

A LIBERDADE COMO PRINCÍPIO DA DEMOCRACIA: UM OLHAR FILOSÓFICO

VINICIUS DOS SANTOS

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor substituto do Departamento de Educação, Ciências Sociais e Políticas Públicas da Universidade Estadual Paulista (UNESP – campus Franca). E-mail: vsantos1985@gmail.com

RESUMO: A proposta do artigo é alinhar alguns elementos que ajudem a adensar uma compreensão filosófica contemporânea da democracia como um *regime fundamentado na liberdade*. Trata-se para isso de investigar, primeiramente, o sentido dessa liberdade – que será revelado, a partir da análise das contribuições de Aristóteles e Maquiavel, como *participação no poder político*. Na sequência, será preciso verificar em que medida essa liberdade, ou seja, a própria democracia, tem condições de se efetivar atualmente, no momento em que, como observa Marx, o domínio do capital parece sufocar todos os domínios da vida, de modo crescente e inédito, no estreito horizonte do mercado.

Palavras-chave: alienação; democracia; liberdade; participação; poder.

ABSTRACT: The purpose of this article is to outline some elements that help to reinforce a philosophical understanding of democracy as a system based on freedom. In order to achieve this goal, the first step is to investigate the meaning of that freedom, which is revealed, from the analysis of the contribution of Aristotle and Machiavelli, as *participation in the political power*. Next, it is necessary to verify to what point this freedom, that is, democracy is able to be accomplished nowadays, when, as Marx points out, the powerful hegemony of the capital seems to suppress, in an increasing and unprecedented way, every domain of life on the narrow horizon of the market.

Key-words: alienation; democracy; freedom; participation; power.

INTRODUÇÃO

Um dos temas mais debatidos no âmbito da filosofia e da ciência política contemporâneas, independentemente da matriz teórica adotada, é o da democracia. Exatamente por isso, pululam por toda a parte as mais diversas, e muitas vezes antagônicas definições e concepções acerca deste conceito. Diante dessa equivocidade, que se soma à sua inegável importância como valor político fundamental na contemporaneidade¹, o intento deste artigo é alinhar alguns elementos que ajudem a

¹ Em célebre ensaio do final dos anos 1970, o filósofo brasileiro Carlos Nelson Coutinho (cf. COUTINHO, 1979) defendia que a democracia havia se convertido em um “valor universal”. Conquanto se compreenda a proposta do autor, especialmente à luz de um momento no qual as discussões entre a necessária articulação entre

adensar uma compreensão filosófica da democracia – compreensão que, inclusive, pode servir de base para o estudo do tema em outras áreas do conhecimento – como um *regime fundamentado na liberdade*. Trata-se para isso de investigar, primeiramente, o sentido dessa liberdade. Na sequência, será preciso verificar em que condições essa liberdade, ou seja, a própria democracia, tem condições de se efetivar na formação sócio-econômica contemporânea, ou seja, nos limites do capitalismo².

A LIBERDADE COMO PRINCÍPIO DA DEMOCRACIA EM ARISTÓTELES

De início, é preciso refletir sobre os sentidos de democracia e de liberdade que estão em jogo. Para isso, recorreremos a alguns pensadores clássicos, cuja contribuição poderá dar maior relevo à posterior fixação da afinidade que se pretende estabelecer entre ambos os conceitos³. Antes, porém, como esclarecimento prévio, importa notar que, dados os limites deste artigo, evidentemente não será possível traçar o pensamento destes autores senão de modo recortado e esquemático. Entendemos, porém, que essa assumida deficiência não prejudicará a argumentação proposta, pois, conforme assinalado, não se trata de perscrutar os meandros do pensamento de cada filósofo. Pelo contrário, o objetivo dessa digressão – em que pesem as nuances, a disparidade das teorias e das respectivas conjunturas históricas nas quais cada autor escreveu suas obras (e que, bem entendido, jamais podem ser completamente negligenciadas) – é tão somente encontrar alguns elementos que nos permitam dar início, de modo mais fecundo, à construção da perspectiva que preside este texto, qual seja, da liberdade como princípio da democracia.

Começemos por Aristóteles⁴. Na *Política*, Aristóteles afirma que “o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político” (ARISTÓTELES, 1999, I, 2, p. 146). A finalidade do Estado é o bem comum, a felicidade de seus cidadãos⁵. Aristóteles entende que toda constituição (isto é, todo regime político) pode ser boa ou ruim, desde que, respectivamente, se oriente pelo bem geral da comunidade ou atente contra ele.

democracia e socialismo estava na ordem do dia, entendemos ser atualmente arriscada essa tomada de posição sem maiores precisões conceituais. Pois, embora a democracia, de fato, esteja invariavelmente na pauta política contemporânea, à direita e à esquerda do espectro político, como afirmado nas primeiras linhas do texto, importa questionar sobre qual democracia se refere. Neste ponto, a pretensa universalidade daquele conceito desaparece. Afinal, a compreensão de democracia que será esboçada neste artigo (e que, vale adiantar, está longe de ser inteiramente original), não é universal, tanto quanto não o é, por exemplo, a concepção de corte liberal, que enxerga a democracia como método de escolha de líderes e de tomadas de decisões políticas (voltaremos a essa definição no decorrer do texto).

² Convém destacar que este artigo visa apenas demarcar as linhas de força de uma reflexão mais ampla, que tem sido gestada já há algum tempo, e que pretendemos aprofundar em outra oportunidade. Também importa observar que ela está longe de ser completamente original.

³ O que, bem entendido, não significa ser possível encontrar, nos autores citados, a relação entre democracia e liberdade nos termos propostos no decorrer deste texto.

⁴ A leitura de Aristóteles aqui exposta acompanha, em linhas gerais, a de Marilena Chauí (cf. 2007, p. 158; 2011, p. 468-71).

⁵ “O Estado existe para capacitar todos, famílias e aparentados, a viver bem, ou seja, a ter uma vida plena e satisfatória” (ARISTÓTELES, III, 9, p. 228). O Estado, na visão aristotélica, deve arranjar-se de tal modo a propiciar aos seus membros as condições (materiais e morais) de realizar sua essência, ou seja, buscar o Bem supremo, a *eudaimonia*, a felicidade.

Porque é uma consequência necessária de nossa sociabilidade intrínseca, a distinção entre as cidades e suas constituições não pode

ser medida por algum atributo presente em sua natureza, mas, como observa o filósofo, por dois critérios socialmente estabelecidos: o primeiro, o número de cidadãos que exercem a autoridade e o poder político em um determinado regime; o segundo, a virtude ou a excelência (*areté*) específica que é valorizada entre aqueles que governam.

O concurso destes critérios fornece uma tipologia de regimes cuja apresentação, dada a pouca relevância que tem para nossa tese, torna-se dispensável. O mais importante, neste momento, é compreender que, para o Estagirita, se as constituições variam naqueles termos, aquilo que distingue uma Cidade da outra é, ao fim e ao cabo, sua própria lei. Dito de outro modo, a diferença entre os regimes se baseia em uma questão de *justiça*.

Mas, o que é justiça? Em sentido geral, é o discernimento do justo e do injusto; é o respeito à lei (o que Aristóteles denomina de “justiça total”). Do ponto de vista político (que como um gênero da justiça total, é uma forma de “justiça particular”), o justo é a igualdade entre os iguais e a desigualdade entre os desiguais. À justiça política compete, portanto, igualar os iguais e tratar de modo desigual os desiguais (ARISTÓTELES, 1999, III, 9, p. 226). Como? Sabe-se que, em Aristóteles, uma solução ao modo platônico – uma estratificação prévia dos indivíduos de acordo com suas aptidões naturais, como proposto em *A República* – é descartada. Por isso, para mensurar o tratamento justo dos cidadãos, o filósofo faz intervir um elemento inédito e fundamental: a distinção entre o *partilhável* e o *participável*.

