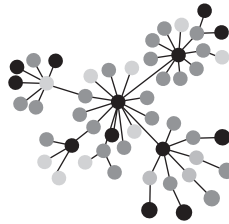
<sup>1</sup> FRANCO, Augusto (1985). *Autonomia e partido revolucionário*. Goiânia: Ferramenta, 1985.

<sup>2</sup> FRANCO, Augusto (2001). *Capital Social: leituras de Tocqueville, Jacobs, Putnam, Fukuyama, Maturana, Castells e Levy*. Brasília: Instituto de Política, 2001.

<sup>3</sup> JACOBS, Jane (1961). *Morte e vida das grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>4</sup> Utilizo aqui o interessante esquema de Claus Offe; cf. OFFE, Claus (1999). “A atual transição da história e algumas opções básicas para as instituições da sociedade”. In: BRESSER PEREIRA, L. C., WILHEIM, J. e SOLA, L. *Sociedade e Estado em transformação*. Brasília: ENAP, 1999.

## REFERÊNCIAS



As convenções adotadas para registro bibliográfico são insatisfatórias e não serão empregadas aqui. Na relação abaixo e nas notas finais aos capítulos deste livro, a primeira data, após o nome do autor, refere-se à edição original; a segunda, sempre no final da referência, à edição consultada ou recomendada pelo autor. Duas datas imediatamente após o nome do autor, separadas por uma barra inclinada, indicam obra póstuma e se referem, a primeira, ao ano em que foi escrito o texto ou gravada a fala e, a segunda, ao ano em que o livro foi publicado originalmente.

AGARD, W. R. (1965). *What Democracy Meant to the Greeks*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965.

ALTHUSIUS, Johannes (1603). *Política. Liberty Fund (2003)*. Rio de Janeiro: Topbooks, s./d.

ARATO, Andrew & COHEN, Jean (1994). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1994.

ARENDT, Hannah (1950). *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENDT, Hannah (1954). “Que é Liberdade”. In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

ARENDT, Hannah (1955). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDT, Hannah (1958). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

ARENDT, Hannah (1963). *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah (1963). *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio D’Água, 2001.

ARENDT, Hannah (1968). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

ARENDT, Hannah (1969). *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

ARENDT, Hannah (1975). *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah (c. 1950). *O que é política?* (Frgs. das “Obras Póstumas” (1992), compilados por Ursula Ludz). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ARENDT, Hannah (col.). *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARON, Raimond (1976). *Pensar a guerra, Clausewitz – A Era Planetária* (volume 2). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

- ASHBY, Ross. *Uma introdução à cibernética*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- AUNGER, Robert (Ed.). *Darwinizing culture: the status of memetics as a science*. New York: Oxford University Press, 2000.
- AUNGER, Robert. *The electric meme: a new theory of how we think*. New York: The Free Press, 2002.
- AXELROD, Robert & COHEN, Michael (2000). *Harnessing complexity: organizational implications of a scientific frontier*. New York: Basic Books, 2000.
- AXELROD, Robert (1984). *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books, 1984.
- AXELROD, Robert (1997). *The complexity of cooperation: agent-based models of competition and collaboration*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- BALKIN, J. M. (1998). *Cultural software: a theory of ideology*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- BARABÁSI, Albert-László (2002). *Linked: how everything is connected to everything else and what it means*. New York: Basic Books, 2002.
- BARBER, Benjamin (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- BARD, Alexander e SÖDERQVIST, Jan (2002). *La netocracia: el Nuevo poder en la Red y la vida después del capitalismo*. Espanha: Pearson Educación, 2005.
- BARKOW, J.; COSMIDES, Leda & TOOBY, John (Eds.) (1992). *The adapted mind*. New York: Oxford University Press, 1992.
- BARON, Stephen et al. (Eds.) (2000). *Social Capital: critical perspectives*. New York: Oxford University Press, 2000 (em especial os textos de SCHULLER, Tom; BARON, Stephen & FIELD, John. “*Social Capital: a*

*Review and Critique*” e de MASKELL, Peter. “*Social Capital, Innovation and competitiveness*”).

