



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
(MESTRADO)

DEMOCRACIA E ELITISMO

Rubens César Guimarães Salles

João Pessoa – PB

2017

Rubens César Guimarães Salles

DEMOCRACIA E ELITISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Tosi

João Pessoa – PB

2017

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G963d Salles, Rubens Cesar Guimaraes.
DEMOCRACIA E ELITISMO / Rubens Cesar Guimaraes Salles.
- João Pessoa, 2017.
99f.

Orientação: Giuseppe Tosi.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Democracia, formas de governo, Teoria das Elites. I.
Tosi, Giuseppe. II. Título.

UFPB/CCHLA

Esta dissertação foi submetida à avaliação da Banca examinadora composta pelos professores abaixo relacionados, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia, outorgado pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB e encontra-se a disposição na coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

A citação de qualquer trecho desta dissertação é permitida, desde que feita de acordo com as normas de ética científica.

Rubens César Guimarães Salles

Democracia e Elitismo

Aprovada em: 14, 12, 2017

BANCA EXAMINADORA



Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Tosi
Universidade Federal da Paraíba - UFPB



Prof. Dr. Rodrigo Freire De Carvalho e Silva
Universidade Federal da Paraíba - UFPB



Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

A Luíza, que me justifica, sempre!

*As correntes democráticas que
constatamos na história
assemelham-se às ondas.
Elas se desfazem todas contra o
mesmo escolho.
E a todo instante se produzem
outras novas.
É um espetáculo ao mesmo
tempo reconfortante e
entristecedor.
Robert Michels*

Agradecimentos

Sem a compreensão e auxílio dos meus pais Heloisa e Rubens (em memória) e meus irmãos Robson e Rossana não seria possível realizar esse trabalho. A eles o meu mais profundo agradecimento.

A Tânia Davilam, Cláudia Vital e Tharsiana Freitas que contribuíram de forma decisiva, cada uma à sua maneira, durante a composição deste trabalho. A elas meu carinho e reconhecimento.

Ao meu orientador Giuseppe Tosi, com quem compartilho a maioria das ideias para uma democracia social e democraticamente discordo de algumas, além da orientação agradeço pela amizade e compreensão.

Ao amigo-irmão Henrique Arruda, com quem tenho compartilhado, por mais de vinte anos de amizade, confissões intelectuais e conhecimentos sobre o mundo e a vida.

Ao amigo-irmão, meu cunhado Marco Colonnelli, instigador, provocador e incentivador desde muito antes da escrita deste trabalho. Sem sua interferência, meu querido amigo, este texto seria incompleto, para dizer o mínimo.

Enfim, a todos que escreveram sobre tudo que tenho lido durante toda a minha vida o meu agradecimento pelo esforço, empenho e fé no homem.

RESUMO

A proposta deste trabalho é demonstrar, a partir da análise histórica-conceitual, a crítica direcionada à democracia no período do seu surgimento, ou invenção, na Grécia Clássica e a sua relação com outras formas de governo notadamente a *aristocracia*. A partir desta análise compreender a relação entre aquela forma de governo e a Teoria das Elites partindo do pressuposto de que a democracia sempre esteve, assim como todas as outras formas de governo, sob a influência de uma minoria que detêm o poder e comanda a maioria. A democracia, seja enquanto forma de governar um Estado ou de gerir organismos políticos, está, parafraseando Sartre, condenada a elitização? A este conceito de elitização não podemos aplicar um juízo de valor imediato, já que guarda ligação direta e semelhante com conceitos trabalhados pela tradição como *Aristocracia* e *Oligarquia* que são compreendidos, a partir de Aristóteles, respectivamente como forma justa e desviada de governar, portanto com valores positivo o primeiro, e negativo o segundo. Finalmente investigaremos também dois dos chamados *elitistas democráticos* – Joseph Schumpeter e Robert Dahl – que buscam não só uma conciliação entre os valores do elitismo e a democracia, mas, a partir da leitura dos chamados *elitistas clássicos* – Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels – passam a compreender o elitismo como condição de possibilidade para a democracia.

Palavras-chave: Democracia; Aristocracia; Oligarquia; Teoria das Elites; Elitismo democrático.

ABSTRACT

The proposal of this work is to demonstrate, from a historical-conceptual analysis, the criticism directed to the democracy in the period of its emergence, or invention, in Classical Greece and its relation with other forms of government notably the *aristocracy*. From this analysis we'll try to understand the relationship between that form of government and the Elites' theory, based on the assumption that democracy has always been, like all other forms of government, under the influence of a minority that holds power and commands the majority. Does the democracy, whether as a way of governing a state or of managing political organisms, is, paraphrasing Sartre, condemned to elitism? To this concept of elitism we can't apply an immediate value judgment, since it has direct and similar connection with concepts worked by tradition as *Aristocracy* and *Oligarchy* that are understood from Aristotle respectively as a fair and deviant form of government, therefore with positive values, the first one and negative the second one. Finally, we will also investigate two of the so-called *democratic elitists* – Joseph Schumpeter e Robert Dahl – who seek not only a reconciliation between the values of elitism and democracy, but, based on their reading of the so-called *classical elitists* – Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels – they come to understand elitism as a condition of possibility for democracy.

Keywords: Democracy; Aristocracy; Oligarchy. Elites' theory; Democratic Elitism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. CAPÍTULO I – OS CRÍTICOS E OS DEFENSORES DA DEMOCRACIA DOS ANTIGOS.....	15
2.1.Sócrates versus Protágoras: o “mito fundador” da democracia.....	22
2.2.Platão: a crítica à democracia como forma degenerada de governo e a defesa de uma aristocracia moral e intelectual.....	27
2.3.Aristóteles: a defesa da democracia e a crítica à demagogia.....	31
2.4.Atenas: a teoria e a prática da democracia segundo Tucídides.....	37
2.5.Luciano Canfora: a desconstrução do “mito” da democracia ateniense.....	42
3. CAPÍTULO II – A TEORIA DAS ELITES.....	48
3.1.Os elitistas clássicos: Pareto, Mosca e Michels.....	48
3.2.Os elitistas: fundadores da “ciência política”.....	51
3.3.Elite: delimitação do conceito.....	55
3.4.Gaetano Mosca: a classe dirigente.....	58
3.5.Vilfredo Pareto: a elite governante.....	63
3.6.Robert Michels: a oligarquização dos organismos políticos.....	70
3.7.O elitismo democrático: Joseph A. Schumpeter e Robert A. Dahl.....	77
3.8.Igualdade e Liberdade: os pressupostos imutáveis da democracia.....	88
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92

1. INTRODUÇÃO

Parafraseando Winston Churchill, no seu discurso na Câmara dos Comuns em 1947, podemos dizer que a Democracia é a pior maneira de governar já testada pela humanidade, excluindo todas as outras; concordando com Bobbio para quem a democracia é compatível com sistemas diversos em conteúdos ideológicos, temos que esta forma de governar encerra uma essência dualista em amplo sentido. Aspectos como a transmutação de valores, no decorrer da história política da humanidade, demonstrados a partir da análise histórica do conceito, dão conta de que em algum momento a democracia é considerada uma forma degenerada de governo e em outros se mostra como o melhor sistema de governo. Ou, ainda, no que diz respeito à sua dicotomia fundamental entre teoria e prática, a saber, em um espaço semelhante de tempo a democracia estava sendo aplicada, e ampliada, levando Atenas a ser a grande potência entre as antigas Cidades-estados gregas, ao mesmo tempo em que era bastante criticada pelos principais pensadores deste período, notadamente no que diz respeito à sua fundamentação como “governo do povo” ou “governo da maioria”, para esses pensadores a democracia era um tipo de tirania ou de uma oligarquia ampliada.

O que permeia a marcha constante, crescente e incessante da democracia, apesar dos reveses - desde os primeiros reformistas da antiga Atenas com um tipo de democracia exclusivista, até sua versão contemporânea que Jacques Rancière, em comentário sobre os críticos da democracia do seu tempo, que a define como “o reino dos desejos ilimitados dos indivíduos da sociedade de massa moderna” (*O Ódio à Democracia*, 2014, p. 8) - é a noção de liberdade e igualdade que ela encerra. Noções estas que habitam o espírito humano desde tempos idos.

A primeira espécie de democracia é a que se determina sobretudo em função da igualdade. Ora a lei de tal espécie de democracia confirma a igualdade: nem a classe dos ricos nem a dos pobres é superior uma à outra, nem qualquer delas tem domínio sobre a outra, mas ambas são semelhantes. Nesse sentido, se a liberdade é condição preponderante na democracia – como de resto há quem o admita – tal como o é a igualdade, então estes dois princípios serão mais poderosos quando todos os cidadãos, sem excepção [*sic*] se encontrarem congregados na vida da cidade, na maior medida possível. Como de facto [*sic*] é o povo que forma a grande massa dos cidadãos, e dado que a decisão da maioria é suprema, o que acabamos de expor identifica-se necessariamente com uma democracia. (ARISTÓTELES, 1998, p. 289).

Assim, mesmo com todas as suas controvérsias e contradições dignas de um enredo novelesco de Émile Zola (1840-1902), a democracia continua sendo o grande norte para todos os que desfrutam e para os que sonham em desfrutar da liberdade e da igualdade possíveis dentro de suas nações.

Um dos aspectos que corroboram para que a democracia tenha um tom negativo, principalmente no que se refere à crítica sobre a característica ampliada da sua versão moderna, é a noção de que ela não prescinde de algo mais do que acordos objetivos como constituições, cláusulas pétreas e leis soberanas, ou seja, a noção de que ela é somente uma forma de governo que, como todas as outras, é única e necessariamente fundamentada em regras e normas. Para alcançar o pleno exercício da democracia é fundamental, primeiramente, compreendê-la como uma “visão de mundo”, uma “circunstância”, como diria Ortega y Gasset, um tipo de imperativo moral. Por isso é necessário que esteja introjetada na consciência de cada cidadão, tornando-se assim uma opção individual, racional. Cada um dos participantes de um Estado democrático precisa, além de fazer parte dos espaços políticos, basear em “valores democráticos” suas relações no interior da sociedade, deve buscar isso que muitos chamam de “espírito democrático”, um espírito que respeite a vontade da maioria, mas que protejam incessantemente os direitos básicos e fundamentais das minorias, que defenda, antes de tudo, a liberdade humana e reconheça e respeite de forma igualitária, as diferenças. Esse “espírito”, incutido nas consciências como um imperativo, dificultaria o surgimento de formas demagógicas, totalitárias ou ditatórias de governo.

A democracia, enquanto regime¹ político, não é perfeita e infalível, ao contrário ela é eivada de deformidades e falhas, quem dela faz parte ou dela é parte, sejam os cidadãos politicamente ativos ou os que se alienam, seja os que a defendem ou os que claramente ou sub-repticiamente a atacam, seja os representantes ou os representados, enfim, todos a reconhecem como falível. Neste sentido, a democracia não precisa de propaganda, ou de artifícios de autopromoção, ele se mostra imperfeita, e eternamente inacabada, pois é à medida que *está sendo*, sempre pode ser melhorada e adaptada e,

¹ Os termos “Regime Político” e “Forma de Governo” podem ser aplicados à democracia de forma distinta, Bobbio explica que o primeiro se aplica a classificação quantitativa, ou seja, quantos são os que governam (um, poucos, a maioria), estabelece, portanto a relação entre o executivo e o legislativo, no caso dos governos com casas legislativas. Já a segunda, diz respeito à forma de governar que, segundo Aristóteles, pode ser justa (reta) quando o governante governa com vias ao bem comum, ou injusta (desviada) quando o governante governa em prol de interesses próprios ou de um grupo. Veremos mais detalhadamente, no decorrer desta dissertação, sobre esta classificação aristotélica.

desde que conserve os seus valores fundacionais, continuará sendo reconhecida como a melhor forma de viver em sociedade, ao menos nas sociedades ocidentais.

No rastro das transformações sociais e culturais sofridas por essas sociedades ao longo da história, a compreensão genérica do conceito de democracia sofreu também modificações. Passou da definição de uma participação direta para um tipo de governo representativo e em consequência disto a participação da maioria passa a ser condicionada ao sufrágio, eventuais plebiscitos e referendos, sofrendo, portanto, um processo de oligarquização.

No decorrer do texto, trabalhando alguns aspectos históricos conceituais da democracia, buscaremos demonstrar como o elemento elitista, antes chamado de aristocrático ou oligárquico, esteve presente no seio deste que nasce como o governo da maioria. O pressuposto básico dos teóricos elitista – de que em todo e qualquer organismo político, uma minoria detém o poder e comanda a maioria – esteve presente desde o início da história da democracia nos adverte Luciano Canfora, que identifica nos textos do historiador Tucídides um tipo de “principado” não uma democracia durante o governo de Péricles na Atenas clássica.

Partiremos da antiguidade clássica, com o advento da democracia, primeiro analisando a crítica empreendida por Platão e Aristóteles onde cada um, à sua maneira e estilo, imprime-lhe valor negativo. Platão, claramente aristocrático, entende que a democracia está a um passo da tirania, a pior forma de governo; já Aristóteles a classifica entre as formas de governo menos justa, e que se aproxima perigosamente da demagogia ou da *oclocracia*. Aristocracia aparece com valor positivo e Oligarquia como um desvio, e esses são dois conceitos que levaremos até a contemporaneidade, para enfim alcançá-lo com um significado atrelado ao conceito de *elite*. Veremos a partir daí os elitistas, primeiro os elitistas clássicos, que de alguma forma fundamentam a análise política em bases maquiaveliana, e a dicotomia entre realismo e idealismo político, no que se refere à possibilidade da democracia como forma de governo, é posta. O fundamento básico da teoria das elites, posta principalmente por Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, nos indica que a democracia desde o seu surgimento, não é um governo da maioria, como histórica e etimologicamente somos levados a crer, a democracia é antes o governo de uma minoria que governa em nome da maioria, o que não a inscreve necessariamente entre as formas negativas de governo.

A dificuldade de selecionar fontes de pesquisa sobre o estudo da democracia, por conta da imensa quantidade de textos, o primeiro contratempo está na tentativa de encontrar convergências entre os pensadores e comentadores sobre como definir a democracia no decorrer da história, talvez a convergência mais comum diga respeito aos argumentos que diferenciam a democracia na antiguidade e na modernidade, que se resume em grande parte no caráter direto e representativo de cada uma respectivamente. Contudo, no interior deste debate alguns pensadores contemporâneos acrescentam que havia um grau de representatividade na democracia dos antigos, ou até que, como nos chama a atenção Gaetano Mosca, esta não passava de uma “uma aristocracia com uma maior amplitude de membros” (MOSCA, 1939); em segundo lugar, uma investigação filosófica precisa conservar, antes de tudo, o seu caráter cético, neste caso, por conta do caráter polissêmico da discussão, fugir da tendência de uma visão homogênea é um esforço empreendido na escolha de cada autor, a cada linha escrita, a cada leitura empreendida e principalmente, a cada introdução e conclusão.

A relevância filosófica deste trabalho está posta, em parte, nas entrelinhas. A provocação fundamental, além da discussão conceitual, é a pergunta não-feita diretamente neste texto. A pergunta que carrega o significado essencial a que este texto, sob vários aspectos pode nos levar, é libertadora, em sentido hegeliano²: *Quem nos governa?* O movimento que nos leva a formalização desta questão não é individual, faz parte do espírito de uma sociedade, de um momento na história desta sociedade. A resposta, caso haja uma, não é personificada necessariamente em um indivíduo ou grupo de indivíduos. A capacidade da sociedade em refletir sobre essa questão tem levado muitos pensadores, tanto da filosofia quanto da sociologia ou da psicologia, a questionamentos similares, neste sentido, buscaremos nas próximas páginas, apresentar alguns subsídios necessários a esta autorreflexão.

Assim, desde a narrativa de Homero, Heródoto e Tucídides, passando pelos reformistas atenienses e depois pela crítica socrática, platônica e aristotélica, usando como ponte os argumentos de Luciano Canfora para chegar aos elitistas, primeiro os clássicos depois os democráticos, essa questão nos guiará, nos provocará. Não se trata de um elenco de críticas à democracia, mas de um pequeno punhado de conceitos postos dentro de uma perspectiva histórico-filosófica que tem como fim demonstrar que

² Para Hegel a liberdade só fazia na coletividade e o Estado era sua representação maior.

o conceito de democracia permanece enquanto ideal de governo justo, e que a sua forma efetiva não dispensa a ideia de uma minoria governante.

2. CAPÍTULO I OS CRÍTICOS E OS DEFENSORES DA DEMOCRACIA DOS ANTIGOS

É através de Homero que ouvimos, pela primeira vez, a voz de alguém do povo, alguém que é apenas mais um em uma multidão que se move “como as grandes ondas”. Contudo esse alguém se sente tão ultrajado e ofendido por líderes que o manipulam e contrariam que, apesar de não lhes ser concedida a palavra ou mesmo que tenha o direito de falar, decide protestar contra o “Pastor do povo”, seu grande líder.

Há, no Canto II da *Ilíada*, poema épico grego composto de 15 mil versos divididos em 24 Cantos, um pequeno discurso proferido por um componente das forças expedicionárias gregas sob o comando de Agamêmnon. Esse pequeno discurso, que citaremos em seguida, foi proferido por alguém que, segundo a rígida divisão hierárquica da época, não tinha o direito de fazê-lo. Tersites é um homem simples, cuja posição nesta hierarquia seria o equivalente ao porão da pirâmide social. Justamente por isso, seu ato “rebelde” pode nos trazer, metaforicamente, a lembrança da esperança de quê um homem do povo, inconformado com sua sina, pode se revoltar e ir de encontro a qualquer padrão imposto no sentido de cercear sua liberdade, de expressão e de vontade.