Em linhas gerais, Aristóteles entende que o partilhável são os bens materiais essenciais para a vida dos cidadãos, os cargos e as honrarias públicas. Deste ponto de vista, o melhor regime (o mais justo) é aquele que distribui de modo mais equilibrado aqueles bens entre os cidadãos, isto é, que promove igual direito de todos à partilha dos bens. Não se trata de uma distribuição equitativa (o que seria injusto, pois igualaria os desiguais), mas de um cálculo geométrico de proporcionalidade (cf. ARISTÓTELES, 1984, 1131a, 30, p. 125) ⁶. Este cálculo é efetuado no âmbito denominado, na *Ética a Nicômaco*, de *justiça distributiva*. Quando bem realizado, ele consegue impedir o crescimento das desigualdades. Consequentemente, afasta ou minimiza o risco de que o bem comum seja sobrepujado, por exemplo, pela intensificação dos interesses particulares ou pela rebelião de algum grupo excluído dessa partilha.

Ademais, há ainda uma outra forma de justiça particular, que Aristóteles denomina de *corretiva*, e que complementa o âmbito da justiça política. A justiça corretiva preside a igualdade nas trocas e nas demais relações bilaterais, e consiste no estabelecimento e aplicação de um juízo corretivo nas transações inter-individuais. Esta justiça baseia-se não mais em um critério de proporcionalidade na repartição de bens (o que implica em uma apreciação subjetiva), mas em um critério estritamente objetivo: a igualdade numérica. Trata-se, *grosso modo*, de corrigir a desigualdade promovida por quem praticou uma ação injusta contra outrem (roubo, furto, descumprimento de um acordo prévio etc.). É um retorno ao *status quo ante*.

Contudo, a justiça não se resume à partilha proporcional dos bens e sua posterior preservação. Pois há um outro bem fundamental que, na visão aristotélica, jamais pode ser

⁶ Por exemplo, em caso de uma guerra, cada família, para se sustentar, deve receber uma quantidade de alimentos proporcional ao número de seus membros.

excluído do cálculo de justiça, e que não é partilhável, mas tão somente *participável*: trata-se do *poder*. No que diz respeito ao poder, defende Aristóteles, o justo não se mede mais pela desigualdade, como na justiça distributiva, mas pela igualdade. Apenas

os iguais participam do poder – e, por consequência, podem usufruir da justiça distributiva (Cf. ARISTÓTELES, 1984, 1130b, 30, p. 124). A questão que imediatamente se coloca, por conseguinte, é determinar qual o valor que permite estabelecer a igualdade, ou seja, qual é a medida que define quem participa ou não do poder. De acordo com Aristóteles, o valor que define os iguais, em uma monarquia, é a honra; na aristocracia, as virtudes éticas; no regime constitucional (equivalente da moderna concepção de democracia), a “livre condição social” de seus membros. Em outras palavras, a liberdade⁷.

Ao compreender o poder nestes termos, portanto, Aristóteles estabelece uma definição crucial para o pensamento político, e que será conservada em nossa argumentação: o poder é *indivisível*, embora *participável*. Isso significa que todos aqueles que participam do poder (um, no caso da monarquia; alguns, na aristocracia; ou todos, no regime constitucional) detêm o *mesmo* poder. É essa possibilidade de participar em condições de igualdade do poder que define, no bojo da *pólis*, os cidadãos e os não cidadãos. E porque apenas aos primeiros cabe exercer a atividade política, somente no regime constitucional democrático, todos podem ser cidadãos, isto é, participar de alguma forma do poder. E isso, justamente porque o critério que os iguala não são suas riquezas ou suas virtudes particulares, mas é a liberdade inerente a cada um, liberdade decorrente de sua própria essência de ser racional⁸. Ou seja, apenas na democracia a igualdade é medida a partir de um critério universal, inclusivo.

Assim, sem entrar nas minúcias ou no mérito das polêmicas envolvendo o pensamento aristotélico, para o que mais interessa, importa tão somente ressaltar que não é apenas a igualdade entre os cidadãos que define a democracia. Afinal, como nota Aristóteles, algum princípio de igualdade pode ser verificado na base de todo regime, na medida em que apenas os iguais participam do poder (mesmo que haja tão somente “um” igual, como na monarquia, ou alguns poucos, como no regime aristocrático). O que define a democracia aristotélica – e é isso que é preciso reter para a sequência da exposição – é que ela se assenta na participação de indivíduos *iguais porque livres*. Por isso, ela é o regime que permite a extensão do poder político (isto é, na Grécia antiga, da cidadania) para o maior número de pessoas, isto é, a maior participação ativa nos rumos da Cidade. Dentre outras coisas, explica Aristóteles, isso é importante, tanto porque a maioria, reunida, pode combinar positivamente as diferentes virtudes particulares de seus membros (sem que uma ou algumas delas sejam privilegiadas, como na aristocracia), quanto porque essa união bloqueia mais facilmente uma eventual

⁷ É necessário esclarecer que o sentido de liberdade no pensamento grego antigo não é o mesmo que será defendido aqui, tanto quanto a concepção de democracia ali presente difere de diversas matizes de pensamento contemporâneo (sejam de corte liberal ou marxista, por exemplo), inclusive aquela que proporemos na sequência. Convém reforçar que o que extraímos de Aristóteles, é tão somente a percepção de que, em um regime do tipo democrático, é preciso que a liberdade seja o critério de definição dos iguais, ou seja, daqueles que têm acesso ao poder político.

⁸ Como se sabe, Aristóteles, em consonância com o entendimento grego do período, exclui da condição de cidadãos diversos segmentos sociais, como os escravos, por exemplo. Estes, supostamente desprovidos da faculdade racional, seriam “escravos por natureza”; portanto, naturalmente desiguais (cf. ARISTÓTELES, 1999, I, 5, p. 149 e ss.). Assim, para o intento que aqui traçamos, convém distinguir o princípio que fundamenta a relação entre democracia (ou regime constitucional) e liberdade em Aristóteles – um critério conceitual universalista –, daquilo que se verificava, na prática, na *pólis* grega – uma perspectiva notadamente restritiva.

sobreposição dos interesses particulares (dos mais ricos ou dos mais pobres) sobre o dos demais, prejudicando a busca pelo bem comum e pela justiça. Afinal, como observa o

Estagirita, é mais difícil corromper um corpo político extenso do que um governante solitário.