BERLIN, Isaiah (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BERTALANFFY, Ludwig Von (1968). *Teoria geral dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

BLACKMORE, Susan (1999). *The meme machine*. New York: Oxford University Press, 1999.

BOBBIO, Norberto (1984). “Ética e Política”. In: *Revista Lua Nova* número 25: “Ética, política e gestão econômica”. São Paulo: CEDEC, 1992.

BOBBIO, Norberto (1984). *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOBBIO, Norberto (1985). *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

BOBBIO, Norberto (1994). *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Unesp, 1995.

BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo (Org.) (1999). *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco (1983). *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

BOHMAN, J. (1996). *Public Deliberation*. Cambridge: MIT Press, 1996.

BOVERO, Michelangelo (1988). “Ética e política entre maquiavelismo e kantismo”. In: *Revista Lua Nova* número 25 (*ed. cit.*)

BRODIE, Richard (1996). *Virus of the mind: the new science of the meme*. Seattle: Integral Press, 1996.

BUCHANAN, Mark (2002). *Nexus: Small Worlds and groundbreaking science of networks*. New York: WWNorton, 2002.

BURNHEIM, John (1985). *Is Democracy Possible? The alternative to electoral politics*. Berkeley: University of California Press, 1989.

CAPRA, Fritjof (1996). *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1997.

CAPRA, Fritjof (2002). *As conexões ocultas*. São Paulo: Cultrix/Amana-Key, 2002.

CASTELLS, Manuel (1996). *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, em três volumes: A sociedade em rede, O poder da identidade e Fim de milênio*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, Manuel (1999). “Para o Estado-rede: globalização econômica e instituições políticas na era da informação”. In: BRESSER PEREIRA, L. C., WILHEIM, J. e SOLA, L. *Sociedade e Estado em transformação*. Brasília: ENAP, 1999.

CASTELLS, Manuel (2001). *A galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius (1986/1999). *Sobre ‘O Político’ de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.

CERRONI, Umberto (1986). *Política: métodos, teorias, processos, sujeitos, instituições e categorias*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHANG, Jung e HALLIDAY, Jon (2005). *Mao: a história desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CHATELET, François, DUHAMEL, Olivier e PISIER, Evelyne (Coords.) (1986). *Dicionário das obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

CHRISTOPHERSEN, Jens (1968). *The Meaning of “Democracy” as Used in European Ideologies from the French to the Russian Revolution*. Oslo: Universitetsforlaget, 1968.

- COHEN, Joshua (1997). “*Procedure and Substance in Deliberative Democracy*”. In: CHRISTIANO, Thomas (Ed.) (2003). *Philosophy and Democracy: an anthology*. Oxford University. Press, 2003.
- COLEMAN, James (1988). “*Social Capital in the creation of Human Capital*”, *American Journal of Sociology, Supplement 94* (s95-s120), 1998.
- COLEMAN, James (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- CONFÚCIO (551-479 a. C.). *Os Analectos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- COWAN, George, PINES, David & MELTZER, David (Eds.) (1994). *Complexity: metaphors, models and reality*. Cambridge, MA: Perseus Books, 1994.
- CROSS, Rob & PARKER, Andrew (2004). *The hidden power of social networks: understanding how work really gets done in organizations*. Boston, MA: Harvard Business School Press, 2004.
- DAHL, Robert (1998). *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- DARNTON, Robert e DUHAMEL, Olivier (Orgs.) (1998). *Democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- DASGUPTA, Partha & SERAGELDIN, Ismail (Eds.) (2000). *Social Capital. A Multifaceted Perspective*. Washington: The World Bank, 2000 (sobretudo os três textos seguintes: GROOTAERT, Christiaan & SERAGELDIN, Ismail. “*Defining social capital: an integrating view*”; OSTROM, Elinor. “*Social capital: a fad or a fundamental concept*”; DASGUPTA, Partha. “*Economic Progress and the idea of social capital*”).
- DAWKINS, Richard (1976). *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.
- DAWKINS, Richard (1986). *O relojoeiro cego*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- DAWKINS, Richard (1995). *O rio que saía do Éden: uma visão darwiniana da vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.