No episódio em questão, Agamêmnon, guiado por um sonho enganoso que lhes fora enviado por Zeus, é incitado a invadir *Ílion*³, daí o nome da obra. Confabulando com os anciões, o líder do exército grego decide fazer um discurso onde dispensaria todos os homens, liberando-os para retornarem à sua amada pátria. Contudo, esse ato era somente um artifício para conquistar a simpatia desses. Após a dispensa dada por Agamêmnon e de todos estarem voltando para suas naus, Ulisses se aproxima dos reis, lembrando-os o que haviam acabado de combinar com Agamêmnon, e ordena que eles sentem-se e que mandem seus guerreiros fazerem o mesmo. Agamêmnon havia combinado com os reis que ele dispensaria todos os *Aqueus* e logo depois os reis reverteriam essa ordem, incitando-os a irem à guerra. Assim ele seria visto como um líder compreensivo e os homens o seguiriam com vontade para a tomada da cidade dos troianos.

Contudo aparece Tersites, um tipo muito feio, coxo e franzino, mas com uma capacidade oratória reconhecida, revoltado por ter sido maltratado por Ulisses e

³ Ílion é outro nome dado a Tróia.

manipulado por Agamêmnon, o obrigando, junto com os outros Áqueos, a ir à guerra contra Tróia e, por consequência, refreando seu desejo de retorno para a terra amada, para sua mulher, e profere um discurso irado contra Agamêmnon.

Todos os outros se sentaram, contidos nos seus assentos. Só Térsites de fala desmedida continuava a tagarelar (...) ele gritava em voz alta e assim insultava Agamêmnon: Filho de Atreu, estás descontente? Falta-te alguma coisa? As tuas tendas estão cheias de bronze e muitas mulheres escolhidas estão nas tuas tendas, essas que nós Aqueus te demos em primeiro lugar, quando saqueamos uma cidade.

Ou será ouro que tu queres? Ouro que te traga um dos Troianos domadores de cavalos de Ílion, como resgate pelo filho, que eu ou outro dos Aqueus capturei e trouxe para cá? Ou será uma mulher jovem, para a ela te unires em amor, e para ficares só tu com ela? Parece mal ser quem manda neles a trazer as desgraças aos filhos dos Aqueus! Covardes! Tristes vergonhas! Mulheres aqueias, já não Aqueus!

Regressemos para casa com as naus e deixemos aqui este homem em Troia para tirar proveito dos despojos, para que veja se nalguma coisa também nos contribuímos, ou não! Ele que há pouco desonrou Aquiles, melhor homem que ele, pois tirou-lhe o prêmio, devido à sua própria arrogância. Na verdade, não há raiva no coração de Aquiles: não que saber.

Se assim não fosse, ó Átrida, terias sido insolente pela última vez (HOMERO, 2011, p. 139),

O estudo do discurso de Tersites pode ser conduzido por, no mínimo, duas frentes, uma que se refere ao personagem em si. Considerando que os textos de Homero são apanhados de uma longa tradição oral, Tersites encarna uma espécie de espírito de liberdade e *isonomia* que são características da sociedade grega na Antiguidade. A outra frente de estudo remete ao próprio tempo de Homero, e/ou todos os outros desconhecidos autores do épico. Como chama a atenção Moses Finley no seu *O Mundo de Ulisses*, Homero escrevia sobre o tempo dos reis e heróis em tempos que aristocratas governavam em grupos igualitários e que se viam ameaçados por quem, em regra, sempre foi testemunha passiva dos conflitos políticos, o *demos* (FINLEY, 1982).

Seja enquanto representação do espírito de uma época ou contextualização contemporânea ao autor, as duas frentes se unem em um ponto, justamente no que se refere ao espírito de liberdade e *isonomia*. Em outras palavras, o personagem Tersites encarna tal espírito, quer como reflexo de um momento histórico onde o *demos* se dava conta que era capaz de influenciar diretamente o poder em um período que a democracia

surgia como um contraponto à aristocracia/oligarquia; ou ainda como representação de um tempo, anterior ao tempo próprio da escrita da obra, onde os sentimentos de igualdade e liberdade começavam a habitar o espírito do homem ocidental.

É importante fazer esta divisão, apesar de aparentemente levar à mesma conclusão, pois se tomarmos a questão do ponto de vista do autor pode-se inferir que há a intenção de falar, mesmo que discretamente, sobre certa quebra de valores no que diz respeito às classes sociais, um questionamento sobre a estrutura social vigente. Desde esse ponto de vista Tersites, aí personagem da narrativa, é posto para despertar a paixão dos que lutavam por alguma *isonomia* nas relações sociais, ou por outro lado, demonstrava uma tomada de consciência da divisão de classes. Neste sentido Finley conclui sobre o evento que narramos acima: “(...) de fato, Tersites tinha minado os alicerces sobre que repousava o mundo de Ulisses.” (FINLEY, 1982).

Observa o historiador norte-americano radicado na Inglaterra, que após o discurso Tersites é severamente punido com uma forte pancada nas costas dada por Ulisses com o cetro. Tomado de pavor após a violenta reprimenda, ele se senta enxugando as lágrimas, enquanto todos os outros companheiros do infortunado personagem comentavam, “Ulisses tem feito muita coisa boa (...), mas esta foi na verdade a melhor coisa que fez (...), pois fechou a boca a este resmungão, que nunca mais se atreverá a voltar-se contra os reis com palavras injuriosas”. Assim falou a multidão” (FINLEY, 1982). Esta última sentença tem especial valor. Quando, segundo Finley, Homero escreve “Assim falou a multidão” devemos entender como uma demonstração do autor de que apesar de falar em nome da aristocracia ele não se furtou em evidenciar o ponto de vista do *demos*, isso fora do âmbito temporal da obra e sim no tempo mesmo do autor.

Já nas *Histórias* de Heródoto (484-425) encontramos um discurso em defesa da democracia, a que ele dá o nome de *isonomia*, “o mais belo dos nomes” (HERODOTO,1950). Em determinado trecho do seu livro Heródoto narra a discussão entre três reis persas sobre qual das três formas de governo era a melhor, Otanes, a quem cabe a defesa da Democracia; Megabises que, por sua vez, faz um discurso em favor da Oligarquia; e Dario a quem cabe a defesa da Monarquia. A discussão tem como mote o que mais tarde seria um das questões fundamentais a serem respondidas por pensadores como Platão (428-348) e Aristóteles (385-322) nas suas teorizações das

formas de governo, a saber, “quem deve governar?”. Otanes, no início do seu discurso, faz uma crítica ao governo monárquico:

A mim parece que nenhum dentre nós jamais venha a ser soberano, pois isto não é suave nem bom. (...). Como seria uma coisa conveniente a monarquia, se, por imunidade, é possível fazer as coisas que se deseja? (...). Pois, de um lado, é gerada, para nós, uma desmesura pelos bens presentes; de outro, a inveja é, desde sempre, inata ao homem. E, tendo essas duas coisas, tem-se todo o mal. Com efeito, saturado de desmesura, muitas e imprudentes coisas faz, e outras, por inveja. Na verdade, era preciso que um homem, tirano, possuindo todos os bens, fosse desprovido de inveja. E o contrário disso, aos seus súditos, é natural. Pois, inveja aos bons que restam e ainda vivem, e alegra-se com maus da cidade, sendo bom em acolher calúnias. E essa é a coisa mais intratável de todas: se, pois, tu o admiras moderadamente, ele irrita-se porque não é muito adulado; se alguém o adula muito, irrita-se porque é um adulator. Na verdade, as maiores atrocidades eu ainda vou dizer: muda as leis pátrias, oprime as mulheres e mata qualquer um sem julgamento⁴. (HERÓDOTO, 2016)⁵.

Continua, argumentando em defesa do governo democrático, defende que deva ser na *maioria* estabelecida a união.

Em primeiro lugar, o governo da maioria tem o nome mais belo, a isonomia. Segundo, o monarca não pratica nenhum daqueles males, pois exerce magistratura por sorte, possui responsabilidade de comando, conduz todas as deliberações em público. Estabeleço então, em relação as nossas possibilidades que a maioria reforça a sábia monarquia, pois na multiplicidade una estão todas as coisas (HERÓDOTO, 2016)⁶.

No discurso seguinte Megabises, em defesa da *Oligarquia*, tenta demonstrar que é preciso acabar com a *Monarquia*, contudo, declara ser “insensato e insolente” entregar o poder a multidão (*plethos*), o que seria, segundo ele, trocar a *tiranía* de *um* pela *tiranía* do “povo sem freios”, pois o povo não usa a inteligência nem a razão quando

⁴ Norberto Bobbio comenta, no que se refere a diferenciação entre tirania e democracia, “Enquanto a tirania é caracterizada por atributos psicológicos, o governo do povo é descrito sobretudo por meio de uma instituição – a distribuição dos cargos públicos mediante sorteio, o que pressupõe a igualdade absoluta dos cidadãos; fica claro assim, desde o início (...) a relação existente entre os conceitos de “igualdade” e de “governo popular”. (BOBBIO, 1997, P. 42).

⁵ Tradução do texto de Heródoto empreendido diretamente do grego pelo Professor Doutor **Marco Valério Classe Colonnelli** do DLCV/CCHLA/UFPB. Optamos por solicitar essa tradução, pois depois de consulta ao mesmo professor, concluímos que a tradução que tínhamos em mãos não era confiável. Esta tradução não foi publicada e somente foi usada neste trabalho.

⁶ IDEM.

toma uma medida; o que não poderia ser de outro modo já que, ainda segundo ele, o povo jamais recebeu instruções “e não sabe o que é o belo nem o que é mais conveniente” (HERÓDOTO, 2016)⁷.

Apesar de não podermos ter a certeza da autenticidade factual do relato de Heródoto, não podemos deixar de levar em consideração o debate importante que ele reflete. Para nós o significado da narrativa acima tem menos valor histórico do que pelo conteúdo que encerra, por isso compreendemos que a descrição dos discursos dos reis persas possa ser considerada como um tipo de preâmbulo ao debate sobre a democracia, assim como a manifestação de Tersites em Homero.

Usamos o texto de Heródoto, não somente para contextualizar a discussão a respeito do surgimento da democracia enquanto forma de governo, mas também para que compreendamos a dinâmica da relação de antinomia entre ela e as outras formas. É nessa perspectiva comparativa, portanto dialética, que os pensadores políticos desde a Antiguidade consideram as formas de governo, uma em relação à outra⁸. Contudo, não é possível associar necessariamente um juízo de valor positivo a qualquer uma das formas de governo - neste sentido, concluímos com Aristóteles para quem o bom governo é aquele que tem como fim o bem comum, o interesse geral – consequentemente essa perspectiva dialética assume um sentido histórico, portanto temporal, e não um sentido de evolução moral. Sob tal perspectiva a relação entre as formas de governo se apresenta de forma cíclica na história e o governo democrático surge como um contraponto ao governo aristocrático. Em alguns momentos a aristocracia, ou oligarquia, se interpõe de maneira tão subliminar à outra forma de governo que pensamos ser democracia, mas na verdade é uma oligarquia que está a nos governar.

Assim, por um lado, a democracia pode desviar-se se tornando um governo demagógico ou um tipo de “tirania da maioria”, no que se refere à classificação aristotélica das formas de governo; por outro, ao superar a monarquia, a história da política passa a ser compreendida a partir da relação entre as formas aristocráticas e/ou oligárquicas e os sistemas democráticos de governo. Sobre este ponto, nos adverte Simone Goyard-Fabre:

⁷ IDEM.

⁸ Norberto Bobbio nota que para cada forma de governo defendida por um dos persas são derivadas outras negativas, fazendo assim um total de seis as formas de governo. Se concordarmos com essa visão temos que Heródoto é o primeiro dentro dos que classificam as formas de governo, seguido por Platão e, principalmente, Aristóteles e Políbio.

Com efeito, do ponto de vista institucional a trilogia tradicional dos regimes políticos [Monarquia, Aristocracia, Democracia] efetivamente não esclarece o que foi, através de suas origens gregas, a natureza da democracia. O movimento histórico-político que, tendo inicialmente transformado as pequenas realezas em governos aristocráticos, viu em seguida aparecer a democracia ateniense, não se deu dentro de um quadro categorial estabelecido e rígido, mas por meio de transformações lentas. Além disso, o princípio que distingue a democracia inseriu-se numa visão antes binária que ternária da política (GOYARD-FABRE, 2003, p. 20).

A autora prossegue chamando a atenção para o fato de que entre as circunstâncias que possibilitaram o surgimento da democracia, está a contraposição desta forma de governar apresentada a partir da classificação aristotélica. Usando o termo *oligarquia* que, como veremos a frente, Aristóteles define como a forma desviada do governo aristocrático.

Como observa Aristóteles, esse princípio consistia em que os cargos da Cidade-Estado fossem distribuídos, não “segundo a nobreza e a riqueza”⁹ – o que é o princípio da oligarquia - mas essencialmente por sorteio num povo reconhecido como soberano. Isso significa que o momento fundador da democracia consiste no movimento conflituoso que a opunha muito naturalmente, à oligarquia. Ademais, a democracia de Atenas forneceu a primeira forma ao Ocidente não significava que “todos” governam, mas que “todos os cidadãos” participam do governo (GOYARD-FABRE, 2003, p. 20).

Importante notar que nas últimas três linhas da citação acima a autora chama a atenção para a ideia de governo direto (exercido pelo povo) e o conceito de participação, ou seja, a democracia grega era participativa e não um governo exercido diretamente pelo povo, o que seria difícil mesmo em Atenas já que “no seu auge (...) a população votante foi estimada em 43 mil” (STARR, 2005, p. 54). De uma forma ou de outra a chamada democracia direta dos gregos era, em parte, representativa. Seja por sorteio ou eleição, os atenienses elegiam alguns dos seus governantes e funcionários públicos. Sobre esse ponto Norberto Bobbio acrescenta que “a democracia de hoje é representativa, às vezes complementada por formas de participação popular direta; a dos

⁹ Aristóteles, a constituição de Atenas, I, 1 e 6

antigos era uma democracia direta, às vezes reforçada pela eleição para algumas magistraturas.” (BOBBIO, 2003).

A respeito do fato de que havia, na *polis* democrática, um grupo de funcionários públicos e líderes escolhidos por sorteio ou eleição, Gaetano Mosca observa que seria bastante improvável não ter se formado, na Atenas democrática, uma classe de funcionários públicos e governantes que, apesar de ser uma minoria, “coordenava e disciplinava” a massa popular (MOSCA, 1975). E novamente Bobbio, citando o diálogo platônico *Menexeno*¹⁰, afirma que o personagem que dá nome a obra usa o termo *aristocracia* ao se referir à democracia ateniense “sobre a qual diz: ‘há quem a chame de democracia, há quem a use de outro modo. Mas certamente trata-se de uma aristocracia com a aprovação do povo’ (238 d).” (BOBBIO, 2003).

Mesmo nos primeiros momentos da sua história, na Grécia Clássica, a democracia enfrenta dicotomias originárias – seja na ideia de ser um governo de ampla participação e, no entanto restringir o número dos que participam; seja no que diz respeito ao argumento de não ser um governo efetivo da maioria e sim de um grupo que, apesar de eventualmente buscar ter como fim o bem comum, é formado por uma elite –, a democracia ainda lida com a divergência entre a sua prática política e a respectiva teorização, claramente crítica. Ou seja, há um fosso, já nos primeiros anos da prática democrática enquanto forma de governo, seus aspectos factuais, práticos, e a consequente crítica que forma a sua base teórica conceitual.

Neste sentido, buscando uma melhor compreensão, faremos uma breve inserção no estudo dos aspectos factuais da democracia. Entendemos que é de especial importância a contextualização, a partir da análise histórica, de como os políticos da Atenas clássica determinaram o conceito que formamos ao longo dos séculos sobre essa “visão de mundo”. Para tanto utilizaremos dados histórico-biográficos dos três principais personagens desse espetáculo: Sólon, Clístenes e Péricles. Contudo, antes iremos explorar o ponto de vista teórico da crítica à democracia, notadamente na sua relação com as outras formas de governo, ou seja, buscar, no interior dos textos dos principais pensadores políticos da antiguidade clássica, Platão e Aristóteles, uma compressão dos aspectos teóricos/filosóficos que estão essencialmente ligados ao termo

¹⁰ Segundo José Trindade Santos, na página 31 da sua obra *Para ler Platão I*, esse é um “breve diálogo [que] serve de introdução a uma paródia da oração fúnebre de Péricles”.

democracia. A incursão, mesmo que de forma sucinta, nos escritos políticos platônicos e aristotélicos se faz necessária no sentido de compreendermos o quanto o debate originário das ideias sobre a definição da democracia como forma de governo, com seus aspectos específicos, não a isenta da existência em seu interior de estruturas de liderança características das outras formas.

2.1. Sócrates versus Protágoras: o “mito fundador” da democracia

No diálogo platônico *Protágoras*, encontramos o que Barbara Cassin na sua obra *O Efeito Sofístico*, chama de “Mito fundador da democracia” (CASSIN, 2005). No citado diálogo, enquanto Sócrates defende seu ponto de vista, o de que a arte (*techné*) política não pode ser ensinada nem transmitida de uma pessoa para outra; o sofista Protágoras, em posição contrária, defende que todos os humanos/cidadãos têm capacidade igual para a Justiça, e que a arte política pode ser ensinada.