Na sequência, a filosofia política de Aristóteles avança ainda em outras frentes. Aqui, porém, cumpre apenas destacar uma última questão – que, no entanto, é essencial para nossos propósitos. O pensamento político grego se movia nos limites de uma ética que seria seu coroaamento. Para Aristóteles, como já assinalado *en passant*, a liberdade se assenta racionalidade intrínseca do ser humano. É, essencialmente, uma liberdade que poderíamos classificar como “interna”⁹, compreendida como autodeterminação da vontade, pois eticamente orientada. De fato, ela se exprime pela capacidade de guiarmos racionalmente nossa vida, e vivermos de tal forma que aquilo que satisfaça nossos desejos (corporais) seja também aquilo que nossa razão entende como o bom e prazeroso. Com efeito, o ser mais livre, na ótica aristotélica, é o ser que orienta racionalmente seus atos, evitando a desmesura das paixões. Equilíbrio e prudência, o “justo meio”, é aquilo que caracteriza uma vida ética, racional e, portanto, livre. Esta mesma lógica deve se aplicar ao Estado. A Cidade é o lugar natural que permite ao homem realizar sua essência, ou seja, buscar o bem, a felicidade, porque sendo o homem um animal político, portanto, naturalmente sociável, é a Cidade quem deve educar seus membros a desejar o Bem, isto é, a liberdade, o bom uso da razão. Assim, ela é igualmente responsável pela concretização do Bem comum, do bem viver juntos, pois promotora de um modo de vida determinado pelos princípios da justiça e da virtude racionalmente estabelecidos para favorecerem a realização daquele fim. Por isso, defende Aristóteles, seria igualmente indispensável que seus governantes fossem virtuosos, isto é, capazes de desejar o bem, agir racionalmente e controlar seus apetites. Apenas assim, seria possível estabelecer um justo equilíbrio entre a pluralidade de interesses que compunham a *pólis*; constituir um regime no qual as leis democraticamente estabelecidas pudessem ser respeitadas; e em que os indivíduos, finalmente, pudessem alcançar a felicidade.

Em Aristóteles, a liberdade, ao fim e ao cabo, não se dissocia da vida ética (dos indivíduos e do próprio regime). Pelo contrário, a segunda é condição de efetivação da primeira, tanto quanto a primeira possibilita a concretização da segunda¹⁰.

A QUESTÃO DEMOCRÁTICA NA MODERNIDADE: LIBERDADE E PODER EM MAQUIAVEL

Na modernidade, porém, a questão política será deslocada, convertendo-se em um domínio praticamente autônomo em relação à ética. Mais do que o governante virtuoso ou o bom cidadão – questões concernentes ao âmbito privado e, mais ainda, assumidas como praticamente inalcançáveis nos termos antigos, tendo em vista o caráter

⁹ Temos ciência de que o uso de um adjetivo equívoco como este “interna” pode suscitar uma série de questionamentos. Optamos por este termo, no entanto, com o único intuito de contrapor essa noção de liberdade – que, desde Aristóteles, perpassou, embora com modificações, toda a história da filosofia (basta se lembrar da definição de liberdade em Sartre, já no século XX) – ao uso público, “externo” da liberdade – isto é, uma liberdade primeiramente *política* e não ética – que será delineado mais a frente.

¹⁰ Como explica Marie-Dominique Philippe, há, em Aristóteles, uma “estreita *dependência* da filosofia política em relação à ética ‘pessoal’ (...). Desde o início, vemos que a cidade é para Aristóteles a comunidade perfeita, a única que se basta a si mesma e que pode propiciar ao homem seu desabrochar moral perfeito” (PHILLIPE, 2002, p. 82-3).

finito e falho de nossa condição humana¹¹ – o que interessa ao pensamento moderno é compreender o surgimento e as formas de exercício do próprio poder; como ele se mantém, e como devem ser organizadas as instituições nas quais aquele poder é exercido, sobretudo para que ele não degenere em despotismo e tirania¹². A pergunta política moderna, por excelência, é: se não há uma justificativa transcendente (como na teoria do direito divino dos reis, hegemônica ao longo da Idade Média), como se explica a existência de um poder (*Imperium*) autônomo, criado pela própria sociedade para agir sobre ela? Como ele se realiza?

Sem dúvida, é com Maquiavel que aquele deslocamento entre ética e política começa a ser operado, e é com ele que poderemos avançar na discussão proposta¹³. Com efeito, uma das consequências da posição maquiaveliana é compreender que a política não visa um fim de cunho moral, mas que ela se explica por uma lógica imanente a si mesma. A política torna-se, com este gesto, uma ciência. Nesse sentido, a primeira definição que se pode extrair de Maquiavel acerca deste conceito, é a de que a política é um *exercício do poder*. Logo, que sua coerência e sua eventual “moralidade” se encerram, primeiramente, na busca de determinado fim político. Por exemplo, conservar o poder, garantindo estabilidade à vida social¹⁴. É neste espírito, portanto, que uma

possível relação entre liberdade e democracia pode ser vislumbrada no filósofo florentino.

¹¹ Nesse sentido, um dos grandes filósofos da modernidade, e notório defensor da democracia como regime de liberdade, Baruch de Espinosa, dizia: “Um Estado cuja salvação depende da lealdade de algumas pessoas e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que aqueles que o conduzem queiram agir lealmente, não terá qualquer estabilidade. Para poder subsistir será necessário ordenar as coisas de tal modo que os que administram o Estado, quer sejam guiados pela Razão ou movidos por uma paixão, não possam ser levados a agir de forma desleal ou contrária ao interesse geral” (ESPINOSA, 1973, I, §6, p. 314). Assim, Espinosa se contrapunha aos antigos teóricos que buscavam circunscrever a atividade política a uma esfera ideal de “homens virtuosos”, isto é, de homens moralmente superiores que, invariavelmente guiados pela Razão, seriam *ipso facto* capazes de agir conforme o interesse popular: “aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da Razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, comprazem-se na *ficção*” (ESPINOSA, 1973, I, §5, p. 314 – grifos nossos).

¹² Cf. CHAUI, 2007, p. 155 e ss.

¹³ Por isso, Maquiavel se recusa a conceber um regime político sem defeitos, tanto quanto rejeita a tese aristotélica de que um regime moderado seria o mais virtuoso. Segundo Claude Lefort, por exemplo, é na crítica da experiência, na busca pela “verdade efetiva das coisas”, que Maquiavel descobre haver uma política adequada para cada situação. Esta política adequada seria aquela capaz de se enraizar no próprio ser social e dar abrigo aos interesses antagonísticos, permitindo ao detentor do poder descobrir “na paciente exploração do possível, os signos da criação histórica, e inscrever no tempo sua ação” (LEFORT, 1972, p. 432).

¹⁴ Não se trata, bem entendido, de simplesmente opor ética e política, o que seria absurdo. Na verdade, para Maquiavel, a lógica inerente à atividade política possui uma dinâmica própria, que não deve ser confundida com aquela da vida privada. A própria dimensão valorativa que se articula a um ou outro plano, quer se trate da ação do Príncipe ou do cidadão comum que participa da vida pública, é distinta, não podendo ser transferida para além de sua circunscrição (o que levaria à adoção de uma perspectiva idealista/moralista da política). Com efeito, ao contrário de Aristóteles, para quem a realização de um fim ético seria o coroamento da política, a partir de Maquiavel, estes planos se diferenciam, a ética pública (da vida política) não podendo ser sequestrada pela ética da vida privada. As advertências de *O príncipe* são exemplares neste sentido. Pois, no caso do governante, a *virtú* política pode ser imoral do ponto de vista da ética privada, mas coerente com as necessidades práticas do governante. Com efeito, se este intenta conservar seu poder, deve buscar o respeito e o temor de seus súditos. E isso é possível, diz Maquiavel, especialmente através da forma pela qual consegue, enquanto dirigente, enfrentar as condições adversas (a *fortuna*) e criar e manter instituições que permitam uma vida comunitária estável – independentemente de outras qualidades pessoais.

No entanto, ainda segundo Maquiavel, o exercício da atividade política (ou seja, do poder) se assenta na divisão social que atravessa a vida pública. A fórmula é conhecida. Lemos, por exemplo, no capítulo IX de *O príncipe*: “Em todas as cidades acham-se essas duas tendências diferentes e isso vem do fato de que o povo não quer ser governado nem oprimido pelos poderosos, e estes desejam governar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 1999, p. 73) ¹⁵. Como se nota, os desejos que dividem a cidade não são simetricamente opostos, mas de ordens diferentes. Não se trata da luta entre duas classes que desejam dominar uma à outra: os poderosos, sim, desejam governar e oprimir; o povo apenas deseja *não ser* governado ou oprimido.