DAWKINS, Richard (1996). *A escalada do monte improvável*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

DAWKINS, Richard (1998). *Desvendando o Arco-Íris*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DAWKINS, Richard (1999). *The extended phenotype*. New York: Oxford University Press, 1999.

DEACON, Terrence (1997). *The symbolic species: the co-evolution of language and the brain*. New York: W. W. Norton & Co., 1997.

DECKER, Kevin (2005). “Por qualquer meio necessário: tirania, democracia, república e império”. In: IRWIN, William (2005). *Star Wars e a filosofia: mais poderoso do que você imagina*. São Paulo: Madras, 2005.

DEKKER, Paul & USLANER, Eric (Eds.) (2001). *Social Capital and participation in everyday life*. London/NY: Routledge/ECPR Studies in European Political Science, 2001 (em especial o texto de GROOTAERT, Christiaan. “*Social Capital: the missing link?*”).

DENNETT, Daniel (1995). *A perigosa idéia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DENNETT, Daniel (2003). *Freedom evolves*. New York: Viking, 2003.

DEWEY, John (1927). *The Public and its Problems*. Chicago: Gataway Books, 1946 (existe edição em espanhol: *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata, 2004).

DEWEY, John (1929). “*Individualism, Old and New*”. In: HICKMAN, Larry e ALEXANDER, Thomas (Eds.) (1998). *The Essential Dewey: Vol. 1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

DEWEY, John (1935). “*Liberalism and Social Action*”. Idem.

DEWEY, John (1937). “*Democracy is Radical*”. In: *The Essential Dewey: Vol. 1 – Pragmatism, Education, Democracy*. Indianapolis: Indiana

University Press, 1998. (Existe edição em espanhol: *in Liberalismo y Acción Social y otros ensayos*. Valência: Alfons El Magnànim, 1996).

DEWEY, John (1939). “*Creative Democracy: the task before us*”. Idem (Confira a edição em espanhol citada acima).

DIAMONT, Larry et al. (Eds.) (1997). *Consolidating the Third Wave Democracies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

DREHER, Diane. *O Tao da Paz*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

DRYZEK, Johns (2000). *Deliberative democracy and beyond: liberal critics, contestations*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

DUGAN, William (2002). *O estalo de Napoleão: o segredo da estratégia*. São Paulo: Francis, 2005.

DUNNINGAN, James & MASTERSON, Daniel (1997). *A sabedoria dos maiores estrategistas*. São Paulo: Futura, 2000.

EBERL, Jason e DECKER, Kevin (2005). *Star Wars e a filosofia: mais poderoso do que você imagina*. São Paulo: Madras, 2005.

EDWARDS, Bob et al. (Eds.) (2001). *Beyond Tocqueville: civil society and the social capital debate in comparative perspective*. Hanover: Tufts University, 2001 (em especial os textos de NEWTON, Keneth. “*Social Capital and Democracy*” e de FOLEY, Michael, EDWARDS, Bob & DIANI, Mario. “*Social Capital Reconsidered*”).

ELAZAR, Daniel (2003). “Prefácio” da edição do livro *Política*, de Althusius, pelo *Liberty Fund*. Rio de Janeiro: Top Books, s./d.

ELSTER, Jon (1998). *Deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FERGUSON, Marilyn (1980). *A Conspiração Aquariana*. Rio de Janeiro: Record, 1980.

FINLEY, M. I. (Org.) (1998). *O Legado da Grécia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FISCHKIN, James (1991). *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. New Haven: Yale University Press, 1991.

FISHKIN, James (1997). *The Voice of the People: Public Opinion and Democracy*. New York: Yale University Press, 1997.

FRANCO, Augusto (1990). “O paralelo militar na política”. In: *Teoria & Política* nº 15. São Paulo: Brasil Debates, 1990.

FRANCO, Augusto (1995). “O fantasma do neoliberalismo”. In: *Esquerda* 21, n. 1. Brasília: 1995.