Desde o ponto de vista socrático, somente o homem virtuoso, que o é por natureza, portanto a virtude é inata, é capaz de gerir a *polis*. Em uma espécie de purificação da alma no convívio social o homem mais justo se torna capaz de governar a cidade. Pondera Sócrates no diálogo *Protágoras*:

Quando nos reunimos em assembleias, por precisar a cidade deliberar sobre assunto de construção, mandam chamar arquitetos para opinarem a respeito do edifício a ser levantado; se trata de construção de navios, recorrem a carpinteiro náuticos (...). Porém se qualquer outra pessoa, que eles não consideram profissional, se abalançar a dar conselhos, por mais belo que seja, ou rico, ou de boa família, não somente não lhe dão ouvidos, como se riem dele e o penteiam, até que, atemorizado com a assuada, desista de falar ou que os arqueiros o retirem do recinto, por mandado dos prítanes. É assim que eles se comportam, sempre que se trata de questões técnicas. Quando, porém, a deliberação diz respeito à administração da cidade, qualquer indivíduo pode levantar-se para emitir opinião, quer seja carpinteiro, quer seja ferreiro, sapateiro, mercador ou marinheiro, rico ou pobre, nobre ou vil, indiferentemente, sem que ninguém apresente objeção, como nos caso anteriores, por pretenderem dar conselhos sem haverem estudado em parte alguma essa matéria, nem poderem declarar os professores com quem a tivessem aprendido, prova evidente de que não consideram que a política possa ser ensinada (PLATÃO, 2002, 319 b-d).

Sócrates chama a atenção ainda para o fato de que isso não acontece somente no ambiente público, também no ambiente privado onde os pais fornecem professores para todas as artes, contudo, no que se refere à arte política não lhes confia nenhum, e procede “deixando-os [os filhos] soltos, como animais sagrados, para pastarem livremente e ver se, por acaso e impulso próprio, venham a deparar com a virtude”. E finaliza, “À vista de tais exemplos, Protágoras, é que eu considero que a virtude não pode ser ensinada.” (PLATÃO, 2002).

Protágoras defende seu ponto de vista, a saber, que é possível ensinar a ser um bom cidadão capaz de administrar tanto a sua própria casa quanto a cidade. Para ele, todos os homens são naturalmente dotados de sentido moral e justiça e é preciso ensinar a arte política para torná-los bons cidadãos¹¹.

Para articular sua defesa ele usa como ferramenta retórica a exposição do mito de Prometeu e Epimeteu. Narra o mito de que, quando chegou a hora de trazer as criaturas mortais para a luz, os deuses incumbiram os irmãos semideuses Prometeu e Epimeteu de distribuir as qualidades necessárias à sobrevivência para cada uma delas. No entanto, o segundo combina com o primeiro que ele faria tal distribuição, deixando a Prometeu somente a revisão final do seu trabalho. Epimeteu então passa a executar sua tarefa, distribuindo as qualidades de forma a tornar possível a sobrevivência de cada espécie: velocidade para os mais fracos, força para os mais lentos, asas ou refúgios subterrâneos para os pequenos, já que os grandes encontravam salvação nas próprias dimensões, e assim continuou dando a cada um as condições necessárias para sobreviverem durante as diferentes estações, e determinando os tipos de alimentos coincidentes com sua estrutura; aos que se alimentavam de outras espécies diminuiu-lhes a capacidade reprodutiva, enquanto aos que serviam de alimento deu-lhes a capacidade maior de proliferação, e assim prosseguiu distribuindo as qualidades. Contudo, o imprevidente Epimeteu despendeu todas as qualidades antes de chegar aos homens, e quando aí chegou já não dispunha de nenhuma. Nesse momento, chega Prometeu para conferir a tarefa executada pelo irmão.

¹¹ Sobre essa discussão ver também o diálogo *Mênon* que trata especificamente da questão sobre a ética depender de virtudes intrínsecas à natureza humana ou se podem ser adquiridas ou ensinadas. Segundo Danilo Marcondes comentando o referido diálogo no seu *Textos Básicos de Ética de Platão a Foucault*. “(...) A resposta platônica é negativa: a virtude não pode ser ensinada; ou já a trazemos conosco ou nada será capaz de incuti-la em nós. (...) Porém, encontra-se adormecida em cada uma das pessoas, e o papel do filósofo consiste em despertá-la.” (MARCONDES, 2009).

(...) somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo (...) e os deu ao homem. Assim foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política; esta se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole, a morada de Zeus (PLATÃO, 2002, 321c).

Descobrimo Zeus o roubo, Prometeu foi castigado. As habilidades roubadas por Prometeu e repassadas aos homens os tornaram capazes de sobreviverem, contudo viviam espalhados e eram facilmente dizimados pelos outros animais. Assim começaram a se reunir para tentar a sobrevivência, porém como não possuíam a arte política não se entendiam entre si e começaram a se atacar mutuamente, se dispersando e voltaram a serem destruídos pelos animais selvagens. Vendo Zeus essa situação tratou de tomar uma providência, “Preocupado Zeus com o futuro de nossa geração, não viesse ela a desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o Pudor e a Justiça, como principio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens.” (PLATÃO, 2002).

Nessa parte da narrativa, Hermes questiona Zeus de que forma deveriam ser distribuídas as qualidades de Pudor¹² e Justiça¹³, a resposta de Zeus marca, no mito, o nascimento da democracia.

Distribuí-los-ei como foram distribuídas as artes? Estas foram distribuídas da seguinte maneira um só homem com o conhecimento da medicina basta para muitos que a ignoram, verificando-se a mesma coisa com todas as outras artes. Devo proceder desse modo com o pudor e a justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem deles, pois, as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes (PLATÃO, 2002, 322 c).

¹² A palavra pudor é uma tradução do termo grego *aidos* que carregar um significado de um tipo de sentimento que expressa um receio pela opinião da sociedade. Na obra *O Julgamento de Sócrates* I. F. Stone assim a define: “É a vergonha que o soldado sente quando trai seus camaradas no campo de batalha, ou o cidadão quando é apanhado em flagrante fazendo algo desonroso” (STONE, 2005, p. 70).

¹³ A palavra justiça é uma tradução do termo grego *diké*. Não adentraremos na discursão sobre o conceito de justiça, por não ser esse um objeto desta dissertação e, dada a complexidade da discursão em torno do conceito, não seria possível fazê-lo em poucas páginas. Contudo, o sentido genérico que apreendemos na leitura dos diálogos platônicos, nos leva a compreensão de que *justiça* é uma virtude, natural ou apreendida a partir da educação, que tem como *télos* a felicidade a partir da ação que visa praticar o bem para si e para os outros.

Protágoras, portanto, quer mostrar que todos os homens têm de igual forma, as qualidades necessárias para deliberar sobre política e que não só podem como devem participar dos espaços políticos - para usar um termo contemporâneo. Esse dever fica exposto na conclusão da ordem dada por Zeus a Hermes: “todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade” (PLATÃO, 2002).

Importante lembrar que Protágoras acredita que, apesar de a arte política ser uma qualidade que todo homem possui, ela deve ser nutrida, aperfeiçoada, exercitada continuamente em um processo educacional constante em direção a tornar o cidadão virtuoso, o que coincide com a visão platônica sobre a educação como formador do cidadão.

O diálogo platônico *Protágoras* tem uma particularidade em relação aos outros, deixa-nos a impressão de que Sócrates concorda com Protágoras e vice-versa, ou que pelo menos se deixaram ambos, se abalar pelos argumentos do seu oponente, como fica claro no final do texto.

Sois dois tipos bastante curiosos, Sócrates e Protágoras! Tu, que no começo afirmavas que a virtude não pode se ensinada, apressas-te agora em contradizer-te, empenhando-te em demonstrar que tudo é conhecimento, (...) o que impõe a conclusão de que a virtude pode perfeitamente ser ensinada. (...). Por sua vez, Protágoras, que antes admitia poder ser ela ensinada, parece defender agora com afinco a opinião oposta, de poder ser tudo a virtude, menos conhecimento, do que obriga a concluir que ela repele qualquer modalidade de ensino (PLATÃO, 2002).

Além da observação acima é pertinente comentar, apesar de não nos determos muito nestes pontos por não serem objetivos específicos desta dissertação, podemos extrair duas inferências desta obra: a primeira no que se refere às características democráticas de Sócrates. Já que, segundo algumas classificações cronológicas da obra platônica, este é um dos primeiros diálogos, podemos de alguma forma inferir a influência do Sócrates histórico e não de um mero personagem dos diálogos platônicos, e Platão apenas reproduzia o pensamento do seu mestre. Emanuel de Moraes, na sua obra *A Origem e as Transformações do Estado*, argumenta que “(...) tudo parece indicar, no que se pode aferir de sua vida e do seu pensamento próprio, que Sócrates (...)

foi um democrata”. Se concluirmos, como conclui Moraes, que o ponto básico do pensamento socrático era “despertar no cidadão as virtudes intrínsecas à condição humana, as quais o levam à prática voluntária do bem, e nunca do mal, que é contingencial e determinado por fatores estranhos a essa condição natural.” (MORAES, 1996), encontraremos então um Sócrates democrata, ao contrário do seu discípulo aristocrata que via com valor negativo a democracia.

Uma segunda inferência diz respeito diretamente à questão do valor da democracia, assim como comentadores contemporâneos chamam o mito prometeico, na versão de platônica, de “criador da democracia”, podemos compreender que a distribuição igualitária das virtudes necessárias à política, – *aidos*, traduzido como pudor e *diké*, traduzido como justiça – é democrática, ou seja, se as virtudes políticas foram distribuídas de forma igualitária à todos os humanos, a democracia pode ser compreendida também como condição necessária para a própria política. Neste sentido, retornando ao texto de Barbara Cassin onde a questão é posta a partir da perspectiva do sofista, neste caso específico de Protágoras, a autora francesa nos adverte que o mito tem também a qualidade de ser o “criador da aristocracia”, ou seja, desde esse ponto de vista as duas formas de governo estão inter-relacionadas, já que todos participam das qualidades políticas “o mito de Protágoras é simplesmente o mito fundador da democracia. Mas alguns são diferencialmente "melhores", sendo reconhecidos como tal e devendo ser escutados: é, enfim, um mito fundador da aristocracia” (CASSIN, 2005). Assim, o argumento de Protágoras justifica também o pensamento socrático sobre a política.

No próximo tópico apresentaremos a crítica platônica à democracia. Tanto Platão quanto Aristóteles, cada um a sua maneira, seguem o modelo tripartite de classificação das formas de governo – Monarquia, Aristocracia/Oligarquia e Democracia. Essa classificação dos regimes políticos aparece pela primeira vez nas *Histórias* de Heródoto (GOYARD-FABRE, 2003), como já vimos no início deste texto. A classificação platônica é posta de forma degenerativa desde a melhor até a pior, respectivamente *Aristocracia* e *Tirania*, incluindo então aí além daquelas três formas defendidas por cada um dos *persas*, também as negativas, pois para cada forma de governo defendida são derivadas outras negativas, fazendo assim um total de seis as formas de governo, contudo as formas negativas não são nomeadas em Heródoto.

2.2. Platão: a crítica à democracia como forma degenerada de governo e a defesa de uma aristocracia moral e intelectual

A democracia para Platão tem um valor negativo. O pensador ateniense classifica a democracia apenas um nível acima da tirania que “é a quarta e derradeira doença do Estado” (PLATÃO, 1965). Para o discípulo de Sócrates, a cidade deveria ser administrada pelos “melhores” (*aristoi*), mas não os melhores economicamente falando, nem mesmo os melhores “por nascimento”, antes os mais virtuosos indivíduos que foram educados pela *polis* para se tronarem uma elite de líderes.

O posicionamento antidemocrático de Platão, segundo José Américo Motta Pessanha na introdução da sua seleção de diálogos platônicos, pode ser entendido, mas não somente a partir deste aspecto, de sua convivência familiar (PLATÃO, 1991). Platão descendia de uma família aristocrática. Entre seus ascendentes estão Sólon, o grande legislador, além de Crítias e Cármides que participaram do governo dos trinta tiranos¹⁴. Talvez essa convivência tão próxima com os bastidores da política ateniense possa ter levado o grande mestre a se posicionar contra o regime democrático, seja por características específicas da sua formação, já que desfrutou da boa vida que a situação da família permitia; ou ainda por ter acompanhado, desde cedo e de muito perto, os enredos políticos da cidade, dando a ele subsídio suficiente para criticar o regime democrático, sobretudo por ter sido a democracia o regime que condenou à morte o seu mestre.

Contudo, apesar da relevância dos dados biográficos para uma explicação do posicionamento antidemocrática de Platão, o que mais importa nesse trabalho é tentar mostrar o argumento teórico que levou ele a assumir tal postura.

Platão acredita que para se realizar a justiça (*dikê*) é preciso primeiro conhecê-la, por isso o homem virtuoso tem que ser treinado no sentido de apreender os valores que o permitirão gerir melhor sua vida e por consequência, a cidade. Desde esse ponto de vista, Platão assume que a cidade deva ser governada por uma *elite* intelectual, rigorosamente selecionada e educada pelo governo da *polis*. É importante notar que esse

¹⁴ Governo oligárquico de Atenas - aproximadamente em 404 a.C. - composto por trinta magistrados, que eram chamados tiranos. O termo Tirano denomina o líder de uma tirania, forma excepcional de governo, alternativo à democracia, na qual o governante chefe tinha poderes ilimitados.

cidadão virtuoso, agora treinado para administrar a cidade, não só tem a capacidade de fazê-lo como o dever. Explica Platão no diálogo *A República*:

Incumbir-nos-á, pois, a nós, fundadores, obrigar as melhores naturezas a se voltar para esta ciência que reconhecemos há pouco como a mais sublime, a fitar o bem e a proceder a esta ascensão¹⁵; mas, depois que hajam assim se elevado e suficientemente contemplado o bem, evitemos de lhes permitir o que hoje lhes é permitido (PLATÃO, 1965, p. 112).

Esse *dever* fica claro na página seguinte do mesmo diálogo:

Quem se forma sozinho e não deve sua alimentação a ninguém, é justo que não queira pagar-lhe o preço a quem quer que seja. Mas vós, nós vos formamos no interesse do Estado, assim como no vosso, para serdes o que são os chefes e os reis nas colmeias; nós vos ministramos educação melhor e mais perfeita do que a desses outros filósofos, e vós vos tornaste mais capazes de aliar o manejo dos negócios ao estudo da filosofia (PLATÃO, 1965, p. 113).

Assim, refletindo sobre como Platão idealiza o governo da cidade, no que diz respeito à formação de seus cidadãos, não fica difícil entender porque ele coloca a democracia entre as formas de governo menos justa, já que nela quem administra a *Polis* é o povo que não tem a aptidão intelectual necessária para fazê-lo. Sócrates explica essa inaptidão usando a metáfora do barco, onde o capitão é grande e forte, porem surdo, míope não possui conhecimento algum no que se refere às técnicas de navegação, assim os marinheiros disputam entre si o comando da nau, “embora nada conheça de sua arte e não possa indicar sob qual mestre e em que época ele a aprendeu (...), ainda mais, pretendem que não se trata de uma arte que se aprenda e se alguém ousa declarar o contrário, estão prontos a reduzi-lo a pedaços”. (PLATÃO, 1965).

No início do livro VIII da *República* Platão descreve a cidade justa como uma organização perfeita que admite “a comunidade das mulheres, a comunidade dos filhos e da educação inteira, assim como a das ocupações em tempo de guerra e em tempo de

¹⁵ Na passagem 505a do diálogo *A República* Platão fala sobre a “ideia do bem” e neste caso, concordando com Robert Baccou na sua introdução à tradução de J. Ginzburg, que Platão “identifica a Deus a ideia do Bem, princípio e fim de toda existência.” (PLATÃO, 1965).

paz, e reconhecer como reis os que se mostrarem melhores como filósofos e como guerreiros” (PLATÃO, 1965). Tomando esta descrição como ponto de partida o pensador ateniense vai descrever como ocorre a degeneração das formas de governo chegando até a tirania, que seria o polo extremo contrário a essa descrição.

Partindo do ponto de perfeição, uma cidade justa, onde todos vivam felizes, se caracteriza por ter como valores mais elevados o conhecimento e a formação dos seus cidadãos que racionalmente buscam líderes entre os mais virtuosos, formando o governo dos melhores, ou seja, *Aristocracia*. Em seguida vem o que Platão chama de *Timocracia*, forma degenerada da aristocracia, esse tipo de governo se caracteriza pelo desejo de honra e de vitória, valores guerreiros, e está situada entre a aristocracia e a *oligarquia*. A *Oligarquia*, por sua vez, é o tipo de regime composto por indivíduos que têm a riqueza como valor primordial superando, portanto, os valores guerreiros como honra e vitória. No terceiro estágio está a *Democracia*, que se caracteriza pela liberdade desmedida e pela propagação de desejos supérfluos. Enfim, em quarto e último, sendo a forma de governo mais espúria para Platão, está a *Tirania*, que se caracteriza pelo império de crimes e desejos furtivos.

Dentro da lógica platônica sobre a degeneração das formas de governo a *democracia* é a forma imediata de deterioração da *oligarquia*. Nesta forma de governo os mais ricos são os líderes, por isso pode ser chamada também de *plutocracia*. Platão mostra a cidade oligárquica como uma cidade partida entre ricos e pobres, onde os ricos, através de um processo censitário, fixam que somente eles têm acesso aos cargos públicos e governam em detrimento dos pobres. Essas duas classes de cidadãos segundo Platão conspiram uma contra a outra e essa cisão torna a cidade oligárquica bastante instável e propensa a guerras e revoltas civis (*stasis*). Como os ricos têm acesso aos bens e todos os prazeres que derivam dele, somente se preocupando em enriquecer mais, ou manter a sua riqueza, eles não pensam sequer em instruí-los, tornando-se assim enfraquecidos moral e fisicamente pela “boa vida” que a riqueza lhes permite; deste modo, os *oligarcas* não conseguem fazer frente aos pobres que, em maior número e organizados, tomam o poder e inauguram a democracia. Assim, segundo Platão, a democracia se origina de uma revolta popular contra a oligarquia. (PLATÃO, 1965).