Sendo assim, faz-se necessário complementar aquela primeira definição: a política não é apenas exercício do poder, mas é, fundamentalmente, uma *disputa de forças pelo exercício do poder*. Em outras palavras, trata-se de um embate entre forças pela realização de seus fins políticos. Neste ponto, chama novamente a atenção a originalidade da tese maquiaveliana. Pois, conquanto essa disputa, nascida da oposição entre os desejos que permeiam a vida pública, aparentemente pudesse ser fonte de instabilidade e, portanto, indesejável¹⁶, o filósofo enxerga nela um caminho fecundo para a prosperidade social. Em última análise, tudo dependeria da resposta política oferecida para canalizar aquele conflito¹⁷. Nesse sentido, o caso de Roma seria positivamente exemplar¹⁸.

Em seus *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (1994, I, 4, p. 31-2), Maquiavel lembra que, em Roma, a agitação popular obrigou os poderosos a reconhecer a plebe como sujeito político, ou seja, como iguais. É assim que foram criados os tribunos da plebe, câmaras compostas exclusivamente de representantes populares que atuavam junto ao Senado em defesa dos interesses plebeus. Essa saída institucional, diz Maquiavel, ao incluir no exercício do poder um setor outrora excluído da atividade política, promoveu um aumento da liberdade pública (da *virtú* popular), que patrocinou a construção da grandeza romana. É que “as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres” (MAQUIAVEL, 1994, II, 2, p. 197). Ou seja, quando seus membros têm garantia de que podem produzir e acumular bens, casarem-se e ter filhos, pois estão seguros de que poderão desfrutar de sua riqueza no futuro, tanto eles quanto sua prole. Na visão maquiaveliana, esta segurança decorre diretamente da participação no poder. Pois, na medida em que cada membro da República tem acesso ao poder – o mesmo poder dos demais, diga-se –, ele sabe que terá condições reais de

evitar, por exemplo, o surgimento qualquer casuísmo que atente contra seus interesses (como uma mudança repentina nas leis, promovida por um grupo qualquer, que tome arbitrariamente seus bens ou seu patrimônio).

¹⁵ Também no quarto capítulo do primeiro livro dos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, essa tese é retomada (cf. MAQUIAVEL, 1994, I, 4, p. 31-2).

¹⁶ Afinal, um dos problemas típicos que a filosofia política da primeira modernidade – escrita em meio a processos de profundas turbulências políticas – tenta equacionar, é justamente o da permanência ou da sobrevivência dos regimes. Lembremos que as próprias recomendações contidas em *O príncipe* se explicam, em grande medida, dentro do contexto de instabilidade vivido pela Florença de Maquiavel, que naquele momento exigiriam, em sua visão, a conformação de um governo forte, capaz de restabelecer a coesão do corpo político.

¹⁷ Nas palavras de Claude Lefort: “na desordem mesmo se produz uma ordem; os apetites das classes não são necessariamente maus porque do seu entrelaço pode nascer a potência da cidade” (LEFORT, 1972, p. 470). Assim, conforme Maria Teresa Sadek, para Maquiavel, o problema político essencial é “encontrar mecanismos que imponham a estabilidade das relações, que sustentem uma determinada correlação de forças” (SADEK. In: WEFFORT, 2006, p. 20).

¹⁸ Cf. ADVERSE, 2007, especialmente p. 37 e ss.

Nesse sentido, acrescenta Maquiavel, “não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo” (MAQUIAVEL, 1994, II, 2, p. 197). E o interesse coletivo se identifica, na República democrática (a forma de regime mais estável, logo, mais desejável), primeiramente à liberdade e à sua preservação. Pois, apenas em um cenário de ampla liberdade, pode-se ter segurança de que as leis serão respeitadas e que nenhum interesse particular prevalecerá sobre a *res publica*. E tendo em vista os desejos que caracterizam cada segmento da sociedade, não é difícil compreender porque o filósofo italiano reputa ao povo a defesa da liberdade. Segundo Maquiavel, há no povo “uma vontade mais firme de viver em liberdade” (MAQUIAVEL, 1994, I, 5, p. 33), porque a liberdade (ou seja, a participação no poder, a manutenção de seu caráter público) é precisamente a condição necessária para que ele possa se contrapor ao desejo da elite e não ser oprimido¹⁹. Afinal, quando o povo é excluído do poder, ou seja, perde sua liberdade, o desejo que prevalece é a opressão por parte dos poderosos.

Enfim, podemos fazer o seguinte balanço dessa forçosamente breve incursão pelos pensamentos de Aristóteles e Maquiavel. Do primeiro, retiramos a ideia de que a democracia é um regime no qual o critério que define os iguais (os que participam do poder) é a liberdade. Logo, que a democracia é o regime que estabelece essa prerrogativa pela medida mais universal possível. Agora, a partir do segundo, podemos afirmar que essa liberdade deve perder seu acento ético (amparado em um traço ontológico do ser humano, por exemplo) e adquirir um caráter iminentemente *público, político*. Ser livre, no âmbito da república romana, não era (necessariamente) ser virtuoso (pois a moral dos indivíduos, governantes ou governados, se resolve no domínio da vida privada), mas era ter e exercer o poder em busca de algum fim (dominar ou não ser dominado, por exemplo). Guardadas todas as considerações do distanciamento histórico e conjuntural, importa apenas destacar que é este sentido essencial da liberdade, encarada por um prisma iminentemente político, que estará em jogo doravante. E sendo assim, podemos acrescentar: se a política é uma disputa de forças, vale notar que o regime democrático é aquele no qual *todas* as forças têm o direito de participar igualmente do exercício do poder, nenhuma delas devendo prevalecer de antemão sobre as outras.

LIBERDADE, PODER E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE

Até aqui, buscamos na tradição alguns elementos primordiais para a definição da democracia, que, como dito no início, serviriam apenas para dar relevo à discussão proposta. Agora, porém, cabe reativá-los para além de seu contexto original, isto é, demarcando-os na acepção que este texto defende.

Em primeiro lugar, tanto aceitamos a tese de que o poder é um bem *participável*, quanto a de que a democracia iguala os cidadãos (ou seja, para Aristóteles, aqueles que

¹⁹ Como explica Helton Adverse: “Mas o que significa, praticamente, estar imbuído da tarefa de guardar a liberdade? No nível institucional, significa dispor de autoridade para, por meio de seus representantes, exercer importantes magistraturas e, no exercício dessas magistraturas, o povo não deverá visar a dominação. (...) [Com efeito,] o desejo de não ser dominado [se traduz] em uma exigência de participação política sem se igualar ao desejo de dominar, mas acionando-o mais uma vez como aquilo que limita e que é limitado por esse próprio desejo (o de não dominar)” (ADVERSE, 2007, p. 41). Dito de outro modo, o exercício do poder, no caso do povo, deve servir como fonte de resistência ao desejo de dominação dos poderosos. É esta participação ativa que demarca o grau de liberdade de um regime.

participam do poder) a partir de um critério universalizante, a liberdade. No entanto, a política aristotélica ainda se encontrava fortemente subsumida a uma perspectiva ética. Após a modernidade, porém, cumpre respeitar a autonomia (ainda que relativa) dessas esferas. Por isso, a nosso ver, a liberdade que serve de parâmetro para a demarcação de um regime democrático não pode ser encarada da perspectiva de uma liberdade “interior” (ontológica, ética ou psicologicamente definida), mas deve ser fundamentalmente compreendida em sua dimensão pública, como participação no poder. Ou seja, como a possibilidade de os indivíduos intervirem ativamente nos rumos da vida social²⁰.