FRANCO, Augusto (2001). “Uma teoria da cooperação baseada em Maturana”, publicado na revista *Aminoácidos* número 4. Brasília: AED, 2002.

FRANCO, Augusto (2001). *Capital Social: leituras de Tocqueville, Jacobs, Putnam, Fukuyama, Maturana, Castells e Levy*. Brasília: Instituto de Política, 2001.

FRANCO, Augusto (2003). *A revolução do local: globalização, glocalização, localização*. Brasília – São Paulo: AED – Cultura, 2003.

FRANCO, Augusto (2007). *Política, Redes Sociais e Democracia: um manual teórico e prático para empreendedores políticos* (Versão experimental em reprografia). Curitiba: FIEP, 2007.

FUKUYAMA, Francis (1999). *A grande ruptura: a natureza humana e a reconstituição da ordem social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

GANDHI, Mohandas (1927-1929). *Minha vida e minhas experiências com a verdade*. São Paulo: Palas Athena, 1999.

GELL-MANN, Murray (1994). *O quark e o jaguar: aventuras no simples e no complexo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

GLADWELL, Malcolm (2000). *O ponto de desequilíbrio: como pequenas coisas podem fazer uma grande diferença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

GLADWELL, Malcolm (2005). *Blink: a decisão em um piscar de olhos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GLEICK, James (1987). *Caos: a criação de uma nova ciência*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

GODIN, Seth (2001). *Unleashing the ideavirus*. New York: Hyperion, 2001.

GORE, Al (2006). *Uma verdade inconveniente – O que devemos saber (e fazer) sobre o aquecimento global*. São Paulo: Manole, 2006 (tradução de “*An inconvenient truth – The planetary emergency of global warming and what we can do about it*”).

GRACIÁN, Baltazar (1647). *A Arte da Prudência*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

GREENE, Robert & ELFFERS, Joost (1998). *As 48 Leis do Poder*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

GUÉHENNO, Jean-Marie (1993). *O fim da democracia*. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

GUÉHENNO, Jean-Marie (1999). *O futuro da liberdade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf (1980). *Eros on crutches: reflections on amorality and psychopathy*. New York: Spring, 1980.

GURR, Ted Robert (1980). *Manual do conflito político*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

GUTMANN, Amy (1980). *Liberal Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

HABERMAS, Jürgen (1992). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.

HABERMAS, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

HAGUE, Barry & LOADER, Brian. *Digital democracy: discourse and decision making in the information age*. London: Routledge, 1999.

Han Fei Zi (280-234 a. C.). *El arte de la política (Los hombres y la ley)*. Madrid: Tecnos, 1998.

HANSEN, Morgens H. (1991). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Oxford: Blackwell, 1991.

HELD, David & MCGREW, Anthony (2002). *Globalization/Anti-Globalization*. Cambridge: Polity Press, 2002.

HELD, David. (1996). *Models of Democracy*. 2nd edn. Cambridge: Polity, 1996.

HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc (1987). *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HELLER, Agnes (1982). “A herança da ética marxiana”. In: HOBBSAWM, Eric *et all.* (Orgs.) (1982). *História do Marxismo* (volume 12). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HENDERSON, Hazel (1996). *Construindo um mundo onde todos ganhem (“Building a Win-Win World”)*. São Paulo: Cultrix, 1998.

HERBERT, Frank (1965). *Duna*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

HERBERT, Frank (1969). *O Messias de Duna*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

HERBERT, Frank (1976). *Os Filhos de Duna*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

HERBERT, Frank (1981). *O Imperador-Deus de Duna*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

HERBERT, Frank (1984). *Os Hereges de Duna*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

HERBERT, Frank (1985). *As Herdeiras de Duna*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

HERRIGEL, Eugen (1975). *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo: Pensamento, 2001.

HILL, Kevin & HUGHES, John. *Cyberpolitics: citizen activism in the age of the Internet*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1998.

HO, Mae-Wan & Fox, S. W. (Orgs.) (1988). *Evolutionary processes and metaphors*. London: Wiley, 1988.