Se a ideia de unidade, tão cara a Platão, está comprometida no regime oligárquico, já que nessa forma de governo a cidade está dividida entre os ricos que

governam e os pobres que são governados, na democracia a partição da sociedade está irremediavelmente ampliada. Essa divisão se caracteriza pela liberdade indiscriminada que gozam seus cidadãos. Ironicamente Platão assim demonstra essa liberdade.

Neste Estado ninguém é obrigado a comandar quando se é capaz disso, nem a obedecer quando não se quer, nem tampouco a fazer a guerra quando os outros a fazem, nem ficar em paz quando os outros ficam, se não se deseja a paz; de outra parte, se a lei vos proíbe de serdes magistrado ou juiz, podeis, não obstante, exercer estas funções se vos der na veneta. Não é essa condição divina e deliciosa à primeira vista? (PLATÃO, 1965, p. 164).

Segundo o pensador, essa desobrigação permite uma proliferação de valores que desestrutura toda a cidade e o cidadão, desfrutando ao bel prazer de toda essa liberdade.

(...) vive (...) o dia a dia e abandona-se ao desejo que se apresente. Hoje, embriaga-se ao som da flauta, amanhã, beberá água pura e jejuará; ora se exercita no ginásio, ora fica ocioso e não se preocupa com nada, ora parece imerso na filosofia. Muitas vezes, ocupa-se de política e, saltando para a tribuna, diz e faz o que lhe passa pelo espírito; acontece-lhes invejar os homens de guerra? Ei-lo convertido em guerreiro; os homens de negócios? Ei-lo lançado aos negócios. Sua vida não conhece ordem nem necessidade, mas ele a denomina agradável, livre, feliz e lhe permanece fiel (PLATÃO, 1965, p. 169).

Assim, a emancipação de “desejos”, que nós compreendemos como “direitos”, emoldurada pela liberdade de satisfazê-los é o que torna a cidade democrática possível e ao mesmo tempo, para Platão, é justamente essa característica que torna a democracia uma forma degenerada de governo, pois uma cidade que proporciona ao seu cidadão tamanha liberdade forma uma sociedade instável, impossível de governar. A partir da noção de igualdade, a democracia nivela todos os cidadãos e por consequência destrói a ideia de subalternidade política. “Em primeiro lugar, não é verdade que eles são livres, que a cidade transborda de liberdade e de franqueza de palavra, havendo nela licença para fazer o que se quer?” (PLATÃO, 1965), pergunta Platão. E aí fica claro que a ideia de democracia, para Platão, se assemelha com a noção de anarquia.

Assim como Platão, Aristóteles também teoriza sobre a democracia e, de uma forma menos organicista, também a valora negativamente. Na sua classificação das

formas de governos, ele não vê um processo de degeneração, partindo da aristocracia, tendo a democracia como uma das etapas dessa degeneração. Aristóteles divide as formas de governo em justas ou retas e injustas ou desviadas. A seguir veremos como o pensador *estagirita*, seguindo a formulação inaugurada por Heródoto, compreende as diferentes qualidades dos regimes políticos.

2.3. Aristóteles: a defesa da democracia e a crítica à demagogia

Como já foi dito no início desse texto, a divisão das formas de governo levada a cabo por Aristóteles também tem em vista responder a questões como, “quem deve governar?” e “Como deve governar?”. Segundo Simone Goyard-Fabre, para Aristóteles o que caracteriza as formas de governo “não é tanto o critério quantitativo – o número de governantes -, mas o critério qualitativo.” (GOYARD-FABRE, 2003). A respeito deste critério, o quantitativo, temos o governo exercido por *um*, por *poucos* ou por *muitos*, sendo a *Monarquia* o governo de um, a *Aristocracia* o governo de poucos e por último o governo de muitos, que Aristóteles chama genericamente de Governo Constitucional (*politia*).

No que diz respeito ao critério qualitativo, Aristóteles nos fala de um “(...) tipo de governo em que um só homem, ou uma família inteira, ou um conjunto de cidadãos, excedem os demais em virtude, sendo estes últimos capazes de serem governados e os primeiro capazes de governar, em vista a atingir o gênero de vida mais desejável.” (ARISTÓTELES, 1998). Assim, os governos são definidos por quantos governam e esses que governam devem ser os mais virtuosos e têm como fim o bem geral. Dito de outra forma, para Aristóteles o fim (*telos*) do governo justo é o bem-comum, e os mais virtuosos seriam capazes de governar para esse fim. Por outro lado os governos cujos governantes têm como fim interesses próprios ou de um grupo são caracterizados como formas desviados.

Aristóteles divide, de uma forma geral, em seis as formas de governos, as três citadas acima, que são as formas justas, e, para cada forma justa ou reta de governar ele aponta uma forma desviada, ou injusta. Assim temos a *monarquia* que é o governo de um homem, o mais virtuoso entre eles, que tem sua forma desviada a *tiranía* que é o governo despótico de um rei tirano; a *aristocracia* que é o governo de poucos, os mais

virtuosos, que tem como forma desviada a *oligarquia*, ou governo de poucos, geralmente os mais ricos, que por interesse próprio de sua “classe” governa a maioria pobre; e por último a *politia*, governo constitucional, um tipo de governo de muitos virtuosos sobre a minoria, nesse caso, como é muito improvável que haja uma maioria virtuosa, esse é um tipo de governo das virtudes militares, onde a massa tem o poder por conta da sua capacidade bélica, a forma desviada desse governo de características bélicas é a *democracia* ou *demagogia*.

O motivo de tantas diferentes formas de governo, segundo Aristóteles, se deve a diversidade de classes.

É evidente que existem necessariamente muitos regimes e em cada um deles, várias formas distintas entre si, uma vez que cada uma das suas partes difere entre si na forma. Um regime é, pois, uma ordenação de magistraturas repartidas por todos conforme o poderio dos que participam no governo, ou a igualdade comum a todos; refiro-me, no primeiro caso, ao poderio dos ricos e dos pobres e, no segundo, à igualdade comum a ambos (ARISTÓTELES, 1998, p. 279).

No que se refere à democracia, assunto próprio dessa dissertação, no seu tratado político Aristóteles a define como um tipo de governo no qual os cargos de liderança são ocupados por cidadãos livres e pobres, definição esta que concorda com a afirmação acima na qual ele deduz os regimes, e conseqüentemente as formas, de governo¹⁶ no corolário igualdade e posses. É também importante notar, desde já, que o que define um governo justo é o uso do poder da lei, pois “é em conformidade com as leis que os magistrados devem governar e precaver-se dos que as infringem” (ARISTÓTELES, 1998).

Aristóteles identifica pelo menos cinco variações de democracia. Ela pode ser igualitária ao permitir a participação de todos os cidadãos livres, na maior medida possível, nas coisas da cidade, o que se assemelha à compreensão de uma socialdemocracia¹⁷. A democracia pode ser ainda censitária e permitir somente aos que possuem recursos o acesso às coisas em comum (*tà koiná*), ou seja, o acesso ao governo

¹⁶ Ver a respeito de “regime” e “forma” de governo na referência (pé de página) da página 11.

¹⁷ A comparação com a socialdemocracia é no sentido de que esse regime de governo busca, a partir de reformas da instância legislativa do sistema capitalista, alcançar o maior nível possível de igualdade entre os cidadãos.

é dado somente aos que possuem bens e patrimônio, sugerindo uma democracia mais alinhada com o conceito de *oligarquia*. Pode ser do tipo que só permite acesso aos cargos do governo aos que são, sob todos os aspectos legais, “irrepreensíveis”, de certa forma esse modelo de democracia pode ser chamado de aristocrático e junto com a forma anterior, podemos concluir que ambas têm características elitistas, como veremos no terceiro capítulo desta dissertação. A democracia poder ser ainda um tipo de governo que permite acesso a todos, indiscriminadamente e compulsoriamente, às magistraturas, “com a única condição de serem cidadãos, e sempre sob a supremacia da lei.”, essa forma de democracia é a que gera a compreensão clássica de uma democracia inclusiva onde, supostamente, “todo poder emana do povo”.

Por fim, a democracia pode ser de “supremacia” popular, na qual o povo assume despoticamente o poder insuflado por líderes adutores: a esse tipo de democracia Aristóteles chama *Demagogia* e os seus líderes são conhecidos como *Demagogos*. A *demagogia* é uma espécie de desvio de uma forma desviada de governo, um desvio da democracia. O termo resulta da junção das palavras gregas *demos* (povo) e *agogo* (aquele que conduz, guia). Na Grécia antiga, eram conhecidos como demagogos os que sabiam como conduzir o povo, ou a massa (*plethos*). A *Demagogia* surge quando a supremacia da lei deixa de existir e o povo, influenciado por demagogos, se impõem através de decretos. Há aqui uma coincidência com a *Monarquia*, ou seja, o povo se torna um corpo, uma entidade individual, e procura, como diz Aristóteles, governar sozinho, não se submetendo a lei.

Esta situação surge devido à influência dos demagogos; não ocorre nas cidades governadas democraticamente segundo a lei, nas quais os melhores cidadãos detêm um efetivo destaque. Pelo contrário, os demagogos surgem nas cidades em que a lei não é suprema. Aí, com efeito, o povo torna-se monarca, ou seja, um todo composto, ainda que formado de muitas partes. Os muitos detêm a autoridade suprema, não como indivíduos, mas em conjunto. (...) o demagogo e o adutor acabam por corresponder a mesma realidade, pois ambos detêm, de fato, uma grande influência junto dos regimes respectivos: os adutores junto dos tiranos, e os demagogos junto das massas populares desta condição (ARISTÓTELES, 1998, p. 291).

E continua Aristóteles fazendo a comparação entre a demagogia e a tirania.

É por causa destes demagogos que a autoridade suprema pertence aos decretos e não às leis, pois submetem todas as questões ao povo. A sua importância advém de o povo dominar em todas as situações, e de eles próprios, por seu turno, dominarem a opinião popular, sabendo de antemão como a multidão lhes obedece. Além do mais, aqueles que têm razões de queixa contra os magistrados aduzem que é ao povo que compete decidir. Ora, é precisamente esta prerrogativa, assumida de bom grado pela massa popular, que implica a dissolução de todas as magistraturas (ARISTÓTELES, 1998, p. 291).

Na tirania há, como diz Aristóteles, os adutores que gozam de uma proximidade com o tirano influenciando assim suas tomadas de decisão. Já os demagogos surgem como um tipo de *flautista de Hamelin* – quando a cidade decide não pagar o preço fixado pelo flautista para livra-la dos ratos, ele retorna e, usando da sua habilidade de hipnotizar as multidões, toca sua flauta atraindo todas as crianças da cidade para uma caverna onde as aprisiona.

A Demagogia é um tipo de prática política que, utilizando da capacidade do demagogo de conduzir as massas estimulando seus desejos e paixões elementares através de promessas fáceis de serem feitas e difíceis de serem cumpridas, reduz a sua capacidade racional e os afasta da participação crítica dos espaços políticos.

A ação demagógica pode desenvolver-se de duas maneiras, mesmo considerando bastante árduo distinguir de modo claro e preciso os momentos quase sempre concomitantes das duas ações. Um tipo de ação é utilizado por alguém que, explorando particulares situações histórico-políticas, dirigindo-as para os próprios fins, incita e guia as massas populares, subjugando-as graças a particulares capacidades oratórias e psicológicas, frequentemente instintivas, que lhe permitem interpretar os humores e as exigências mais imediatas, juntando a essas qualidades dotes carismáticos incomuns (BOBBIO, 2007, p. 318).

Não há, por parte dos líderes demagogos, preocupação com as coisas em comum, os interesses da nação, a finalidade única desses líderes é manter, ou aumentar, o seu poder próprio ou do grupo ao qual é filiado.

Quando um governo da maioria, ou seja, um governo democrático, abdica do uso das leis soberanas ditadas pela constituição e opta por governar por decretos, os demagogos, travestidos de conselheiros do povo, guiam a massa desprovida da racionalidade das leis e movida pelas paixões, ao seu bel prazer. Se acrescentarmos aí o

caráter bélico do Governo Constitucional, do qual a democracia é um desvio, teremos uma massa violenta sob o domínio de adutores do povo. Essa é a condição para uma rebelião e, como toda rebelião, *a rebelião das massas* pode ser bastante violenta, subjugando as minorias em nome de uma suposta supremacia do povo.

Seguindo este viés, compreendemos que seja necessário nesse momento, passarmos a dissecação dos conceitos gregos de *demos* e *plethos*, o primeiro sendo usado sempre em relação a *povo* e o segundo em relação a *massa/multidão*.

Segundo o dicionário grego/português de Isidro Pereira, o termo *demos*, do grego *δημος*, pode ser traduzido como, região, país, terra, povoação, povo; e ainda como gente do povo e cidadão. Na Atenas clássica, as subdivisões territoriais eram chamadas por esse termo. Em nosso trabalho tomaremos o termo como vulgarmente é conhecido, ou seja, como “povo” (ISIDRO PEREIRA, 1998).

Na democracia ateniense estavam inseridos dentro do conceito de “povo” todos os indivíduos do gênero masculino, maiores de idade que não fossem escravos ou estrangeiros. Aqui encontramos uma similaridade entre o conceito de povo e o sentido lato do termo *politikoi*, que no latim é traduzido como *civis* em português *cidadão*, ou seja, são esses indivíduos que têm direitos e deveres para com a cidade. Nesse sentido, a palavra *democracia*, que é a soma dos termos *demos* e *kratos*, onde *demos* significa povo, como esclarecido acima, e *kratos* que, segundo o mesmo dicionário acima citado, além de significar força, robustez, solidez e vigor, significa também domínio, poderio, império. Ou seja, temos então, em uma tradução livre, “poderio do povo”, assim como “império do povo”, e o mais conhecido “governo do povo”¹⁸.

Ainda segundo o mesmo dicionário, o termo *plethos* do grego *πληθος*, pode significar multidão, massa ou grande quantidade. Tomaremos então seu significado de *massa* para nosso trabalho. Baseamo-nos para tal no seguinte trecho do texto aristotélico, “A sua importância [do demagogo] advém de o povo dominar em todas as situações, e de eles próprios, por seu turno, dominarem a opinião popular, sabendo de

¹⁸ Importante notar que essa é a concepção antiga do termo. O conceito de democracia sofre modificação considerável no decorrer da história e chega à contemporaneidade, segundo alguns pensadores, com significados tão polissêmicos que assume valores específicos e às vezes divergentes. Neste sentido sugerimos o texto de Jacques Rancière, *The Uses of Democracy*, da coletânea, *Radical Thinkers: On the shores of politics*. Tradução do Francês para o Inglês: Liz Heron. Londres: Verso, 2007.

antemão como a multidão [*plethos*] lhes obedece” (ARISTÓTELES, 1998). A palavra multidão, no texto traduzido para o português, aparece no original em grego como *plethos*, o que nos leva a concluir que a diferença básica entre *demos* (povo) e *plethos* (massa/multidão) pode ser posta da seguinte forma: o primeiro termo tem um sentido aproximado do termo *cidadãos*, ou seja, todas as pessoas que participam dos assuntos em comum, os assuntos da cidade, seguindo os parâmetros da constituição vigente; o segundo termo, entendido como multidão, no sentido de ser um agregado incidental de pessoas que têm como fim um poder político efêmero, que pode ser manipulada ao bel-prazer de líderes demagogo, metaforicamente se aproximando em significado do termo “rebanho”, já que pode ser conduzido, por outro lado, pode ser violento também.

A definição do que seja a democracia em Aristóteles passa necessariamente pela comparação desta com a Oligarquia. Para o pensador político, que antes de tudo define a política como uma atividade natural do homem, “há democracia sempre que as magistraturas forem dominadas por uma maioria de cidadãos livres e pobres: há oligarquia sempre que as magistraturas forem dominadas por uma minoria de cidadãos ricos e bem nascidos.” Sendo a *polis* constituída por ricos e pobres, e sendo os ricos pouco e muitos os pobres é, segundo Aristóteles, a predominância de um desses dois grupos que define se a forma de governo será oligárquica ou democrática. De certa forma Aristóteles expõe um viés elitista pelo menos em duas “espécies de democracia”, as que somente os cidadãos que têm acesso ao governo por posses ou por apresentarem qualidades morais “irrepreensíveis” (ARISTÓTELES, 1998).

Aristóteles se ocupa com um tipo de análise sociológica das formas de governo, ou seja, parece mais preocupado com a realidade política e está mais interessado no estudo dos regimes como eles são e não como deveriam ser. A partir da análise das constituições, o pensador político busca compreender qual seria o melhor dos modelos ou um modelo que congregue características de diferentes formas. Platão, ao contrário, parte de um modelo que julga ser o ideal derivando a partir daí, de forma “linear” negativamente, os modelos que não o são. Em síntese, Aristóteles, de forma indutiva, tenta encontrar na análise de várias constituições e formas de governo, produzir um conhecimento mais apropriado sobre os modelos dos sistemas políticos, Platão por sua vez se concentra nos princípios que norteiam tais sistemas.

Apesar dos reverses, a democracia ateniense permanece ativa 322 a.C.¹⁹, neste sentido, como dito acima, empreenderemos a seguir uma breve pesquisa histórica das reformas realizadas pelos gregos que possibilitaram a ascensão da democracia como forma efetiva de governo.

2.4. Atenas: a teoria e a prática da democracia segundo Tucídides

Historicamente, durante o fim do século VI a.C., Atenas surge como a Cidade-Estado pronta para conduzir as outras cidades gregas a uma transformação geral, buscando uma forma de governar na qual os esforços individuais fossem desenvolvidos livremente em prol das “coisas em comum” (τὰ κοινὰ). Nesse sentido, segundo Gustave Glotz, autor de *A cidade grega* (1980), Atenas naturalmente assume o papel de “escola da democracia”.