Com efeito, em política, tal como a enxergamos, poder e liberdade formam um par indissociável. Não se pode ser efetivamente livre alijado do poder. Pois, vale acrescentar, é o poder político que, inclusive, pode garantir, no âmbito da vida social, o reconhecimento material da liberdade individual (por exemplo, através da criação e conservação de direitos)²¹. Assim, é este sentido positivo da *liberdade como poder político efetivo* que é preciso ter em mente na sequência, pois é ele que mais nos interessa aqui. E se a democracia, por sua vez, exige que todos partilhem do poder²², parece lícito propor a existência real de uma íntima conexão entre ambos os conceitos.

Não obstante, se a efetividade da liberdade como poder político se ampara na possibilidade de participação no poder, ainda é preciso questionar qual o sentido que essa ideia de participação, que se desenha como anverso de nossa concepção de liberdade, pode assumir atualmente. Dito de outro modo: o que pode significar, hoje, uma participação política efetiva?

Por exemplo, poderia se igualá-la (pelo menos no que diz respeito a uma ampla maioria dos indivíduos) ao exercício do voto²³. A teoria de Joseph Schumpeter, um dos principais nomes do pensamento político liberal do século XX, é paradigmática dessa visão. Segundo o autor, a democracia nada mais seria do que “um *método* político, isto é, um certo tipo de arranjo institucional para chegar a uma decisão política (legislativa ou administrativa) e, por isso mesmo, incapaz de ser um fim em si mesmo, sem relação com as decisões que produzirá em determinadas condições históricas” (SCHUMPETER, 1961, p. 295-6). Para que ela se materialize, competiria ao povo tão somente “formar um governo, ou corpo intermediário, que, por seu turno, formará o executivo nacional, ou governo” (SCHUMPETER, 1961, p. 327). Este governo se molda por meio de eleições livres, nas quais elites políticas competem e uma espécie de “mercado político” pela preferência dos eleitores. Com efeito, sinaliza Schumpeter, “o método democrático é um sistema institucional, para a tomada de decisões políticas, no qual o indivíduo adquire o poder de decidir mediante uma luta competitiva pelos votos do eleitor” (SCHUMPETER, 1961, p. 328). Na sequência,

²⁰ Convém observar que a qualificação desta intervenção, neste momento, não nos interessa. Concentramo-nos, aqui, apenas na reflexão sobre sua oportunidade.

²¹ Sabemos que essa posição requer maiores esclarecimentos. Infelizmente não é possível, neste momento, avançar nessa direção. Por isso, optamos tão somente por pontuar a questão.

²² Agora, vale destacar, sem as ressalvas a essa universalização encontradas no âmbito da filosofia aristotélica, por exemplo. O sentido dessa participação, com efeito, será fixado mais adiante.

²³ O trabalho organizado por Vera Coelho e Marcos Nobre, *Participação e deliberação – teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo* é uma boa introdução à questão democrática na atualidade, bem como os desafios colocados à reflexão sobre o tema. Nesta obra, vale notar, Nobre lista cinco grandes correntes do pensamento político democrático contemporâneo (cf. NOBRE. In: COELHO & NOBRE, 2004, p. 31 e ss.). Dados os limites deste artigo, nos concentraremos em apenas duas: a liberal clássica, representada por Schumpeter, e a “participativa”, na qual nos inscrevemos (Nobre, por sua vez, se filia à vertente da democracia “deliberativa”, inspirada em Habermas).

porém, uma vez formado o governo, é de incumbência exclusiva das elites políticas eleitas conduzir os negócios públicos.

Assim, a intervenção dos indivíduos reduz-se ao momento do voto. Este, por sua vez, é encarado como a moeda através da qual o eleitor “compra” os bens políticos oferecidos pelos partidos e suas lideranças. Mas, tendo em vista que são as elites políticas que propõem os candidatos e as alternativas a serem escolhidas pelo eleitor, bem como as próprias regras de funcionamento desse movimento, sua possibilidade de participação torna-se claramente limitada. Com efeito, no caso típico das democracias liberais contemporâneas, esboça-se uma concepção reducionista e instrumental, na qual a democracia perde todo o caráter substantivo, tornando-se uma simples técnica eletiva. Uma democracia *formal*, que entendemos ser insuficiente, pois, nela, a liberdade não se traduz como participação ativa no poder, ou seja, não prevê uma intervenção prática nos rumos dos assuntos públicos, mas se limita à escolha de elites que devem se encarregar de cuidá-los. Não nos parece, por conseguinte, que o princípio da liberdade como fundamento da democracia, nos termos definidos anteriormente, seja contemplado satisfatoriamente neste modelo, tornando-se necessário recusá-lo.

Já na democracia, tal como a entendemos, “a ênfase recai sobre a ideia e a prática da *participação*”, esta sendo “ora entendida como intervenção direta nas ações políticas, ora como interlocução social que determina, orienta e controla a ação dos representantes” (CHAUÍ, 2007, p. 350). Ou seja, trata-se de abrir a possibilidade de se tomar parte ativamente nas questões concernentes à vida social, para além do momento *necessário* de escolha de representantes²⁴. Portanto, uma democracia que não se esgota no formalismo liberal, mas exige o concurso da sociedade nas ações políticas, direta e/ou indiretamente. Nesse sentido, pode-se ainda acrescentar: porque um dos traços definidores de uma sociedade de caráter democrático é sua capacidade de instituir e assegurar direitos socialmente criados pela luta política cotidiana, ou seja, preservar a liberdade e universalizá-la de modo perene, essa luta, explica Marilena Chauí, só pode se concretizar como um “contrapoder social que determina, dirige, controla, limita e modifica a ação estatal e o poder dos governantes” (CHAUÍ, 2007, p. 352)²⁵.

Assim, enquanto na concepção tipicamente liberal, o processo democrático fica restrito aos procedimentos e às “regras do jogo” estabelecidas pelas elites políticas, em nossa perspectiva – que poderia ser classificada, na linha do que propõe a literatura política consagrada, de “participativa” –, os procedimentos eleitorais, conforme assinala Alfredo Gugliano, se enriquecem pela ênfase em três novas dimensões:

A primeira dimensão é a da participação, do envolvimento dos cidadãos com a coisa pública. Rompendo com uma concepção tecnoburocrática de administração, a ideia de que os cidadãos devem ultrapassar a sua condição de eleitores para envolver-se no cotidiano da elaboração, execução e controle das políticas públicas revoluciona a ideia tradicional do Estado enquanto máquina burocrática e retoma a possibilidade de obtenção de legitimidade política através de novos canais de representação popular. A segunda é a da

²⁴ Convém reforçar que a recusa aos limites assinalados na concepção liberal não implica cair no idealismo de posições que reputam a democracia *direta* como única forma de participação política legítima.

²⁵ As formas empíricas que este “contrapoder” pode assumir são múltiplas, inclusive devendo, em nosso entendimento, combinar mecanismos de democracia direta, representativa e participativa, por exemplo. Não nos compete, porém, analisá-las aqui. A preocupação deste trabalho, importa novamente ressaltar, é compreender o sentido que, em nosso entendimento, a liberdade política deve assumir contemporaneamente, em um regime democrático.

ênfase na deliberação pública, algo que interfere nas formas através das quais o governo elabora e executa suas políticas, assim como nas características que o Estado deve assumir para adequar-se a este modelo de gestão. Finalmente, a terceira é a valorização dos aspectos qualitativos do processo democrático, incorporando à questão dos procedimentos uma nova ênfase centrada na qualidade com a qual estes vêm sendo executados (GUGLIANO, 2004, p. 275).