HO, Mae-Wan & Saunders, P. T. (Orgs.) (1984). *Beyond Darwinism: introduction to the new evolutionary paradigm*. London: Academic Press, 1984.

HO, Mae-Wan (1998). *Genetic engineering: dream or nightmare?* Bath: Gateway Books, 1998.

HOLLAND, John (1995). *Hidden order: how adaptation builds complexity*. Cambridge, MA: Helix Books, 1995.

HOLLAND, John (1998). *Emergence: from chaos to order*. Reading, MA: Perseus Books, 1998.

HONNETH, Axel (1998). “*Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje*” (publicado originalmente em “*Political Theory*”, v. 26, dezembro 1998) traduzido na coletânea: SOUZA, Jessé (Org.) (2001). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

HUNTINGTON, Samuel P. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

IRWIN, William (Org.) (2002). *Matrix: bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Madras, 2003.

JACOBS, Jane (1961). *Morte e vida das grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JOAS, Hans (1994). “O comunitarismo: uma perspectiva alemã”, traduzido na coletânea: SOUZA, Jessé (Org.) (2001). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

JOHNSON, Curtis (1991). *Gerenciando com a Máfia*. Rio de Janeiro: Nobel, 1997.

JOHNSON, Steven (2001). *Emergência: a vida integrada de formigas, cérebros, cidades e softwares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

JONES, A. (1957). *Athenian Democracy*. Oxford: Blackwell, 1957.

KAPUSCINSKI, Ryszard (1978). *O Imperador: a queda de um autocrata*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KAUFFMAN, Stuart (1993). *The origins of order: self-organization and selection in evolution*. New York: Oxford University Press, 1993.

KAUFFMAN, Stuart (1995). *At home in the universe: the search for laws of self-organization and complexity*. New York: Oxford University Press, 1995.

KEANE, John (1988). *Democracia y sociedad civil*. Madrid: Alianza, 1992.

KELLER, Evelyn Fox (2000). *O século do gene*. Belo Horizonte: Crisálida, 2002.

KISSINGER, Henry (1994). *Diplomacia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2001.

KRAUSE, Enrique (2006). “Os dez mandamentos do populismo”. In: *O Estado de São Paulo*, 15 de abril de 2006.

KÜNG, Hans (1997). *Uma Ética Global para a Política e a Economia Mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LAO-TZU (c. 604 a.C. ?). *Tao-te King*. São Paulo: Pensamento, 2001.

LEAKEY, Richard & LEWIN, Roger (1978). *O Povo do Lago*. O homem: suas origens, natureza e futuro. Brasília: Editora da UnB, 1988.

LEENDERS, Roger and GABBAY, Shaul (1999). *Corporate social capital and liability*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999 (em especial o texto de KNOKE, David. “*Organizational networks and corporate social capital*”).

LEFORT, Claude (1981). *L’Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1981.

LESSER, Eric (Ed.) (2000). *Knowledge and Social Capital: foundations and applications*. Boston: Butterworth-Heinemann, 2000 (sobretudo os quatro textos seguintes: NAHAPIET, Janine & GHOSHAL, Sumantra. “*Social Capital, Intellectual Capital and the organizational advantage*”; PORTES, Alejandro. “*Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*”; SNADEFUR, Rebecca & LAUMANN, Edward. “*A Paradigm for Social Capital*”; e ADLER, Paul & Kwon, Seok-Woo. “*Social Capital: The Good, the Bad and the Ugly*”).

LEVY, Pierre (1994). *A inteligência coletiva. Por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 1998.

LEWONTIN, Richard (1998). *A tripla hélice*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LIN, Nan et al. (Eds.) (2001). *Social Capital: theory and research*. New York: Aldine de Gruyter, 2001 (em especial o texto de LIN, Nan. “*Building a network theory of social capital*”).

LIPNACK, Jessica & STAMPS, Jeffrey (1982/1986). *Networks: redes de conexões*. Aquariana, São Paulo, 1992.

LIPNACK, Jessica & STAMPS, Jeffrey (1993). *Redes de Informações* [“*The TeamNet Factor*”]. São Paulo: Makron Books, 1994.