Na época de Sólon (638 a.C. - 558 a.C.), Atenas estava em uma espécie de guerra civil entre uma aristocracia agrária e os estratos mais pobres da cidade; sendo que os primeiros escravizavam os devedores e os vendiam para estrangeiros ou os mantinham nas propriedades onde somente tinham direito a um sexto do que produziam na terra. Assim, essa aristocracia agrícola aumentava bastante seu poder, em detrimento do povo (*demos*). Sólon foi o primeiro grande reformista, promovendo uma redistribuição das terras e proibindo a escravidão por dívida, ele conseguiu que os grupos dominantes perdessem bastante do seu poder tirânico. Além disso, limitou o poder paterno, liberando o indivíduo para produzir por iniciativa própria; investiu na “indústria”²⁰ e no comércio, trazendo artesões e outros profissionais estrangeiros e os protegendo.

Essa reforma social e econômica, promovida por Sólon, redundou em uma reforma política na *polis* ateniense. Pela primeira vez todos os cidadãos eram livres e não havia diferenciação dos indivíduos pela origem ou pelos direitos hereditários. Contudo a riqueza ainda era o grande nivelador dos cidadãos, e isso fica claro na divisão dos cidadãos promovida por Sólon. Os cidadãos agora eram divididos em quatro classes censitárias, três delas com direitos e deveres diferenciados que variavam de acordo com

¹⁹ A democracia ateniense criada em torno do ano 508 a.C., permanece em funcionamento até 322 a.C.

²⁰ O termo “indústria” é usado por Gustave Glotz, contudo a origem da palavra é latina, portanto posterior ao tempo narrado. Neste caso a compreensão do termo deve ser posta em relação ao termo “artesões”.

a capacidade de produção de suas terras, e uma última classe, a dos que não possuíam terra. Dessa forma, realizando na *polis* ateniense uma reforma política e principalmente social, Sólon prepara a cidade para a criação da democracia. Apesar de todas as reformas feitas por Sólon terem promovido certo enfraquecimento do poder das elites atenienses, na prática estas não perderam tanta força e passaram a usar o poder que ainda tinha no sentido de reverter sua situação e fazer com que a vontade do governo voltasse a coincidir com a sua. Além disso, os três partidos que disputavam o poder, inclusive aquele que apoiava Sólon, começaram a digladiar-se entre si. (GLOTZ, 1980).

Clístenes (565 a.C. - 492 a.C.), sucessor de Sólon, foi o grande reformador político da Atenas democrática. Essa reforma parte da ideia de construir uma *polis* onde os valores aristocráticos fossem menos determinantes. Para tanto, dividiu o território em *demos*, as quais tinham direito a uma área, tanto no litoral, quanto nas cidades e no interior. Cada um dos indivíduos nascido nesta área levava o nome do próprio *demos* no seu registro, transferindo assim de gentílico para topográfica as características que diferenciavam os cidadãos. O aspecto mais importante do período de Clístenes, contudo, é a criação da *Boulé* (Βουλή) dos quinhentos, a assembleia do povo, algo parecido com uma câmara dos deputados, composta por cinquenta representantes de cada *demos* que tomavam decisões administrativas e judiciais. De alguma forma, com a criação dessa ferramenta democrática, Clístenes possibilita definitivamente algo que até as constituições contemporâneas estampam como uma das máximas da democracia, qual seja, a de que todos os cidadãos de um Estado são “iguais perante a lei”, a igualdade formal.

Contudo, a figura central da democracia foi a de um grande orador, que liderou por 15 anos os destinos da Cidade-Estado ateniense. Esse grande líder é o primeiro, e principal responsável por revestir com uma espécie de “espírito democrático” toda a cultura ocidental, desde aqueles tempos remotos até os nossos dias. Essa grande figura foi Péricles, sobrinho-neto de Clístenes.

Péricles (494 a.C. - 429 a.C.) ascende ao poder em uma época na qual o que chamamos hoje de opinião pública se tornava cada vez mais determinante em Atenas, principalmente por conta da intensa participação do povo nesse que foi o grande instrumento do Estado democrático grego, a *Boulê*. E, por outro lado, a aristocracia, através da sua grande instituição o *Areópago*, perdia poder, o que era de se esperar já

que a participação da maioria nas decisões públicas deveria ser, e estava sendo, o grande mote da democracia.

Essa nova configuração poderia gerar certa insegurança no sistema, pois que com o *Areópago*, que até ali havia sido o principal organismo de governo e responsável pelo equilíbrio das leis dentro de uma sociedade aristocrática, sendo substituído quase que totalmente pela *Boulê*, o poder passava da aristocracia para o povo (*demos*). Desta forma, o governo ficaria a mercê dos caprichos da multidão (*plethos*), situação que possivelmente iria culminar em lutas civis que definitivamente não interessavam a um governo democrático. Para se precaver de tal possibilidade desastrosa, Péricles faz sua primeira grande reforma, colocando a lei acima das inconstâncias da multidão promulgou uma lei chamada *graphê paranómôn*, uma espécie de ação de inconstitucionalidade na nomenclatura moderna. A ideia era possibilitar que qualquer cidadão se pronunciasse contra atos que poderiam vir de encontro aos princípios fundamentais da democracia (MOSSÉ, 1982).

Péricles é responsável também por medidas que inseriram, definitivamente, o povo no “espaço político”. Todo e qualquer cidadão livre, do sexo masculino, era convocado a participar das decisões a frequentar a assembleia (*ekklesia*). Apesar de não ser compulsório, isso se tornou um fato moralmente obrigatório, pois caso optasse por não participar, esse cidadão seria mal visto por todos²¹. Para estimular a participação de todos de igual forma, além do caráter *isonômico*, Péricles pretendia afirmar outro valor que expressasse essa igualdade entre os cidadãos, a *isegoria*, o direito igual para todos que se refere ao uso da palavra nos espaços políticos. Além disso, Péricles institui o pagamento pelos serviços prestados ao Estado, o *misthoí*, possibilitando assim que, não somente os ricos, que dispunham de tempo livre para tal atividade, agora os pobres, recebendo um soldo que lhes permitia a sobrevivência, participasse ativamente da administração do Estado democrático.

Podemos, já aqui, colocar a história da democracia em perspectiva. Recordemos do personagem homérico Térsites da *Ilíada*, citado no início desse texto, que foi espancado por Ulisses ao tentar dar uma opinião durante a assembleia dirigida por Agamêmnon, opinião essa que talvez fosse bastante pertinente e útil, pois ele é

²¹ Segundo o dicionário Grego-Português de Isidro Pereira, o termo ἰδιώτης (*idiótes*), de onde deriva o termo “**idiota**” representa um indivíduo que manifesta desinteresse pela coisa pública, pela política.

reconhecido pelo seu algoz como bom orador. Coloquemos agora em contraposição a Atenas de Péricles, onde temos um líder que não se satisfaz somente em buscar essa opinião, que a Tércites foi negada, e torna moralmente obrigatória que cada cidadão livre, não estrangeiro, participe, e dê sua opinião, dentro das assembleias. Assim, apesar de restritiva, a democracia ateniense mostrava um avanço fenomenal no que se refere a igualdade (*isonomia*) e liberdade (*eleutheria*).

Durante o período conhecido como “Século de Péricles” (MOSSÉ, 1982), esse excepcional orador revestiu o cidadão ateniense com o espírito patriótico da democracia. Nesse momento da história de Atenas, a vida política assistiu a uma estabilidade lapidar entre os direitos individuais e o poder do governo, período onde “as obrigações da cidade para com os cidadãos eram sobrepujadas pelas dos cidadãos para com a cidade.” (GLOTZ, 1980).

A grande testemunha pela qual nós conhecemos não só os feitos práticos de Péricles, como a sua capacidade oratória, é o historiador Tucídides (360 a.C. - 395 a.C.), que, em sua obra *A História da Guerra do Peloponeso* nos apresenta discursos proferidos pelo líder ateniense. Para demonstrar como foi fundamental os discursos de Péricles na formação disso que chamamos de “espírito democrático”, citamos um trecho do famoso discurso em honra aos mortos na guerra do Peloponeso.

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo em que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos.

(...) Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma

pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil (TUCÍDIDES, 2001, p. 109).

Algumas características principais permeiam o período desses dirigentes, uma delas diz respeito às conquistas de uma “cidadania” mais “abrangente”, que pressupunha o poder decisório não somente aos ricos, ou os “bem-nascidos”, mas também aos pobres. Esse aspecto marca definitivamente a sociedade ocidental. Claro que o movimento dialético contínuo prevalece no seio de uma sociedade democrática que prevê o embate incessante entre interesses elitistas, antes aristocráticos/oligárquicos, e os interesses de origem popular, e isso tem a ver com liberdade, valor inalienável da democracia.

Outro ponto de convergência, na democracia antiga, é o seu caráter restrito. Desde Sólon até Demóstenes, passando por Clístenes e pela “era de ouro” de Péricles, só participavam dos “espaços políticos” ou das “coisas em comum” e finalmente dos espaços democráticos das *polis*, os homens livres, maiores de dezoito anos que tenham prestado o serviço militar. Isso excluía as mulheres, os estrangeiros e descendentes e os escravos que desde Sólon eram somente estrangeiros, já que a partir da reforma por ele capitaneada, era proibido ao grego escravizar outros gregos. Assim, somando todos os cidadãos que se encaixavam na noção de “homem livre”, totalizava aproximadamente, um décimo da população, e eram esses, e somente esses, que poderiam efetivamente participar dos espaços decisório da democracia. Ainda outra característica da democracia dos antigos, é o sistema de sorteio na escolha dos dirigentes. A ideia por trás desse sistema era criar um mecanismo que impossibilitasse o surgimento de uma classe de políticos profissionais, além de promover, e incentivar, a *isegoria*.

A exaltação que é feita à organização política dos atenienses demonstra, como dissemos acima, que a subjetivação dos conceitos basilares da democracia já estava de alguma forma definida como uma característica intrínseca a esse povo. Esse “espírito democrático” demonstrado nos discursos de Péricles, e espelhado objetivamente na sociedade Ateniense de sua época, é consequência de uma soma de eventos, tanto no que se refere à prática democrática e o seu consequente teórico/discursivo, quanto à teoria ela mesma.

Por outro lado, é importante fazer uma consideração sobre Péricles, como grande líder do momento áureo da democracia grega, e o historiador Tucídides. Claude Mossé, no seu livro *Antenas: A História de uma Democracia* comenta que Tucídides, notoriamente um admirador de Péricles, em certa passagem do sua narrativa coloca em dúvida a qualidade democrática da liderança de Péricles, vejamos esse trecho da obra tucidideana:

A razão do prestígio de Péricles era o fato de sua autoridade resultar da consideração de que gozava e de suas qualidades de espírito, além de uma admirável integridade moral; ele podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com o intuito de obter a força por meios menos dignos; ao contrário, baseado no poder que lhe dava a sua alta reputação, era capaz de enfrentar até a cólera popular. Assim, quando via a multidão injustificadamente confiante e arrogante, suas palavras a tornavam temerosa, e quando ela lhe parecia irracionalmente amedrontada, conseguia restaurar-lhe a confiança. Dessa forma Atenas, embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos (TUCÍDIDES, 2001, p. 126).

Para Mossé o comentário feito pelo historiador grego provoca certo espanto ao classificar como monárquicos os atos de Péricles, considerado o grande representante da democracia grega. Neste sentido nosso próximo texto tratará, a partir da leitura de Luciano Canfora, da relação entre a democracia na época de Péricles narrada por Tucídides e a narrada por outros autores. O autor italiano coloca em oposição à narrativa tucidideana que, segundo ele “recria” o “mito de Atenas”²², e a de outros autores, inclusive Platão, que falam sobre a democracia efetiva dos atenienses como uma espécie de oligarquia ampliada.

2.5. Luciano Canfora: a desconstrução do “mito” da democracia ateniense

À primeira parte da introdução do livro *O Mundo de Atenas* o historiador italiano Luciano Canfora dá o seguinte título: *Como nasce um mito*. O que ele chama de mito é a cidade democrática de Atenas no período de Péricles e o grande criador, pelo menos em parte, de tal mito é Tucídides (460 a.C. – 400 a.C.), historiador grego. O

²² Neste caso o termo não se refere à Deusa Palas Atenas, antes se refere à Cidade-Estado, mais especificamente sobre o momento político ateniense.

autor se refere especificamente ao discurso fúnebre em honra aos mortos na guerra do Peloponeso. Segundo ele esse discurso, carregado de expressões “com pretensão de eternidade”, não foi compreendido em sua completude pela modernidade e isso, provavelmente, possibilitou a sua permanência. Ignorando certos pontos do discurso em detrimento de outros que não corroboram para a manutenção da crença positiva na Atenas pericleana, eis a forma de perpetuação do mito. Pontos negativos como a “violência imperial²³” são ignorados, pontos positivos como o “extraordinário florescimento cultural” são favorecidos e exaltados.

No que se refere à descrição do sistema político ateniense, o ponto mais importante para nosso texto é a relação entre a realidade factual da *polis* democrática e o que é descrito, a partir dos textos, pelo historiador. Antes de prosseguir, porém, é necessário fazer um comentário sobre as traduções da obra *História da Guerra do Peloponeso* da qual tiramos a última citação acima. O fim desta citação, como visto, está traduzido desta forma: “embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos”, contudo Canfora, que além de historiador é filólogo, assim traduz esse trecho: “democracia apenas nas palavras, mas, de fato, uma forma de *principado*”. Fizemos esse aparte sobre a divergência das traduções visto que seguiremos a partir daqui, utilizando as citações traduzidas diretamente do grego pelo autor italiano, no que se refere à obra citada.

É na frase “democracia apenas nas palavras”, que está a base do argumento de Canfora. Ele entende que Tucídides tinha noção de que a democracia liderada por Péricles era na prática um principado²⁴, todavia, ao narrar e às vezes recriar o discurso fúnebre (discurso de honra aos mortos na guerra do Peloponeso), ele coloca na boca do líder ateniense expressões que colaboraram para construir o mito de uma cidade democrática. Palavras que davam a impressão de descrição e elogio a uma democracia, exaltando os tribunais e idealizando a assembleia, deixando a noção de que todos eram de fato iguais, “sem que a pobreza seja impedimento”.

²³ Bastante citar o famoso *Diálogo entre os atenienses e os Mélios* no livro V da *História da Guerra do Peloponeso*

²⁴ Como visto no parágrafo anterior estamos lidando com diferentes traduções. Neste sentido solicitamos uma tradução ao professor Marco Colonnelli do DLCV/CCHLA/UFPB, que traduz a sentença final da citação da seguinte forma: “o governo de um único homem”; na versão de Mário da Gama Cury que usamos para as citações fica, “governada pelo primeiro de seus cidadãos”; já Luciano Canfora assim traduz: “uma forma de principado”, o que deixa claro a sua preferência por uma tradução moderna do termo, e que de alguma forma corrobora para a construção do seu argumento.

Segundo o autor italiano é preciso lembrar que Tucídides é consciente do que faz ao “recriar” um discurso de “ocasião” impregnada de falsos patriotismos, e de fazer uma comparação intencional da “Atenas imaginária da oratória pericleana” e a Atenas real sob o governo de Péricles. Quem primeiro nota essa “desfaçatez” de Tucídides é Platão que no diálogo *Menexeno* faz uma paródia do discurso em forma de discurso fúnebre de Aspásia²⁵.

Platão, crítico de toda a tradição democrática ateniense fundada no pacto entre senhores e povo, que lhe parece apenas fonte de corrupção e má política, não só não hesita em colocar Péricles entre os governantes que arruinaram a cidade (*Górgias*, 515)²⁶, como também, no *Menexeno*, parafraseia com ferocidade alguns pontos cardeais do discurso para sepultá-lo sob uma mortalha de sarcasmo. Um exemplo ilustrativo é a maneira como a celebre e tortuosa reflexão pericleana-tucidideana sobre a democracia ateniense se transfigura de maneira grotesca na palavra da Aspásia platônica: “Há quem a chama de democracia e quem a chame de outra maneira, cada qual de acordo com sua preferência, mas na verdade é uma aristocracia com o apoio das massas” (CANFORA, 2015, p. 17)

Além de Platão também Crítias²⁷, escreve folhetos onde inverte todos os pontos mencionados por Péricles na oração fúnebre, denunciando assim a democracia como “violência de classe”, “mau governo”, “reino de corrupção”, o caráter opressivo dos tribunais, e ainda que a ginástica e a música, consideradas pelos opositores da democracia como artes elevadas, foram demolidas pelos democratas (CANFORA, 2015).

Mas, apesar de todo esse ataque, o mito da Atenas democrática prevaleceu. E a força deste mito permanece em grande parte, por mais paradoxal que pareça, devido à vontade da elite²⁸. O maior mérito dessa classe é ter percebido que o poder popular estava estabelecido e que as oligarquias não sobreviveriam se não aceitassem o “desafio

²⁵ “Aspásia – a mulher amada por Péricles e perseguida pelo convencionalismo obscurantista ateniense” (CANFORA, 2015, p. 15).

²⁶ Parte do trecho do diálogo *Górgias* de Platão a que Canfora se refere: “Mas responde-me também se é em geral admitido que os atenienses, de fato, ficaram melhores graças a Péricles, ou se foi justamente o inverso: foram corrompidos por ele. Eu, pelo menos, ouço dizer que Péricles deixou os atenienses preguiçosos, pusilânimes, faladores e ávidos de dinheiro, por ter sido quem instituiu o estipêndio popular”.

²⁷ Político grego nascido em Atenas em uma família aristocrática. Foi educado na filosofia socrática e era tio-avô de Platão. Conhecido por suas posições políticas Antidemocratas e pró-Esparta, assim como por sua inteligência e bom nível cultural. Escreveu prosas, tragédias e poesias lírica.