Contudo, apontar estes elementos não basta. De fato, seria ainda falar em termos abstratos fixar a relação estreita entre liberdade, poder e participação política do modo que foi tentado até aqui. Rousseau talvez tenha sido o primeiro filósofo moderno a observar que a política não é um domínio apartado das demais esferas da vida social (ainda que guarde sua autonomia relativa). Em particular, da economia. Por isso, falar atualmente naqueles conceitos implica compreender o cenário em que estes estão sendo costurados, a saber, um cenário no qual a lógica privada do capital e do mercado determina a ação política (dos governantes) e a própria consciência (dos governados). Assim, limitam ou freiam aquela liberdade. E é com Marx que estes problemas podem ser postos em seus devidos termos. Afinal, se a democracia, tal como visada aqui, exige a participação efetiva de *todos* os segmentos sociais nos rumos dos assuntos públicos, Marx nos mostra que a reprodução capitalista trabalha permanentemente no sentido de transferir qualquer traço de liberdade política (portanto, o próprio poder) para o âmbito privado do mercado e de seus agentes controladores. É o que será exposto na sequência.

OS OBSTÁCULOS À CONCRETIZAÇÃO DA DEMOCRACIA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE MARX

A teoria marxiana revela alguns impedimentos nada desprezíveis para a efetivação da democracia, ou mais precisamente, de seu princípio fundante, a liberdade, tal como definida na última seção. Primeiramente, porque ela demonstra que o capital é, acima de tudo, uma *força social*. Logo, que sua influência não se restringe ao domínio puramente econômico, mas que sua lógica imanente de reprodução define igualmente a dialética de funcionamento da *totalidade* da vida social²⁶, impedindo a plena materialização da liberdade como poder político. Expliquemos.

De acordo com o pensamento de Marx, onde reina a propriedade privada (e seu anverso imediato, a divisão do trabalho), o poder intrínseco do homem de “realizar-se”, ou seja, satisfazer suas necessidades e desenvolver suas potencialidades são pervertidas pela necessidade de “ganhar a vida”. Tanto quanto o são suas relações com outrem e com a natureza. O trabalho, meio por excelência de concretização de nossa humanidade, ou seja, de efetivação da liberdade²⁷, toma um caráter alienante (cf. MARX, 2004, p. 79 e ss.), e se

²⁶ A partir daquilo que Marx denomina “reprodução ampliada” do capital.

²⁷ Na teoria marxiana, é preciso pontuar, a liberdade individual estabelece uma conexão dialética com a liberdade coletiva. Como esclarece Mészáros, a “atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, como condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim idêntica à plenitude humana, isto é, à realização da liberdade humana” (MÉSZÁROS, 2006, p. 153). Contudo, diz Marx, este caráter positivo do *trabalho* como traço distintivo do ser humano se perdeu no processo histórico de alienação. Recuperá-lo seria possível, mas apenas mediante uma transformação global da sociedade, o que implica uma ação política coletiva, de classe nesse sentido. Em Marx, com efeito, não há plena realização da liberdade individual se esta não se realizar universalmente, isto é, para todos.

converte, como Marx bem nota, em um verdadeiro “fardo”. O indivíduo, submetido ao trabalho assalariado (expressão capitalista do trabalho alienado), tem dificuldades de se reconhecer naquilo que ele próprio engendrou, ou seja, nos produtos de sua própria atividade. Estes surgem diante de seus olhos como representantes de uma força estranha e hostil que o domina sem seu consentimento. Impotente e inseguro diante do imperativo de conservar sua vida, o indivíduo só consegue enxergar aos outros como concorrentes na luta pela sobrevivência, e passa a se relacionar com eles pela mediação reificada da lógica mercantil²⁸. Finalmente, a própria natureza surge como um constrangimento e um obstáculo, e a comunhão ontológica entre o homem e o mundo natural é suprimida por uma relação de antagonismo.

Numa palavra, o exame do fenômeno histórico da alienação leva à conclusão de que, atualmente, a perpetuação do capital exige a completa dominação do *processo* em relação aos indivíduos. Como explica Marx, é preciso promover sua inteira submissão a uma lei fundamental (a lei da acumulação capitalista), que embora social e historicamente engendrada, *aparece* aos nossos olhos “mistificada em lei da Natureza” (MARX, 1996, p. 253). Portanto, assumida como fatalidade, destino. A liberdade, neste cenário, só pode ficar circunscrita às margens estreitas delimitadas por essa “lei natural”. Assim, se converte em liberdade abstrata, pois não casualmente identificada à liberdade de consumo, isto é, adstrita aos rígidos ditames do mercado. Trata-se de uma liberdade sem poder, incompleta; pseudo-liberdade, se assim pudermos definir.

Marx fala de um regime econômico em que o objetivo é acumular riqueza abstrata, monetária. Isso exige não só a subordinação real dos produtores diretos à disciplina da fábrica onde se realiza o processo de criação de valor, mas impõe limites insuperáveis ao desenvolvimento livre do indivíduo – burgueses e proletários – ao transformá-los em meros executores das leis que comandam a valorização do capital. (...). As condições de produção e de sobrevivência escapam cada vez mais ao controle dos cidadãos e os submetem aos seus movimentos. A automação crescente do processo de trabalho e a tendência à concentração e à centralização das forças produtivas assume diretamente, em sua forma material, o automatismo da acumulação, determinando o “empobrecimento” e a submissão da subjetividade dos indivíduos “livres” e de seu modo de vida. Ao contrário do prometido, eles não conseguem escolher seu destino, mas são tangidos por forças que lhes são estranhas, senão hostis (BELLUZZO, 2013, p. 15).

Com efeito, conquanto corrobore a tese aristotélica de que o homem é naturalmente um animal social, político (cf. MARX, 2011, p. 40 – M-1), Marx observa que a formação da subjetividade, ou seja, a socialização dos indivíduos, no modo capitalista de produção, ocorre artificialmente por meio do mercado. Por conta disso, ela é mediada por uma assimetria fundamental, que expressa, em última análise, a cisão social que é exigida pela valorização do capital.

O que importa compreender, aqui, é o impacto político de todo esse movimento. No mercado, cada indivíduo surge (para os outros e para si mesmo) como proprietário, seja de sua

²⁸ Este é o núcleo do conceito de *reificação*, tornado célebre por Lukács: a imposição da forma mercadoria (de sua lógica) como mediadora das relações humanas. A reificação torna-se, assim, a forma típica da alienação capitalista no plano das relações sociais.

mão de obra, seja dos meios de produção (isto é, do capital). Ocorre que o poder destes últimos é forçosamente muito maior do que o dos primeiros. Pois, se o capital é uma força social, e não apenas econômica, isso significa que seus detentores deverão ser também aqueles dotados de maior força política. Por conseguinte, não é de se espantar que, em uma sociedade alienada, a própria atividade política tenda a se restringir ou ser atravessada pela mesma assimetria que conforma o mercado.