LOCKE, John (1698). *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOVELOCK, James (1979). *Gaia: a new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979.



- LOVELOCK, James (1988). *As eras de Gaia*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- LOVELOCK, James (1991). *Gaia: cura para um planeta doente*. São Paulo: Cultrix, 2006 (tradução de *Gaia: medicine for an ailing planet*. London: *Gaia Books*, 1991).
- LYNCH, Aaron. *Thought contagion: how belief spreads through society*. New York: Basic Books, 1996.
- MACPHERSON, C. B. (1977). *La Democracia Liberal y su epoca*. Madrid: Alianza, 2003.
- MALRAUX, André (1967). *Antimemoires*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.
- MAQUIAVEL, Nicolau (1513). *O Príncipe* (incontáveis edições).
- MARGULIS, Lynn & SAGAN, Dorion (1998). *O que é a vida?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MARGULIS, Lynn (1998). *O Planeta Simbiótico: uma nova perspectiva da evolução*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- MARTINHO, Cássio (2003). *Redes: uma introdução às dinâmicas da conectividade e da auto-organização*. Brasília: WWF-Brasil, 2003.
- MATURANA, Humberto & LUZORO, Jorge (1985b). “*Herencia y medio ambiente*”. In: MATURANA, Humberto (1985). *Desde la Biología a la Psicología*. Santiago: Editorial Universitária, 1996.
- MATURANA, Humberto & VERDEN-ZÖLLER, Gerda (1993). *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago: Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.
- MATURANA, Humberto (1985). “*Biología del fenómeno social*”. In: MATURANA, Humberto (1985). *Desde la Biología a la Psicología*. Santiago: Editorial Universitária, 1996.
- MATURANA, Humberto (1988 a). “*Ontología del Conversar*”. In: MATURANA, Humberto (1985). *Desde la Biología a la Psicología*. Santiago: Editorial Universitária, 1996.

MATURANA, Humberto (1988b). “*Lenguaje y realidad: el origen de lo humano*”. In: MATURANA, Humberto (1985). *Desde la Biología a la Psicología*. Santiago: Editorial Universitária, 1996.

MATURANA, Humberto (1988c). “*Una mirada a la educacion actual desde la perspectiva de la biologia del conocimiento*”. In: MATURANA, Humberto. *Emociones y Lenguaje en Educacion y Politica*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997.

MATURANA, Humberto (1988d). “*Lenguaje, emociones y etica en el quehacer politico*”. In: MATURANA, Humberto. *Emociones y Lenguaje en Educacion y Politica*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997.

MATURANA, Humberto (1988e). “*Preguntas y Respuestas*”. In: MATURANA, Humberto. *Emociones y Lenguaje en Educacion y Politica*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997.

MATURANA, Humberto (1988f). “*Epítome*”. In: MATURANA, Humberto. *Emociones y Lenguaje en Educacion y Politica*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997.

MATURANA, Humberto (1991). *El sentido de lo humano*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997.

MATURANA, Humberto (s./d.). *La democracia es una obra de arte* (alocução em uma mesa redonda organizada pelo Instituto para o Desenvolvimento da Democracia Luis Carlos Galan, Colômbia). Bogotá: sem data.

MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco (1973). *De Máquinas e Seres Vivos – autopoiesis: a organização do vivo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco (1984). *El Árbol del Conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996.

MAZARIN, Jules (Cardeal) (1683). *Breviário dos Políticos*. Brasília: Alhambra, s./d.