²⁸ Canfora usa o termo “elite” ou a expressão “classes altas e dominantes” para designar claramente a aristocracia/oligarquia.

da democracia”, isso significava não mais do que suportar tal condição, já que não nutriam nenhuma simpatia pelo poder da massa popular. Ademais, aceitar que esse poder era definitivo não era somente uma questão de sobrevivência política, a massa popular poderia ser muito cruel com os líderes que a ela não se submetessem. (CANFORA, 2015)

Mas o paradoxo é que essa grandeza descrita pelo Péricles tucidideano – e que já na época era verdadeira – era essencialmente obra daquelas classes altas e dominantes que o “povo de Atenas” mantém sob sua mira e, quando possível, persegue e abate. E o Péricles “verdadeiro” sabia muito bem disso, tendo vivido e sofrido tal experiência na própria pele. A grandeza dessa classe consistiu no fato de ter *aceitado o desafio da democracia*, isto é, a convivência conflituosa com o controle obsessivo cerrado e não raro obscurantista do “poder popular”: de tê-lo aceitado mesmo detestando-o (CANFORA, 2015, págs. 19/20).

No entanto, A “classe dirigente” da Atenas pericleana não é composta somente por indivíduos “descrentes” e antipáticos ao povo, existiam entre eles pessoas que “se alinhavam de forma clara com a parte popular e atendem a suas aspirações e pulsões”. Portanto essa elite governante que “aceita dirigir a democracia” o faziam de forma uníssona. Há aqui uma classe formada por indivíduos de “clãs e de famílias” diversas que traziam para o interior dessa “associação” política rivalidades, e onde surgiam e artimanhas de todo tipo.

É emblemático o episódio do ostracismo de Hipérbolo (talvez 418 a.C.), líder popular cuja liquidação política foi obtida graças a uma súbita e conveniente aliança entre os clãs opostos de Nícias e de Alcibíades, que por várias razões disputavam o legado de Péricles após a saída de cena de Cléon (421). Tais episódios também demonstram como era vulnerável e oscilante a “maioria popular” na assembleia e como a “massa popular” era manipulável pelos líderes “bem-nascidos” e seus agentes políticos (CANFORA, 2015, p. 22).

Deixando a análise histórica dos personagens citados por Canfora de lado²⁹, o que nos interessa neste trecho é conceber a ideia de que havia uma classe dirigente na

²⁹ Ana Maria Guedes Ferreira no seu livro *O homem de Estado Ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeonidas*, editado e publicado em 2012 pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, faz a seguinte comentário: “Segundo o relato de Plutarco (Nic. 11, Arist. 7. 3-4, Alc. 13. 4-9), estabeleceram uma espécie de pacto de regime quando descobriram que um deles estava

Atenas democrática e que as disputas no interior dessa classe demonstravam a necessidade de compreender as paixões e anseios da massa popular no sentido de ganhar sua confiança e exercer o poder sobre ela, e ainda que havia também uma disputa entre as elites que desejavam obter o poder e governar.

A partir da perspectiva de Luciano Canfora, o mito da Atenas democrática, construído pelo menos em parte por Tucídides, baseado principalmente no discurso fúnebre proferido por Péricles falando de uma cidade “amante da filosofia” onde todos os cidadãos eram iguais e livres, não se sustenta se colocado em relação aos relatos dos filósofos, sofistas e políticos da época. O contraste das duas visões, uma idealizada, ou “ideologizada”, e outra suposta descrição da realidade, fica ainda mais confuso ao percebermos que o próprio Tucídides, ao fazer seu elogio a Péricles, se refere à democracia ateniense como um principado e ao seu grande líder como príncipe. Apesar, ou justamente por isso, de ser liderada por uma elite a massa popular ateniense era temida por ela, o grande motivo deste temor está, como vimos acima ao falar dos reformistas, nos mecanismos criados dentro da própria administração da *polis*. Contudo, para além disso Canfora questiona, a partir da análise dos textos históricos, sobre o grau de isonomia das decisões tomadas na assembleia dada a capacidade de manipulação do povo pela elite governante.

Em resumo, concluimos com a leitura do texto de Luciano Canfora que durante o período de Péricles narrado por Tucídides, Platão e outros, a democracia parece ser um tipo de aristocracia/oligarquia ampliada, ou seja, a classe política dirigente era formada por uma elite que tem como grande vantagem certa capacidade de se manter na direção da *polis* apesar de toda a pressão da massa popular. Devemos, porém, chamar a atenção para a opção feita pelo autor ao usar como contraponto à crítica do texto tucidideano a análise história de textos de pensadores reconhecidamente de origem aristocrática, portanto antidemocrática. Tal opção, contudo, pode corroborar com os seus argumentos, já que também Tucídides coloca em dúvida o caráter democrático da liderança de Péricles – apesar de ser um admirador confesso do líder e de ter sido um *estratego* na guerra a qual a história ele narra.

na iminência de ser condenado ao ostracismo: Alcibíades, por causa da vida que levava e da sua desfaçatez; Nícias, porque além de a sua riqueza causar inveja, tinha um comportamento pouco social e pouco democrático. Unidos, conseguiram fazer de Hipérbolo, um homem sem mérito, mas que vinha ganhando influência em razão da sua audácia (e que estava empenhado em que ou Nícias ou Alcibíades fosse exilado), o último alvo do ostracismo. (...) O que é sobretudo condenável é que o exílio de Hipérbolo tenha sido orquestrado por quem não queria perder o poder”.

Como vimos, ao tratar de uma questão com características específicas como as formas de governo, entramos em um campo potencialmente imerso em contradições e opiniões divergentes. O que buscamos neste capítulo foi apresentar em primeiro lugar a democracia enquanto potência, quando ainda não era efetivamente aplicada; em seguida, a crítica teórica que recebe de Platão e Aristóteles e alguns dos reformistas que efetivamente inauguraram à práxis democrática. Por fim, como uma ponte para o segundo capítulo, apresentamos os argumentos de Luciano Canfora que defende o caráter elitista da democracia ateniense na sua era clássica.

A crítica platônica/aristotélica não chega exatamente a ser pronunciada no sentido de reconhecimento de um elitismo, contudo, Platão desenha sua crítica sobre a incapacidade da massa (*plethos*) em se organizar e gerir uma cidade, característica essa que veremos a seguir quando estudarmos parte do pensamento do elitista Gaetano Mosca. Por sua vez, Aristóteles conduz sua crítica, pelo menos em parte, baseando-se na forma desviada da democracia, a demagogia, esta se impõe com o uso de uma “fórmula política”, um tipo de retórica específica de um grupo de políticos ou de um grande líder, explorando as “fragilidades” da massa, este aspecto da crítica aristotélica será reconhecido também nos textos de alguns elitistas. Enfim, vimos em Canfora que a democracia ateniense era dominada por elementos elitistas, e a principal característica desta elite – classe dirigente ou aristocracia/oligarquia conforme as várias definições – é o de ter aceitado o desafio de governar com o povo (*demos*) a massa (*plethos*) e não contra estes, reconhecendo o *demos* como elemento fundamental da democracia.

No capítulo seguinte faremos um salto temporal até a contemporaneidade e iremos buscar compreender a Teoria das Elites. Pretendemos apresentar, a partir da análise de textos de diversos pensadores e comentadores, a ideia da “minoría governante”, a saber, em todas as formas de governo, inclusive na democracia, a maioria dos cidadãos é governada por uma minoria organizada. Assumindo que Canfora, a partir da leitura de Tucídides, conclui que a Atenas democrática, especificamente no período conhecido como “idade de ouro”, era governada por uma elite comandada por Péricles, temos que a democracia desde o seu surgimento é um governo das minorias, uma aristocracia ou oligarquia. Ou seja, a famosa democracia direta dos atenienses era na verdade, uma democracia elitista, o que não a descaracterizava, já que “na época de Péricles, a vida política de Atenas testemunha um equilíbrio perfeito entre os direitos do indivíduo e o poder público” (GLOTZ, 1980).

3.

CAPÍTULO II

A TEORIA DAS ELITES

3.1 Os elitistas clássicos: Pareto, Mosca e Michels

No início do século XX um grupo de pensadores, notadamente Vilfredo Pareto (1848 – 1923), Gaetano Mosca (1858 – 1941) e Robert Michels (1876 – 1936), sob a influência principalmente do positivismo de Auguste Comte³⁰, tentam buscar uma justificativa realística³¹ para a política a partir de algumas ideias elitistas que sempre estiveram em voga na história das relações sociais da humanidade. Os eventos históricos que conduziram até esta teorização são, segundo Paulo Martinez (1997), a Independência dos EUA, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, eventos que modificam, interna e externamente, as classes politicamente dominantes e as dominadas.

A teoria das elites tem como argumento fundamental, e fundacional, o de que em toda e qualquer organização política, seja ela pequena ou que envolva toda uma sociedade, seja qual for a forma de governo, haverá sempre uma elite, ou classe política dirigente, formada por indivíduos possuidores de certas características genéticas ou históricas que as diferenciam da maioria. Um grupo restrito e minoritário que detêm o poder e governa a massa. No primeiro parágrafo do capítulo intitulado *La classe politica*, da obra *Elementi di Scienza Politica*, Gaetano Mosca faz uma constatação que se tornaria a base deste argumento.

Entre os constantes fatos e tendências que podem ser encontrados em qualquer organismo político, um é tão óbvio que aparece aos mais casuais olhos. Em todas as sociedades, das mais parcamente desenvolvidas que quase não atingiram o amanhecer da civilização até as mais avançadas e poderosas

³⁰ De uma forma geral o positivismo de Augusto Comte não vê sentido em buscar explicações metafísicas para questões sobre, por exemplo, a natureza humana, optando por encontrá-las em fatos práticos presentes na vida humana, tais como as relações sociais e as leis.

³¹ Popper defende na quarta e quinta tese do seu *A Lógica das Ciências Sociais* que a ciência não começa na observação e sim no problema, e que a observação “só se torna um ponto de partida quando ela revela um problema, ou, com outras palavras, se nos surpreende” (POPPER, 1974).

sociedades, duas classes de pessoas aparecem, uma classe que governa e outra que é governada³² (MOSCA, 1939, p.50).³³

Seguindo a tradição moderna inaugurada por Maquiavel que julgava ser “mais conveniente procurar a *verdade efetiva da coisa* do que uma imaginação sobre ela, (...), porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver.”³⁴ (MAQUIAVEL, 1996), esses pensadores tendem a ter um ponto de vista mais descritivo, deixando de lado, como apontado acima, o viés deontológico. Contudo, esse caráter *não-deontológico*, que tende a diminuir a relevância das perspectivas moral e ética por serem considerados valores demasiadamente metafísicos, não é preponderante nos teóricos das elites. A análise histórica enquanto método científico, como propõe Mosca ao falar do método primordial da ciência política, é meio e não fim, um meio para localizar historicamente o que seria o fator generalizador do estudo dos organismos políticos, a saber, “a formação e a organização das classes dirigentes” (MOSCA, 1939) e daí necessariamente derivar conclusões deontológicas.

No capítulo nomeado *A teoria da classe política dirigente* do livro *História das Doutrinas Políticas Desde a Antiguidade* podemos notar esse viés.

(...), porquanto é necessário que uma educação, resultante de uma longa experiência, tenha conseguido tornar eficazes os meios práticos de refrear os instintos violentos e maus que acompanham muitas vezes o espírito de domínio. Instintos que reaparecem frequentemente durante as grandes crises políticas, quando um longo período de ordem e de paz podia fazer crer aos observadores superficiais que tais forças negativas haviam desaparecido (MOSCA, 1975, p. 317).

Ou seja, desde Platão que de alguma forma contrapõe o estudo das sociedades ateniense e espartana no sentido de propor o seu projeto de uma “cidade ideal” baseado

³² Todas as traduções das citações referentes à obra *Elementi di Scienza Politica*, de Gaetano Mosca, foram empreendidas pelo autor desta dissertação a partir da versão em inglês.

³³ A marcação das páginas refere-se à versão em inglês da obra.

³⁴ Como nota Maria Júlia Goldwasser, “*Verità effettuale della cosa*, expressão famosa com que Maquiavel marca a sua separação dos pensadores políticos anteriores. No entanto, vale notar que, na época, a *causa eficiente* ainda não era tão privilegiada como mais tarde, com o advento da ciência moderna, viria a ser: isto talvez sirva, portanto, como índice dessa valorização essencialmente moderna da *eficiência*.”.

na educação dos cidadãos, passando por inúmeros outros pensadores³⁵, Gaetano Mosca vê na melhoria da qualidade intelectual da classe dirigente, alcançada a partir da compreensão do movimento histórico, uma possibilidade de estabilidade social mantida mesmo em momentos de mudanças radicais, pois como queria Vilfredo Pareto, a circulação das elites, uma espécie de revezamento de classes dirigentes no poder, manteria tal estabilidade.

No que se refere à compreensão deste movimento histórico das classes sociais, Mosca argumenta que dominação e hierarquia são fatores inevitáveis e necessários, contudo, as relações entre as classes dominantes e dominadas não são rígidas nem imobilizadoras; ele enxergou essa interação, esse fluxo e refluxo em movimentos endosmótico e exosmótico³⁶ desde a parte superior até as classes mais baixas, como a própria história da civilização humana³⁷. Não obstante Mosca adverte sobre a retórica temporal de conveniência que a classe dirigente usa para manter o poder, e que ele chama de *fórmula política*.

Pareto procura examinar questões sobre o equilíbrio social a partir do conceito, por ele criado, de *circulação das elites*, que consiste na compreensão de que as elites se deterioram e necessariamente enfraquecem e declinam, por outro lado as classes que governam precisam estar em estado de permanente adaptação, o que exige um constante movimento no seu interior, transformando-se constantemente. Aquelas elites enfraquecidas se tornam incapazes de governar, ou mesmo de defender o poder que em outros tempos e circunstâncias haviam conquistado, daí surge uma nova elite, que pode ter sua origem dentro do próprio governo que declina. Assim como Maquiavel, Pareto usa o leão e a raposa como metáforas para falar sobre a capacidade que certa elite tem que ter para tomar o poder em determinado momento, às vezes a força do leão é necessária, outras vezes a astúcia da raposa é suficiente. Pareto adverte que a elite usa o

³⁵ Por Exemplo, Ortega y Gasset que vê na *Pedagogia social como programa político* uma espécie de resgate do “homem massa”, ao permitir que ele saia da condição vulgar de vida e seja capaz de se autodeterminar socialmente ou até almejar se tornar parte de uma elite intelectual (GASSET, 1974), ideia compartilhada pelo elitista Robert Michels.

³⁶ Conceitos da física que definem uma corrente do exterior para o interior (endosmose) ou o contrário (exosmose). Acontece quando duas soluções de concentração diferentes são separadas por uma membrana.

³⁷ Nota-se aqui uma coincidência entre o pensamento social de Gaetano Mosca e Karl Marx, contudo no primeiro a perspectiva é política, mais precisamente a tomada e manutenção do poder político pela classe dominante em detrimento da classe dominada, enquanto a revolução para Marx acontece por questões econômicas.

mito no sentido de fazer crer à maioria a sua capacidade e o quanto são dignos de governá-los.

Michels, que opta por usar o termo “oligarquia” em contraposição ao termo “elite”, contribui para o debate com o que chama de *lei de ferro da oligarquia*. Concordando com Mosca, ele prevê que uma classe dirigente, mesmo revolucionária, ao assumir o poder precisa criar uma equipe de burocratas, funcionários que ao se verem em uma condição de autoridade se tornam conservadores contrapondo-se aos anseios da maioria governada – nota-se portanto a impossibilidade da democracia nesta análise. Por outro lado, ele expõe um aspecto psicológico da relação entre a minoria governante e a massa governada, para ele, enquanto a primeira se concentra na conquista e manutenção do poder a segunda está interessada em melhorias nas suas condições materiais. Por outro lado a massa governada mantém uma relação de veneração pela minoria governante, por conta da sua suposta superioridade intelectual.

Apesar de serem conhecidos por uma teoria política tecida de forma comum, não houve entre esses três pensadores um consenso no que se refere aos princípios políticos. Mosca foi um político liberal conservador que, de alguma forma, preocupava-se com os governos tirânicos, sejam eles de um ou de muitos. Pareto inicia seu pensamento tecendo concordâncias com o liberalismo para em um segundo momento se posicionar contra quaisquer ideais liberais e pacifistas, talvez por isso tenha sido considerado um dos teóricos do fascismo. Ambos, Mosca e Pareto, eram críticos do socialismo, teoria social da qual Michels era simpatizante durante a juventude, porém na maturidade se tornou um defensor do regime fascista de Mussolini.

3.2. Os elitistas: fundadores da “ciência política”

No interior do debate crítico à democracia, a respeito da polarização dos pontos de vista de conservadores e progressistas³⁸, o substrato dos discursos de ambos os lados pode ser colocado da seguinte forma: para os que se alinham ao pensamento progressista um dos elementos fundamentais da democracia é a igualdade, ou seja, igualdade é uma condição necessária, mas não suficiente, para a realização da

³⁸ O termo *progressista* deve ser entendido aqui como adjetivo, portanto como qualidade daquele que participa ideologicamente do conceito de *progresso* que remete a transformações políticas e/ou reformas sociais. Ou seja, como antônimo ao termo *conservador*.

democracia, já que os resultados práticos da desigualdade são a exploração e a opressão, que geram e nutrem as discrepâncias sociais e a ausência de liberdade, ou seja, dentro desta visão de mundo, o caminho para se alcançar uma democracia plena passa necessariamente pela extinção de qualquer tipo de segregação por valores materiais, morais, étnicos, culturais, religiosos etc. Nesta perspectiva, as liberdades política e civil, mas também a igualdade de oportunidades são pontos de partida para se alcançar, apesar da heterogeneidade da comunidade humana, uma sociedade justa composta por indivíduos autônomos e livres conhecedores da sua condição dentro da coletividade.