A vigência dessa limitação pode ser explicada por dois fatores essenciais. Em primeiro lugar, porque o indivíduo que é a maior vítima da alienação – justamente aquele que pertence à maioria que precisa “ganhar sua vida”, como exprime Marx –, sofre com dificuldades práticas para enfrentar as discussões públicas (falta de tempo, de informação, de conhecimento, de entendimento sobre a importância da política etc.). Ademais (o que inclusive explica a dificuldade de se reverter a da primeira restrição), é coerente com a reprodução do capital o controle da participação política, porque, naturalmente, quanto mais reservado a uma pequena parcela o exercício do poder – parcela que, sempre cumpre reforçar, se impõe por sua posição no “mercado” – menores os riscos de abalo à perpetuação dos mecanismos vigentes de reprodução capitalista²⁹. Nesse sentido, a política tende a ser transferida do domínio público para a esfera dos interesses privados (o reino do mercado)³⁰. Com isso, ela (no limite, o próprio Estado) pode ser subsumida às necessidades do processo de acumulação do capital e controlada, tanto quanto possível, pelos agentes de sua valorização³¹, sem maiores riscos a seu prolongamento.

Ora, mas se o poder se funda, no regime capitalista, no mercado; e se as relações mercantis são, por definição, desiguais e exclusivas, cindindo a sociedade em classes estruturalmente antagônicas, uma conclusão parece se impor: há uma tensão profunda entre a formação sócio-econômica social capitalista, que fatalmente tende a uma concentração do poder (isto é, daqueles que dele podem participar), e a democracia como regime de liberdade universal da forma como a entendemos aqui³². Logo, não é à toa que, diante deste quadro, o

²⁹ Nesse sentido, é exemplar a análise de Engels, na introdução que faz, em 1895, ao texto de Marx, *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Ali, o pensador acentua o medo provocado na burguesia alemã pela recente conquista, por parte da classe trabalhadora e de seus representantes, do direito ao sufrágio universal. Naquele momento, as potencialidades abertas à classe operária por este mecanismo (desde a medição da força política das camadas populares à propaganda de suas ideias para a massa, culminando, claro, na possibilidade de acesso ao poder do Partido Social-Democrata), no entender de Engels, curiosamente operavam uma mudança de posicionamento da burguesia daquele país. Agora, ela se deslocava de sua posição prévia, de defesa da legalidade irrestrita, para a prática de ações ilegais, com o intuito de anular o poder do voto e das eleições entre os trabalhadores (cf. ENGELS. In: MARX, 2009, especialmente p. 51 e ss.).

³⁰ Convém esclarecer esta passagem: não se trata, aqui, de advogar a tese que enxerga a sociedade como um corpo monolítico – a própria teoria marxiana, e mesmo antes, a maquiaveliana, vedam essa posição. O problema que Marx apresenta é que, no âmbito de uma sociedade estruturalmente cindida em polos antagônicos, frequentemente desaparece o eco, no poder político, da pluralidade de demandas dos diversos grupos e classes, pois ele é crescentemente diluído em uma esfera controlada por apenas um dos lados daquela oposição.

³¹ Esta restrição, aliás, pode assumir diversas facetas. Tomemos, rapidamente, o caso brasileiro contemporâneo como exemplo. Em nosso entendimento, a política vigente de financiamento privado das campanhas eleitorais (especialmente por parte de grandes empresas) é, atualmente, a forma privilegiada de bloquear a participação dos segmentos populares nessa disputa – dado o elevadíssimo custo da mesma. Esse impedimento econômico, naturalmente, distorce a representatividade social no âmbito do Congresso Nacional, pois impede a formação de uma base de apoio mais sólida também para a defesa dos interesses daqueles setores excluídos. Essa situação, a nosso ver, compromete a plena qualificação democrática de nosso modelo político.

³² Essa tensão, no limite, representa um impedimento à realização do próprio projeto civilizatório anunciado pela modernidade, pois escancara justamente o descompasso entre a aspiração democrática por participação no poder,

pensamento liberal concentre-se em uma concepção esvaziada de democracia, confinando-a ao processo de escolha de líderes (eleições), e circunscrever a liberdade ao âmbito mercadológico (inclusive o processo eleitoral sendo encarado como um mercado de votos). Conserva-se, assim, sob a aparência de uma sociedade livre, a coerção e a dominação exigidas pelas férreas leis da reprodução capitalista.

Destarte, diante do fato de que nossa sociedade encontra-se atualmente arranjada quase que exclusivamente em torno da lógica privada do mercado e do capital³³, portanto, *contra* os preceitos básicos da democracia tal como a compreendemos, parece claro que não se pode separar o ideal político democrático de um novo modo de organizar a totalidade da vida social³⁴. Pois, apenas assim, a liberdade como participação efetiva no poder, como possibilidade de intervir ativamente na vida social, poderia se concretizar para todos e de modo mais simétrico. Com efeito, estes breves apontamentos, à luz dos obstáculos à sua materialização que a teoria de Marx permite verificar, sinalizam para a necessidade de que a democracia seja compreendida como um modo mais amplo e perene de organização comunitária. Em outras palavras: a concretização do ideal democrático exige hoje uma das estruturas sociais vigentes, sem a qual as condições de realização plena de seu princípio fundante, se não desaparecem completamente, ficam, ao menos, extremamente comprometidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

ALGUNS DESAFIOS DA LUTA DEMOCRÁTICA CONTEMPORÂNEA

Ao longo deste artigo, procuramos alinhar alguns aspectos que permitissem sustentar a tese da liberdade como princípio da democracia. Para isso, valemo-nos do recurso a alguns autores clássicos, na medida em que estes poderiam ser fiadores da construção do edifício conceitual aqui proposto. Isso, vale mais uma vez ressaltar, sem perder de vista que a exposição do pensamento daqueles filósofos, em um trabalho como o nosso, só poderia ocorrer de modo sintético e, porque não, enviesado, com o intuito exclusivo de embasar a argumentação desenvolvida na sequência. Assim, vimos que, se um regime democrático inicialmente define a igualdade de seus membros pelo critério de sua liberdade essencial, essa liberdade não poderia se circunscrever ao domínio interno (ético ou ontológico, por exemplo), mas deveria ser lida na forma de participação no poder político. Dito de outro modo, é a universalização do poder (isto é, da liberdade política) que define um regime democrático, tal

isto é, pela ampliação da liberdade – que encontra eco nas teorias liberais – e o freio imposto pelo capital – diante dos quais aquelas teorias, justamente por se alinharem a ele, se tornam impotentes.

³³ Nesse sentido, o trabalho de Pierre Dardot e Christian Laval sobre a fase neoliberal do capitalismo, *La nouvelle raison du monde* é exemplar. Ele nos mostra como a palavra de ordem de nossa época é a generalização da lei da concorrência empresarial para todos os domínios da vida, tanto íntima, quanto social (cf. DARDOT & LAVAL, 2009, especialmente sua terceira parte). É essa racionalidade que, em última análise, conforma o fenômeno da alienação presentemente. Convém observar, no entanto (o que os autores pouco enfatizam), que é a própria ação humana historicamente engendrada (a *práxis*, no vocabulário marxiano), e não qualquer fatalidade natural, a responsável pela criação dessa racionalidade. Assenta-se aí, por conseguinte, a possibilidade de revertê-la, como será indicado na última seção.

³⁴ Nas palavras de Marcos Nobre, “é certo que (...) a democracia participativa encontra obstáculos ao pretender se ampliar para os domínios social, econômico e política, sem deixar de lado as instituições da democracia representativa, de modo que a efetividade do modelo encontra seus limites na própria organização capitalista da produção. Nesse sentido, é também um modelo de democracia que aponta para além das instituições democráticas sob o capitalismo” (NOBRE. In: COELHO & NOBRE, 2004, p. 33).

como visado neste artigo. Na sequência, porém, foi possível depreender, a partir de Marx, a existência de uma notável tensão entre este ideal democrático e a lógica excludente do capital e seu corolário, a alienação. Contudo, cremos que assinalar essa tensão não significa propor a renúncia daquele ideal – ainda que a dominação do capital pareça mais consolidada e arraigada do que nunca. Trata-se, antes, de ter em mente que o desafio à sua construção se desenrola em um cenário decididamente hostil (que, todavia, tenta se mostrar como exatamente o contrário). E é neste ponto que se coloca, finalmente, a questão das possibilidades atuais de constituição da democracia como um regime de liberdade, com a qual este artigo se encerra.