- MICHEL, R. (1911). *Political Parties*. New York: Replica Books, 1966.
- MONTEFIORE, Simon Sebag (2003). *Stálin: a corte do czar vermelho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- MOUFFE, Chantal. *The return of the Political*. London: Verso, 1993.
- MURPHY, Michael & O'NEILL, Luke (Orgs.) (1995). 'O que é a vida?' *50 anos depois: especulações sobre o futuro da biologia*. São Paulo: Unesp/Cambridge, 1997.
- MUSASHI, Miyamoto (c. 1683). *O Livro dos 5 Anéis* ("Gorin No Sho"). São Paulo: Conrad, 2006.
- NEWMAN, Mark, BARABÁSI, Albert-László & WATTS, Duncan (Eds.) (2006). *The structure and dynamics of networks*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- NINO, C. (1996). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- O'DONNELL, Guillermo (1997), *¿Democracia delegativa? Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*, Buenos Aires: Paidós, 1997.
- OFFE, Claus (1999). "A atual transição da história e algumas opções básicas para as instituições da sociedade". In: BRESSER PEREIRA, L. C., WILHEIM, J. e SOLA, L. *Sociedade e Estado em transformação*. Brasília: ENAP, 1999.
- ORAM, Andy (Org.) (2001). *Peer-to-peer: o poder transformador das redes ponto a ponto*. São Paulo: Berkeley, 2001.
- ORMEROD, Paul (1994). *A morte da economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

POGREBINSCHI, Thamy (2004). “A democracia do homem comum: resgatando a teoria política de John Dewey”. *Revista de Sociologia e Política da Universidade Federal do Paraná*: Número 23; novembro 2004).

POLANYI, Karl (1944). *The Great Transformation*. New York: Farrar and Rinehart, 1944 (existe tradução brasileira: A Grande Transformação: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000).

POLITKOVSKAYA, Anna (2007). *Um diário russo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

PRZEWORSKI, Adam (1985). *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

PRZEWORSKI, Adam (1991). *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin América*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

PUTNAM, Robert (1993). *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

RALWLS, John (1993). *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

RHEINGOLD, Howard (2002). *Smart mobs: the next social revolution*. New York: Basic Books, 2002.

RIDLEY, Matt (1996). *As origens da virtude: um estudo biológico da solidariedade*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

RIKER, William. *The Art of Political Manipulation*. New Haven: Yale University Press, 1986.

ROCKEFELLER, Steven (1991). *John Dewey, Religious, Faith and Democratic Humanism*. New York: Columbia University Press, 1991.

ROSNAY, Joël (1995). *O homem simbiótico*. Petrópolis: Vozes, 1997.

RUBIN, Harriet (1997). *A princesa: Maquiavel para mulheres*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) (2002). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SARTORI, Giovanni (1957). *Democrazia e definizioni*. Bolonha: Il Mulino, 1957.

SARTORI, Giovanni (1987). *The Theory of Democracy Revisited*. London: Chatham House, 1987.

SARTORI, Giovanni (1993). *¿Qué es la democracia?* México: Taurus, 2003.

SCHELLING, Thomas. *The Strategy of Conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

SCHMITT, Carl (1932). *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHRÖDINGER, Erwin. *What is life?* Cambridge: Cambridge University Press, 1944.

SCHUMPETER, Joseph (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper, 1984.

SEN, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*. New York: Russel Sage Foundation e Cambridge: Harvard University Press, 1992.

SEN, Amartya (1994). “*Freedoms and Needs*”. *New Republic*, 10 e 17 de janeiro de 1994 (pp. 31-38).

SEN, Amartya (1999). “*Democracy as a Universal Value*”, *Journal of Democracy*: 10 (3); pp. 3-17.

SEN, Amartya (1999). *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SERVICE, Robert (2000). *Lênin: a biografia definitiva*. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

SHUMAN, Michael (2000). *Going local: creating self-reliant communities in a global age*. New York: Routledge, 2000.

SPINOZA, Baruch (1670). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

STOLLE, Dietlind & HOOGHE, Marc (2003). *Generating social capital: civil society and institutions in comparative perspective*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

STONE, I, F. (1988). *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STROGATZ, Steven (2003). *Sync: the emerging science of spontaneous order*. New York: Hyperion, 2003.

STROHMAN, Richard. “*The coming kuhnian revolution in biology*”. *Nature Biotechnology*, vol. 15, mar. 1997.

SUN TZU (c. 500 a. E. C.). *A Arte da Guerra* (incontáveis edições, mas a melhor parece ser a do The Denma Translation Group (2000). São Paulo, Campus, 2001).