Já para os que congregam em torno de ideologias conservadoras, a base da sociedade é necessariamente desigual; para alguns indivíduos deste grupo essa desigualdade é natural, no sentido darwiniano do termo, para outros é histórica e cultural, e para todos deve ser cultivada racionalmente. Dentro de um agrupamento social composto por cidadãos livres, a condição específica de cada indivíduo, portanto as circunstâncias que o torna diferente dos demais, definirá quem, e como, alcançará os lugares mais privilegiados dos extratos sociais. O topo da pirâmide social parece ser uma meta possível para todos e a desigualdade definirá somente sobre quão difícil será o percurso para alcançá-lo.

Os intitulados *Elitistas* participam da segunda linha de pensamento, ou seja, para os autores que desenvolveram a Teoria das Elites, a depender de algumas características específicas identificáveis com algum grau de clareza, qualquer indivíduo pode alcançar o vértice da pirâmide social, reconhecendo as dificuldades que alguns enfrentarão e a impossibilidade de muitos ascenderem a este ponto.

Cabe aqui uma advertência. Como observado acima, os teóricos da elite são conservadores no que diz respeito à política, mas como veremos no decorrer do texto, para os três elitistas clássicos – especialmente Robert Michels, no que diz respeito à ideia de que todos os partidos políticos se tornam, necessariamente, conservadores na sua organização interna – a abrangência do postulado básico da Teoria das Elites, e o próprio conceito de *elite*, não se restringem somente aos que compartilham essa visão de mundo, aqui chamada de conservadora. Também organizações progressistas, partidos conhecidos como de esquerda radical ou sociais democratas, passiva ou ativamente não estão imunes ao controle de um grupo minoritário em contingente e majoritário em poder, que se forma no interior de toda e qualquer organização política e, apesar de

eventualmente defenderem uma organização mais fluída e igualitária, na prática o que predomina é o pressuposto elitista. Nas palavras de Cristina Buarque de Hollanda, “o antagonismo entre dominadores e dominados não seria, portanto, peculiar ao mundo capitalista, mas inerente à própria condição da sociabilidade humana” (HOLLANDA, 2011).

Segundo Norberto Bobbio, enquanto teoria científica, a Teoria das Elites é esboçada a partir de sua relação específica com as elites políticas, tendo assim o status de uma teoria política assentada sobre a tese de que, em toda e qualquer sociedade, em todo e qualquer tempo da história humana, o poder político, ou seja, “o poder de tomar e de impor decisões válidas para todos os membros do grupo, mesmo que tenha de recorrer à força, em última instância”, pertence invariavelmente a um grupo específico de pessoas (BOBBIO, 2007). A identificação deste caráter invariável e o seu estudo a partir do método histórico levaram os teóricos das elites a avançar em tentativas de delimitar a política³⁹, fundando assim, em bases positivistas, a Ciência Política.

Ao empreender um estudo sobre as doutrinas políticas no que se refere às classificações das formas de governo, principalmente em Aristóteles e Montesquieu⁴⁰, Gaetano Mosca constata o que ele chama de “defeito comum” entre essas classificações, a saber, de terem sido pensadas considerando fundamentalmente um determinado momento da história dos regimes políticos, o primeiro em relação à constituição histórico/política da *Polis* grega e o segundo em relação à organização dos Estados que formavam a Europa do seu tempo, e ainda por conta da análise ter sido feita, em grande maioria, a partir da leitura das constituições e documentos e não na observação das ações humanas.

Estas classificações apresentam, ambas, o defeito comum de ter sido concebidas com fundamento na observação de um só momento na história dos organismos políticos. Com efeito, a de Aristóteles correspondia as condições do Estado-Cidade helênico dos séculos V e IV antes de Cristo; a

³⁹ O termo política aqui não assume o significado de “espaço público” onde homens e mulheres exercitam sua liberdade, como queria Hannah Arendt, e que se assemelha à Ágora Ateniense dentro dos limites estipulados pela democracia daquela época. Antes assume o sentido de um espaço de disputa entre indivíduos e/ou classes sociais com o fim de possuir o poder dentro de um organismo social.

⁴⁰ Sobre a classificação aristotélica das formas de governo ver o capítulo I desta dissertação. Montesquieu divide os governos entre Despóticos, Monárquicos e Republicanos, no primeiro não havia qualquer limite para a vontade do soberano; no segundo o soberano conhecia os limites do seu poder e os respeitava; no terceiro não havia um rei ou monarquia, portanto o poder não era hereditário e sim pertencia a parte ou a todo o conjunto de cidadãos. (MOSCA, 1939).

de Montesquieu leva em conta somente a organização dos Estados europeus contemporâneos do autor (MOSCA, 1975, p. 306).

Segundo Mosca, o defeito coincidente está nos critérios superficiais usados pelos dois pensadores que consideram características aparentes, pretensamente generalizantes, em detrimento de outras substanciais, ou factuais. E ainda, sobre a teorização das doutrinas políticas, elas mesmas objetos da Ciência Política, terem sido constituídas sob a influência de paixões e desejos, ao invés de ser erguida sobre o incontestável campo factual, tornando assim a análise história, que permite verificar os fatos a partir de critérios científicos, a base desta ciência.

Se nos reportarmos à classificação de Montesquieu, é fácil constatar que pode existir entre as estruturas políticas de duas repúblicas diferenças maiores do que entre uma república e uma monarquia. Por exemplo, existe nos nossos dias uma diferença maior entre a República dos Estados Unidos da América e a República francesa do que entre esta e a Monarquia Belga. Deve-se apenas recordar quão grande é a diferença entre uma república moderna e uma república da antiguidade ou da Idade Média (MOSCA, 1975, p. 307).

Portanto, o importante é a observação dos fatos em detrimento das conjecturas apriorísticas, a Ciência Política, nos termos colocados por Mosca, tem “o dever não de justificar este ou aquele Estado existente, mas de explicar como os Estados nascem, organizam-se e declinam” (BOBBIO, 2007).

O novo método dos estudos das Ciências Políticas tende justamente a concentrar a atenção dos pensadores sobre a formação e a organização da classe dirigente a que chamamos geralmente na Itália classe política dirigente (classe política). Na verdade, este método não é inteiramente novo, porquanto certos pensadores tiveram isoladamente a intuição da importância e da necessidade de uma classe dirigente. (...) Mas foi somente por volta do fim do século XIX e em nossos dias que a nova concepção do mundo político expandiu-se sem contrates (MOSCA, 1975, p. 307).

Para o pensador palermitano, são claras as dificuldades que um governante, seja Arconte, Monarca ou Primeiro Ministro, tem em governar milhares de pessoas, gerando a necessidade da criação de uma categoria hierárquica de servidores públicos, portanto,

de uma classe dirigente. Assim, mesmo em regimes democráticos ou republicanos, como em qualquer organização democrática, minorias organizadas são necessárias para coordenar e disciplinar as ações das massas.

Neste sentido passa a ter certa evidência uma teoria política que, para além das análises superficiais baseadas em observações de um momento específico na história das doutrinas políticas, se pretende universal, porquanto analisa as organizações políticas no que de mais essencial elas poderiam ter, a saber, os grupos de pessoas que as compõem. Uma teoria que, como nota Talyta Carvalho comentando sobre a hipótese de Leo Strauss – crítico da ciência política por conta do seu caráter não-deontológico iniciado em Maquiavel –, a filosofia política moderna é “o resultado de um processo de distanciamento das verdadeiras preocupações políticas, para se transformar em ciência - a ciência política - completamente afastada do estudo fundamental do ser.” (CARVALHO, 2015). Portanto, essa teoria não aspira a uma deontologia, antes busca uma compreensão objetiva do universo das organizações políticas.

3.3. Elite: delimitação do conceito

Para iniciarmos um estudo sobre a Teoria das Elites, que entre outras ideias busca compreender como se formam, se organizam, e se mantêm as elites governantes, serão necessárias algumas delimitações conceituais, além das que já foram postas, outras ainda o serão no decorrer do texto.

Uma delimitação específica e clara deve ser feita no que diz respeito ao conceito de *elite*. Esta demarcação se faz necessária por conta da abrangente extensão deste conceito. Com isso, pretendemos evitar a incompreensão ou, o que seria ainda pior, a compreensões equivocadas que poderia levar o leitor a conclusões que estão fora do universo que pretendemos apresentar. A definição deste conceito no que diz respeito à nossa pesquisa, remete a um tipo de elite governante, que governa de fato, uma elite não idealizada, portanto realista, no sentido maquiaveliano do termo.

O conceito de *elite*⁴¹ é posto por Vilfredo Pareto como “classe de pessoas que têm os índices mais altos em seu ramo de atividade” (PARETO, 1935)⁴², ou seja, uma elite

⁴¹ Do francês ÉLITE, “escolha, seleção”; origem do Latim ELIGERE, “escolher”, formado por EX, “fora”, e LEGERE, “catar, escolher”. (fonte: <http://origemdapalavra.com.br/palavras/elite/>)

pode ser identificada a partir das capacidades especiais de cada indivíduo que a compõe. Importante notar que esse pensamento contraria o entendimento que normalmente se faz do conceito quando, de uma forma geral, definimos a capacidade de influência como fator único ao se identificar uma elite. No sentido posto por Pareto, qualquer grupo de indivíduos que se destaque em sua atividade, seja ela a mendicância ou de executivos, deve ser considerado elite, e as encontramos em todos os âmbitos da atividade humana, desde artística ou religiosa, militar ou política, e ainda mais, mesmo entre ladrões e em todas as outras atividades executadas à margem da lei.

Contudo, Pareto imediatamente subdivide as elites em dois tipos básicos, “uma elite governante, compreendendo indivíduos que, direta ou indiretamente, desempenham um papel considerável no governo, e uma elite não governante, que compreende todo o resto” (PARETO, 1935). No que se refere a nossa investigação, podemos descartar o segundo tipo, já que não é esse grupo específico objeto desta pesquisa.

A primeira observação que notamos sobre a elite governante é tomada de Bobbio, que adverte sobre o uso do conceito de *elite* em sentido análogo ao de *aristocracia*, o que implicaria necessariamente naquele, um juízo de valor que este encerra (BOBBIO, 2002). Se compreendido desta forma arriscaríamos cair em um erro fundamental, dada à inconstância no que se refere ao alcance real da atribuição de um juízo positivo a toda e qualquer elite governante no decorrer da história humana. Em outras palavras, as elites dirigentes não são necessariamente compostas pelos indivíduos mais bem preparados para governar (*aristoi*), e que governam com vistas ao bem comum seguindo valores éticos e morais elevados, como queriam Platão e Aristóteles. A elite governante a que nos referimos não é necessariamente formada pelos melhores indivíduos, uma aristocracia. E ainda, dada à polissemia do termo “os melhores”, contextualizado na política, ele pode incorporar em seu significado valores como hereditariedade, riqueza ou até supranaturais, na composição circunstancial dos indivíduos que por ele são predicados, valores estes que não coadunam com os éticos e morais acima citados.

⁴² Tradução livre empreendida pelo autor desta dissertação tendo como fonte a versão em inglês da obra *Trattato di Sociologia Generale*, publicada na Inglaterra e Canadá em 1935 sob o título *The Mind and Society*.

O que nos leva a outra divisão qualitativa do conceito, uma divisão posta pela dicotomia entre teoria e prática política. Muito já se falou, desde a Antiguidade clássica até a contemporaneidade de uma elite, idealizada, formada pelos indivíduos mais bem preparados para governar. Desde o projeto platônico posto no diálogo *A República*, que propõe a formação de um Estado ideal a partir da educação e formação de uma aristocracia governante comandado por reis filósofos (PLATÃO, 1965), até Ortega y Gasset com o seu projeto educacional que sugere uma pedagogia emancipadora para transformar o *homem massa* em um indivíduo singular (GASSET, 1974), ou mesmo o elitista Gaetano Mosca que fala sobre a formação de uma classe de intelectuais com consistência moral e econômica necessárias para governar (MOSCA, 1975). Esta visão idealizada de uma classe governante não é o viés que pretendemos adotar no que se refere ao conceito de *Elite*.

A elite a que fazemos referência neste trabalho é tão somente aquela que compõe a classe governante, mas não a que uma sociedade possa aspirar formar composta por homens e mulheres que vigiam a lei com os mais nobres padrões éticos e morais. A elite a que nos referimos neste texto é a que governa de fato, que detêm o poder neste exato momento em muitas sociedades e que sustenta essa condição por gerações ou, na melhor das hipóteses, revezando a posição de governo com outras elites. Esta minoria que, com efeito, governa a maioria em uma relação desigual, não é necessariamente formada pelos mais bem preparados para governar, é antes composta também por indivíduos que devem sua *boa* formação e colocação, às facilidades provenientes da riqueza e da família e às relações que estas condições podem promover, em uma palavra, uma oligarquia.

Para os primeiros teóricos da elite, os elitistas clássicos, os conceitos de liberdade e igualdade adquirem cada vez mais um sentido metafísico e distante do mundo político naturalmente estratificado que pretendem problematizar, por isso fazem uma leitura descritiva privilegiando a visão da sociedade como ela *é*, em detrimento de como ela *deve ser*, tentando compreender os mecanismos que a fizeram chegar até o momento crítico necessário para fazer o pensador se debruçar sobre o problema e, no caminho natural da produção do conhecimento, tentar conceber uma visão política que reconciliasse teoria e prática.

Em um segundo momento, os chamados elitistas democráticos vão além da problematização e mesmo que seja um exórdio baseado no argumento originário do elitismo, que não foi subtraído nem mesmo depreciado, permite que seja contemplada uma reconciliação entre duas visões políticas diametralmente opostas, o elitismo e a democracia. Através do reconhecimento da premissa principal do elitismo propõe-se a ideia da democracia como disputa entre as elites pela anuência popular, o que deveria levar a um estado de excelência o ato de governar.

Neste sentido, passamos agora ao escrutínio de alguns aspectos do pensamento dos elitistas clássicos.

3.4. Gaetano Mosca: a classe dirigente

No que se refere à investigação sobre as classes governantes e governadas, a grande contribuição do pensador italiano, natural de Palermo, Sicília, Gaetano Mosca (1858-1941) descendente de “família letrada”, foi imprimir no exame dessa relação certo valor científico baseado na sistematização do estudo do elitismo enquanto fato político. Buscando compreender o percurso que faz o autor na estruturação dos seus escritos, com auxílio relevante de comentadores, trataremos aqui da análise das classes políticas dirigentes, da sua conceituação, formação, ascensão e eventual decadência.

Como já foi visto na introdução a este capítulo, Mosca tem um posicionamento crítico em relação às classificações das formas de governo de Aristóteles e Montesquieu. Além de criticar o caráter deontológico que as duas teorizações carregam, o fato de dividirem as formas de governo em três e duas respectivamente, é visto como um erro. Para o autor italiano, historicamente é somente uma classe que governa, conhecida deste então por aristocracia ou oligarquia e elite; porém, uma vez que esses conceitos carregam certo sentido predicativo, ele prefere chamá-la simplesmente de Classe Dirigente. E é ao estudo desta classe que o pensador deve dedicar seu tempo no sentido de compreender isso que costumamos chamar “a Política”.

Para Mosca o conceito de *elite* deve ser evitado no sentido de preservar o estudo da ambiguidade que este termo pode acarretar – como vimos acima esse conceito pode nos levar a conclusão de que a classe governante é composta somente pelos indivíduos mais bem preparados para governar, confundindo-se assim com o conceito de

aristocracia, excluindo riqueza e hereditariedade como características importantes na “seleção” de quem deve governar. Mas é preciso notar a diferenciação que Pareto faz quanto ao uso do termo, chamando atenção para as *elites governantes* e *não governantes*, o que decorre que Mosca trabalha somente com o primeiro, e usa o termo *Classe Dirigente*. Sob esse termo Mosca acomoda todas as lideranças que direcionam e orientam uma associação ou uma sociedade como um todo, abarcando todas as áreas, desde a economia, religião e tecnologia até o exercício do poder político administrativo. Nos primeiros trabalhos do autor o termo usado é *Classe Política*, contudo este conceito não alcança a generalização necessária para abarcar todas as áreas acima citadas do exercício de poder que determina uma sociedade, ficando muito mais restrito ao poder político administrativo (HOLLANDA, 2011).

A gênese da classe dominante, segundo Mosca, se dá a partir da dinâmica social que faz surgir uma classe guerreira no seio de toda sociedade originária. No decorrer da história, as sociedades tribais superam a fase coletora e nômade, e desenvolvem os instrumentos e conhecimentos necessários para se tornarem agricultores, fixando-se à terra. Naturalmente ocorrem o aumento populacional e a consequente divisão básica em duas classes, uma que se dedica totalmente à agricultura, e outra à defesa e conquista da terra, portanto uma classe guerreira.

A classe guerreira tende, gradualmente, a se tornar superior àquela outra, chegando ao ponto extremo, em alguns casos, de exercer total controle sobre a sociedade, muitas vezes dominando e oprimindo. O poder político desta classe é solidificado quando ela começa a adquirir terras e, usando mecanismos mais ou menos lícitos, consegue se tornar a única com direito a sua posse e comercialização. Este processo gerador de renda transforma os valores das sociedades primitivas, passando assim a riqueza determinada pela propriedade agrária, e não mais a qualidade guerreira, a ser a principal característica das classes dirigentes.

Uma vez que essas transformações aconteçam, a riqueza produz poder político assim como o poder político tem produzido riqueza. Em uma sociedade de alguma forma madura – onde, portanto, o poder individual é contido pelo poder coletivo – se os poderosos são, em regra, os ricos, ser rico é tornar-se poderoso. E, na verdade, quando é proibido lutar com punhos e a luta pela força do dinheiro é sancionada, quem ganha os melhores lugares, inevitavelmente, são os que têm mais dinheiro (MOSCA, 1939, p. 57).