Como dito, a democracia, na perspectiva adotada por este texto, está longe de se restringir aos estreitos padrões liberais – padrões que, como assinalado anteriormente, obedecem às necessidades da reprodução capitalista, tornando-se insuficientes para uma realização efetiva da liberdade –, sendo encarada como um modo progressivo de organizar a sociedade sob a égide da liberdade (privada e pública). Não se trata, com isso, de negar as conquistas políticas do liberalismo (como o sufrágio universal, por exemplo), mas de incorporá-los em outra perspectiva. No entanto, depois da passagem por Marx, é forçoso notar que uma política democrática que recuse o formalismo liberal, para ser exitosa, deve se apresentar como meio de rearranjo da lógica que opera na sociedade capitalista contemporânea. Ou seja, como contraposição à alienação decorrente da hegemonia capitalista, que, dentre outras coisas, subsume a política à acumulação do capital, limitando a possibilidade e o alcance da participação no poder da ampla maioria dos indivíduos.

No entanto, à primeira vista, poderia se pensar que tal perspectiva é inexequível diante do modo de funcionamento e do grau de dominação presente em nossa atual formação sócio-econômica. Contudo, ela se torna plausível, mesmo em face dos constrangimentos citados, porque a dominação capitalista não é homogênea e absoluta. István Mészáros esclarece bem este fato quando nos lembra que a “atividade alienada não produz só a ‘consciência alienada’, mas também a ‘consciência de ser alienado’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 166). Afinal, por mais resoluta que seja, sempre é preciso recordar que a hegemonia do capital não é uma fatalidade natural, mas é uma obra humana, histórica, por conseguinte, passível de ser superada. E é exatamente a partir

dessa brecha que, entendemos, se abre a possibilidade de *construção* paulatina de uma democracia tal como sugerida neste texto.

Construção porque, à medida que a democracia, naqueles termos, conseguir se aprofundar, é a própria tensão com o capital que deve se tornar mais aguda, abrindo o flanco para o necessário alargamento deste processo de democratização para todos os domínios da vida. Dito de outro modo trata-se, a nosso ver, de uma relação progressiva, na qual cada gesto de ampliação da liberdade, da participação, ao esbarrar nos limites impostos pela acumulação de capital, exige, dialeticamente, um novo passo naquele mesmo sentido³⁵.

³⁵ Sem a ambição de aprofundar essa pauta propriamente de estratégia política, parece-nos necessário tão somente um esclarecimento. A análise política jamais pode perder de vista, como depreendido de Maquiavel, que a política é uma disputa de forças. Mas, como nos recorda outro filósofo, Rousseau, “os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes” (ROUSSEAU, 1999, I, 6, p. 69). Por isso, parece-nos lícito supor que a única estratégia atualmente factível na busca por aquele fim, diante da evidente força de dominação do capital e da alienação profunda que atravessa nossa sociedade, parece ser promover um paulatino concurso das forças democráticas dispersas, contrapondo-as progressivamente, por sua atividade política cotidiana, às cegas leis da reprodução do capital e seus impactos em todas as esferas. Assim, longe da resignação, mas também recusando uma perspectiva revolucionária *strictu sensu* (entendida como mudança

Cabe, neste ponto, uma última consideração. Pois, aqui, poderiam (ou deveriam) intervir, com maior vigor, a filosofia e o conjunto das ciências humanas e sociais. Afinal, a concretização de uma ação política naqueles moldes reclama necessariamente a participação catalisadora de indivíduos conscientes e críticos de sua situação, capazes de fomentar uma perspectiva contra-hegemônica e uma nova dinâmica social a ela subjacente. Ou seja, indivíduos dispostos a assumir e disseminar uma visão democrática do mundo. A lutar progressivamente contra a alienação (ao qual todos estamos, em alguma medida, submetidos) e sinalizar em direção a uma liberdade para além do limitado horizonte mercadológico instituído pelo capital, mesmo sabedores de todas as dificuldades que a tarefa impõe. Ora, neste cenário de acirrada (e francamente desigual) disputa de forças, parece-nos que a função elementar daquelas disciplinas hoje não pode ser outra, se não a de concorrer para a formação adequada destes indispensáveis sujeitos.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Maquiavel, a República e o desejo de liberdade. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: 30(2), 2007, p. 33-52.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In : *Col Os pensadores*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Borheim (da versão inglesa de W. D. Ross). São Paulo : Ed. Nova Cultural, 1984.
- _____. *Política*. In : *Col. Os Pensadores*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo : Nova Cultural, 1999.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga. *O capital e suas metamorfoses*. São Paulo Editora UNESP, 2013.
- COELHO, Vera Schattan P. & NOBRE, Marcos. (orgs.). *Participação e deliberação – teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo : Editora 34, 2004.
- COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia como valor universal. In: SILVEIRA, Ênio et al. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia – o discurso competente e outras falas*. 12ª edição. São Paulo: Cortez Editora, 2007.
- _____. *Introdução à história da filosofia – volume 1: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

integral e imediata de toda a ordem), cremos que uma efetiva radicalização da democracia, diante da realidade vigente, é possível, desde que pautada por uma estratégia política progressiva, que vise a preencher todas as lacunas, ocupar os espaços da vida pública e, conseqüentemente, estimular a criação de novos meios de promoção e exercício da liberdade. Em outras palavras, capaz de penetrar, em todos os espaços possíveis, no sentido de ampliar a liberdade pública, incluir crescentemente segmentos e grupos no exercício cotidiano do poder em todos os níveis, com o intuito de diminuir ao máximo a alienação de seus membros em relação aos destinos da comunidade. É este movimento que, criando uma *práxis* contra-hegemônica, como concebia Gramsci, pode permitir a supremacia do interesse social democraticamente estabelecido (e não do interesse mercadológico, que obedece a uma dinâmica exclusiva) nos assuntos públicos de quaisquer ordens redesenhando paulatinamente a lógica que preside formação de vida social contemporânea. Isso, importa novamente ressaltar, sem perder de vista de todas as dificuldades – e contradições delas decorrentes – de se contrapor os ideais democráticos elementares (a igualdade pela liberdade) com a desigualdade real que estrutura nossa sociedade em polos antagônicos.

- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde – essai sur la société néolibérale*. Paris : Éditions La Découverte, 2009.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. In: *Col. Os pensadores*. Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GUGLIANO, Alfredo Alejandro. Democracia, participação e deliberação. Contribuições ao debate sobre possíveis transformações na esfera democrática. In: *Civitas*. Porto Alegre, vol. 4, nº 2, 2004, p. 257-283.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'œuvre*. Paris: Gallimard, 1972.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio – “Discorsi”*. 3ª edição revista. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1994.
- _____. *O príncipe*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- MARX, Karl. *As lutas de classe na França (1848-1850)*. In: *A revolução antes da revolução – volume II*. 2ª edição. Trad. Álvaro Pina et al. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *O Capital – crítica da economia política. Livro Primeiro. Volume II*. In: *Col. Os Economistas*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coordenação e revisão de Paul Singer. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. Trad. Gabriel Hibon. São Paulo : Paulus, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da política – vol. 1: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”*. 14ª edição. São Paulo: Ática, 2006, p. 11-24.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.