SUNSTEIN, C. (1993). *The Partial Constitution*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

TELIEN, Marc (2001). *Man Tum: entrevistas com a velha senhora da guerra do reino de Cham*. Brasília: AED, 2001.

THE BOSTON CONSULTING GROUP (Tiha von Ghyczy, Bolko von Oetinger e Christopher Bassard) (2001). *Clausewitz e a estratégia*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

THOMPSON, William Irwin (2004). *Self and society: studies in the evolution of consciousness*. Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2004.

THOMPSON, William Irwin (ed.) (1991). *Gaia 2 – Emergence: the new science of becoming*. New York: Lindisfarne Press, 1991.

THOMPSON, William Irwin (Org.) (1987). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia-Global, 1990.

- THOREAU, Henry David (1849). *Desobediência civil*. Lisboa: Antígona, 1987.
- TOCQUEVILLE, Alexis (1835-1840). *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TOFFLER, Alvin (1980). *A Terceira Onda*. Rio de Janeiro: Record, 1980.
- TSAGAROUSIANOU, Rosa et al. *Cyberdemocracy: technology, cities and civic networks*. London: Routledge, 1998.
- UGARTE, David (2004). *Analizando redes sociales*. In: [www.lasindias.com](http://www.lasindias.com)
- UGARTE, David (2006). *11M. Redes para ganar una guerra*. Barcelona: Icaria, 2006.
- UGARTE, David (2007). *El poder de las redes: manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*; disponível no link: [www.deugarte.com/gomi/el\\_poder\\_de\\_las\\_redes.pdf](http://www.deugarte.com/gomi/el_poder_de_las_redes.pdf)
- VAN DETH, Jan W. et al. (Eds.) (1999). *Social Capital and European democracy*. London/NY: Routledge/ECPR Studies in European Political Science, 1999 (em especial dois textos: o de NEWTON, Kenneth. “*Social Capital and democracy in modern Europe*” e o de WHITELEY, Paul F. “*The origins of social capital*”).
- VON CLAUSEWITZ, Carl (1832). *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- VON HAYEK, Friedrich (1944). *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- VON OECH, Roger (2001). *Espere o inesperado ou você não o encontrará: uma ferramenta de criatividade baseada na ancestral sabedoria de Heráclito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- WALZER, Michael (1997). *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997.

WASSERMAN, Stanley & FAUST, Katherine (1994). *Social Network Analysis: methods and applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WASSERMAN, Stanley & GALASKIEWICZ (Orgs.) (1994). *Advances in Social Network Analysis: research in the social and behavioral sciences*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.

WATTS, Duncan (1999). *Small worlds: the dynamics of networks between order and randomness*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

WATTS, Duncan, DODDS, Peter & MUHAMAD, Roby (2002). “Um Estudo Experimental de Busca em Redes Sociais Globais”. *Science* (2 December 2002; accepted 23 May 2003 |10.1126/science.1081058): ver a edição de FRANCO, Augusto (2003), disponível in ‘Carta Capital Social 107’ (www.augustodefranco.com.br).

WATTS, Duncan. *Six degrees: the science of a connected age*. New York: W. W. Norton & Company, 2003.

WEBER, Max (1919). *Ciência e Política, duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WESTBROOK, Robert (1991). *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

WIENNER, Norbert. *Cybernetics*. New York: Wiley, 1948.

WILHELM, Anthony. *Democracy in the digital age: challenges to political life in cyberspace*. New York: Routledge, 2000.

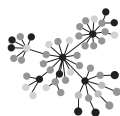
WRIGHT, Robert (1994). *O Animal Moral. Por que somos como somos: a nova ciência da psicologia evolucionista*. Rio de Janeiro: Campus, 1996.

WRIGHT, Robert (2000). *Não-Zero: a lógica do destino humano*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

ZWEIG, Connie e ABRAMS, Jeremiah (Orgs.) (1991). *Ao encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1994.







*Este livro foi composto em AGaramond New Goth BT e  
impresso em papel Pólen bold 90g/m<sup>2</sup>.*

*Capa em papel Duo Design 240g/m<sup>2</sup>.*

*Tiragem: 1.000 exemplares.*