Mesmo em Estados com níveis mais elevados de civilização, onde o valor moral parece ser preponderante, a riqueza permanece sendo o principal meio pelos quais os indivíduos ascendem socialmente e as classes dirigentes permanecem no poder. Basta lembrar que em países onde há o sufrágio universal e a democracia prevalece não somente como forma de governo, mas também nos hábitos, a riqueza, ou a influência derivada dela, interfere diretamente no processo eleitoral. Essa influência pode se dar de várias formas, desde o acesso à educação de melhor qualidade até a manipulação, em benefício próprio, da opinião pública. Neste sentido, a riqueza, como nota Cristina Buarque de Hollanda, “(...) teria migrado de uma prevalência de direito a uma prevalência de fato”; ou seja, as elites já não rogam para si o direito legal ao poder por conta da sua riqueza ou hereditariedade, estas se tornam fatores intrínsecos à condição de elite e não precisam e não devem ser alardeado, antes devem ser anunciados os valores morais, religiosos ou intelectuais, como justificativa para a posse e manutenção do poder político.

A retórica política da elite trata então de mascarar aqueles valores que, na realidade são os que lhes permitem a obtenção e manutenção do poder, isso se mostra em pelo menos duas diferentes formas de discurso; na forma de um discurso que busca uma associação a algum princípio sobrenatural que somente poucos têm acesso e por isso a maioria das pessoas deve obedecer e temer - nas sociedades antigas sacerdotes “consciente ou inconscientemente (...) mostram uma tendência a monopolizar a aprendizagem e dificultar a disseminação de métodos e procedimentos que tornam a aquisição do conhecimento possível e fácil” (MOSCA, 1939); mas também em formas racionais de discurso baseado em argumentos subjetivos e dissimulados como “O poder emana do povo” ou “o país acima de tudo e Deus acima de todos”, que levam as pessoas a acreditarem em supostos princípios isonômicas de participação política (HOLLANDA, 2011) ou reclamam um dever patriótico subjetivo e muitas vezes com uma finalidade totalitária. Podemos resumir então em religioso e racional os discursos que dão fundamento ao que Mosca chama de *fórmula política* usada pela elite para legitimar sua posição na sociedade

Essa retórica se justifica na conquista e manutenção do poder político, através da ideia da participação política de forma igualitária em nações ditas democráticas, e a defesa do sufrágio universal por partes das elites. Isto, a princípio, pode parecer destoante, mas se observado mais atentamente constata-se que a maioria dos candidatos

que obtêm sucesso nos pleitos e se tornam então governantes, legisladores e até juízes, não são aquelas que possuem características técnicas ou qualidades morais comprovadas para exercerem os cargos, antes são os que possuem alguma força política que lhes dê suporte, e essas forças são geralmente baseadas em riqueza e influência, muitas vezes hereditárias.

A incapacidade das massas em se organizar, e por outro lado, a capacidade da classe dirigente em se coordenar e governar a maioria tem dois aspectos determinantes: o primeiro é justamente a quantidade de pessoas que as compõem, ou seja, é mais provável e fácil, mesmo que o contrário não seja impossível, um número menor de pessoas articularem sua ação em conjunto do que uma multidão, o que leva à conclusão de que “quanto maior a comunidade política, menor será a proporção da minoria governante e mais difícil será para a maioria se organizar e reagir contra a minoria” (MOSCA, 1939). O segundo motivo são as características próprias dos indivíduos que compõem a classe dominante, ou seja, adicionasse à característica quantitativa, outra qualitativa.

Contudo, somando a grande vantagem acumulada do fato de serem organizadas, as minorias dominantes são constituídas de tal forma que os indivíduos que a formam se distinguem da massa dos governados por qualidades que lhes dão certa superioridade material, intelectual ou até moral; ou então eles são herdeiros de indivíduos que possuem essas qualidades. Em outras palavras, membros da minoria dominante têm regularmente alguns atributos, reais ou aparentes, que são altamente estimados e muito influentes na sociedade em que vivem (MOSCA, 1939, p. 53).

Neste sentido, as classes dirigentes compartilham de uma visão política comum, que é ao mesmo tempo meio e fim, ou seja, monopolizar o poder ocupando os cargos de destaque nos organismos políticos. E é identificada assim a grande divisão em duas classes que sustenta todo o argumento elitista.

A primeira classe, sempre a menos numerosa, desempenha todas as funções políticas, monopoliza o poder e usufrui as vantagens que ele traz; a segunda, mais numerosa, e dirigida e controlada pela primeira, de uma forma mais ou menos legal, mais ou menos arbitrária e violenta, a primeira classe fornece, pelo menos em aparência, meios materiais de subsistência e instrumentos que são essenciais à vitalidade do organismo político (MOSCA, 1939, p. 50).

Isso não quer dizer necessariamente que os indivíduos que compõem a classe dirigente possam ser levianos ou descuidados no trato da coisa pública, já que a posição que ocupam não pode ser mantida somente de acordo com suas próprias necessidades e ideologias, mas principalmente no suporte que obtêm das massas, que devido à sua incapacidade de organização, não são qualificados para governar. Neste sentido a classe dirigente terá que se adaptar as demandas dessa maioria, pois, chama a atenção o pensador italiano, o humor das massas desorganizadas exerce sobre a classe dirigente uma inquestionável influência. Mais ainda, no interior da classe dirigente, o líder terá que contar com o apoio da maioria, já que sem tal apoio ele perderá poder, e mesmo que ele tente acabar com esse grupo, terá de ser capaz de criar outro e, novamente, haverá de contar com o apoio do maior número de seus participantes ou correrá o risco de perder sua posição ou ter suas ações paralisadas.

Assim, a contribuição fundamental de Mosca para a teoria elitista é a visão de que uma minoria organizada governa a maioria, o que podemos chamar de “regra da minoria”. Contudo, é no seio desta maioria que surge, ou se constitui, tal minoria dirigente, seja por imposição ou escolha relativamente livre. Assim essa minoria, organizada a partir das características individuais dos que a compõe, é sempre muito eficiente em conseguir evitar, desde que exerça com certa clareza e racionalidade o seu poder, que a maioria rebele-se. Mas a história nos mostra que as rebeliões e revoluções acontecem, e que elas levam necessariamente a uma mudança que pode se dar em dois diferentes níveis, primeiro, a classe dirigente consegue se manter no poder, mas ao custo de modificar-se ou reinventar-se internamente, inclusive permitindo a entrada e saída de indivíduos em sua composição – como disse o personagem de Tomasi di Lampedusa a respeito da crise da aristocracia siciliana “Para que as coisas permaneçam iguais, é preciso que tudo mude” (LAMPEDUSA, 1979); segundo, a classe dirigente entra em processo de decomposição ou extinção, o que permite o surgimento de uma nova minoria dirigente no seio da turba revolucionária. Essa tendência se mantém, em ciclos heterogêneos de tempo e, segundo Mosca, esse é o próprio resumo da história da civilização humana.

Devo dizer com certeza, que toda a história da civilização humana se resume a um conflito entre a tendência de elementos dominantes em monopolizar o poder político e transmitir posse dele para seus descendentes e a tendência em direção ao deslocamento das velhas forças e uma insurgência de novas; e esse

conflito produz um infindável fermento de endosmose e exosmose entre as altas classes e certa porção das classes inferiores (MOSCA, 1939, p. 65).

Apesar de Mosca ser reconhecido como o primeiro teórico das elites por ter desenhado o argumento fundamental, o termo *elite* é mais claramente tratado enquanto conceito por Pareto. Segundo este pensador, descendente de nobres bonapartistas oriundos da Ligúria⁴³, em todas as áreas de atividade humana existem indivíduos com melhor desempenho que outros, esses indivíduos formam uma elite, uma minoria diferenciada por seus atributos superiores. Essa diferença evidenciaria a desigualdade entre os seres humanos e a desigualdade social é efeito daquela causa natural.

3.5. Vilfredo Pareto: a elite governante

No primeiro parágrafo do segundo capítulo do seu *Manual de Economia Política*, Vilfredo Pareto (1848-1923) defende ser a Psicologia, de uma forma geral, que dá fundamentos às Ciências Sociais. Não nos compete aqui questionar o mérito desta afirmação, mas ela nos permite compreender o quanto o pensamento político *pareteano* pode ser considerado uma psicologia social⁴⁴, isso fica claro quando buscamos assimilar as suas ideias sobre as ações humanas. As ações humanas são classificadas em dois tipos, *lógicas* e *não-lógicas*. As primeiras não são tão importantes para a análise social de caráter analítico que o autor pretende desenvolver, se caracterizam por sua correspondência entre a relação meios-fim na realidade objetiva e a relação meios-fim subjetivada na consciência de quem age. Cristina Buarque de Hollanda esclarece:

No *Tratado [Trattato di Sociologia Generale]*, ele [Pareto] propõe duas ordens de motivação para as ações humanas. A primeira delas, de menor alcance, é a das ações lógicas, baseadas no ajuste entre os meios empregados e os fins desejados. Neste caso, a coerência entre meios e fins observa-se tanto na consciência do sujeito que age como na realidade objetiva (HOLLANDA, 2011, págs. 24/25).

⁴³ Região do Noroeste da Itália que tem a cidade de Gênova como capital.

⁴⁴ Ver *Psicologia das Multidões* de Gustave Le Bon.

Nas ações não-lógicas, de natureza irracional, os meio-fins não são coincidentes, isto é, os meios-fim objetivos não correspondem de forma lógica aos meios-fim subjetivos – pelo menos não na lógica regida pela relação causa e efeito. Contudo, apesar de não haver a coincidência necessária para definir essa ação como lógica, o sujeito tenta justificá-la como lógica. Tais ações são pautadas pelo que o autor chama de “resíduos”, que são aspectos constantes e inalterados da personalidade, sentimentos, emoções, fé, instinto, etc. – algo similar ao que Ortega y Gasset chama das *circunstâncias* em relação ao *eu*⁴⁵. À justificativa, *a posteriori*, de tais ações o autor chama de “derivações”. Em outras palavras, a razão que justifica a ação não é sua causa, e essa justificativa tem o propósito de fazer parecer que tais ações são racionais, portanto lógicas.

É opinião comum, implícita ou explícita, que os homens são guiados unicamente pela razão e que, por consequência, todos os seus sentimentos são ligados de maneira lógica; mas esta é uma opinião falsa e desmentida por um sem número de fatos, que nos fazem pender para outra opinião extrema, completamente falsa, entretanto, de que o homem é guiado exclusivamente por seus sentimentos e não pela razão. Esses sentimentos têm origem na natureza do homem combinada com as circunstâncias nas quais ele viveu, e não nos é permitido afirmar *a priori* que existe entre eles uma ligação lógica (PARETO, 1996, p. 67).

As ações não-lógicas são mais relevantes por serem em maior número no dia a dia da comunidade humana. Importante notar que essas ações não são ilógicas, já que tentam adaptar os meios ao fim, mas, como diz o autor, “essa adaptação foi obtida por outro procedimento e não por aquele do raciocínio lógico.” (PARETO, 1935). Em resumo, na categoria de ações não-lógicas caem todas aquelas que não apresentam as características da conexão lógica de causa e efeito.

É preciso acrescentar que o homem tem uma tendência muito marcada a apresentar com lógicas as ações não lógicas. É por meio de uma tendência do mesmo gênero que o homem anima, personifica certos objetos e fenômenos materiais. Essas duas tendências se encontram na linguagem corrente que, conservando o traço dos sentimentos que existiam quando foi formada, personifica as coisas e os fatos e os apresenta como resultados de uma vontade lógica (PARETO, 1996, p. 56).

⁴⁵ *Meditações do Quixote*, 1967, pag. 52.

Assim, apesar da tentativa de paramentar as ações não-lógicas com uma roupagem lógica, justamente por este movimento de, a partir dos modelos retóricos que justificam *a posteriori* tais ações (derivações), tentar conciliar o meio aos fins, essa ação não se sustenta como lógica se analisada por um outro indivíduo capaz de perceber a tentativa de racionalização dos sentimentos e instintos e o desequilíbrio entre os meios usados para justificar a ação e a própria ação (HOLLANDA, 2011).

Desde que a maioria das ações do homem é de tendência não lógica, baseadas em sentimentos, e a essas ações busca-se travestir um caráter lógico, podemos concluir, como Hollanda, que é nos instintos e sentimentos invariáveis (resíduos), onde está o primeiro movimento, motivador da vontade necessária para gerar a ação; ou seja, de alguma forma Pareto pretende compreender cientificamente, portanto racionalmente, o comportamento irracional, não lógico, do homem. Assim ele identifica cinquenta e dois tipos e subtipos de “resíduos” e os divide em seis classes, nomeando-as da seguinte forma: I. Instinto para combinações; II. Persistência de grupos (persistência dos agregados); III. Necessidade de expressar sentimentos por atos externos (atividade, auto expressão); IV. Resíduos ligados à sociabilidade; V. Integridade do indivíduo seus dependentes e suas posses; VI. Resíduos sexuais (PARETO, 1935). Importante notar, como o faz Luis Felipe Miguel em artigo, que os resíduos são meras características naturais identificadas e não teorizações próprias do autor (MIGUEL, 2002).

Após empreender esta classificação, Pareto despreza quatro das seis classes, já que essas não “atendem, com mais evidência, à indagação sociológica” do autor (HOLLANDA, 2011), conservando as duas primeiras classes, a saber, *instintos para combinações* e *persistência de grupos ou persistência dos agregados* que, para melhor compreensão dos argumentos que se seguirão, detalhamos abaixo.

Classe I⁴⁶

Instintos para combinações

I-α. Combinações genéricas

I-β. Combinações de similares e opostos

I-β1. Semelhança genérica ou oposição genérica

⁴⁶ Todas as traduções das citações referentes à obra *Trattato di Sociologia Generale*, de Vilfredo Pareto, foram empreendidas pelo autor desta dissertação a partir da versão em inglês.

I-β2. Coisas incomuns e ocorrências excepcionais

I-β3. Objetos e ocorrências que inspiram temor ou terror.

I-β4. Estado de felicidade associado a coisas boas; estado de infelicidade, com coisas ruins.

I-β5. Assimilação: consumo físico de substâncias que trazem efeitos de caráter associável e mais raramente oposto.

I-γ. Funcionamento misterioso de certas coisas; efeitos misteriosos de certos atos.

I-δ. Necessidade de combinar resíduos.

I-ε. Necessidade por desenvolvimentos lógicos.

I-ζ. Confiança na eficácia das combinações.

Classe II

Persistência de grupos (persistência dos agregados)

II-α. Persistência de relações entre uma pessoa e outras pessoas e lugares.

II-α1. Relacionamentos familiares e afins.

II-α2. Relações com lugares.

II-α3. Relacionamentos de classes sociais.

II-β. Persistência de relações entre os vivos e os mortos.

II-γ. Persistência de relações entre uma pessoa morta e as coisas que pertenceram a ela em vida.

II-δ. Persistência de abstrações.

II-ε. Persistência de uniformidades.

II-ζ. Sentimentos transformados em realidades objetivas.

II-η. Personificações.

II-θ. Necessidade de novas abstrações.

(PARETO, 1935, V. II, págs. 516-518)⁴⁷.

Os “resíduos” postos desta forma podem ser compreendidos como moldes de personalidade, usados por Pareto no sentido de analisar teoricamente isso que se convencionou chamar de “natureza humana” para fins de estudo das ciências políticas.

Na primeira classe o autor usa o termo *instinto* para nomeá-la, o que nos remete a características mais íntimas dos homens, não se desviando, portanto, da sua visão

⁴⁷ A marcação das páginas refere-se à versão em inglês da obra.

psicológica das ciências sociais. O “instinto das combinações” aponta para uma tendência a relacionar ideias no sentido de constituir enunciados fundamentais necessários para justificar “atos, expressões, teorias, justificações”, ou seja, são estas características de uma personalidade revolucionária, progressista no sentido de ser afeto a transformações e reformas sociais. Vejamos como podemos nos aproximar mais desta compreensão a partir de Raymond Aron.

O instinto das combinações, no sentido mais genérico, é a tendência para relacionar as ideias e as coisas, para tirar as consequências de um princípio enunciado, para raciocinar bem ou mal. O homem é homem porque tem um instinto das combinações, que provoca atos, expressões, teorias, justificações, (...). O instinto das combinações comporta, como um dos seus gêneros, a “necessidade de desenvolvimentos lógicos”. Ele está, portanto, na raiz dos progressos intelectuais da humanidade, do desenvolvimento da inteligência e da civilização (ARON, 1999, p. 388).

E conclui:

O instinto das combinações é o que impede o homem de se instalar, de uma vez por todas, num certo modo de ação ou de sociedade, provocando o desenvolvimento incessante dos conhecimentos e a renovação indefinida das crenças (ARON, 1999, págs. 388/389).

Ao contrário da primeira, a segunda classe, cujo termo que nomeia já não é *instinto* e sim *persistência*, é composta por tipos e subtipos que demonstram de alguma forma características de permanência, fixação e conservadorismo no sentido de manter o que foi estabelecido, resistindo a mudanças que vão de encontro aos imperativos morais aceitos, privilegiando a inercia ao invés do movimento transformador. Assim, a segunda classe é posta como uma contraparte da primeira, como oposto, contrário necessário ao movimento próprio da dialética política, no sentido das relações entre os grupos sociais.

A segunda classe constitui, portanto, com a primeira, um par de termos opostos. Estas duas tendências fundamentais têm um significado social imediatamente compreensível. Uma induz à mudança e à renovação; a outra, à estabilidade e à conservação. Uma incita a elaborar construções intelectuais, a outra a estabilizar as combinações (ARON, 1999, p. 389).

Por fim, Raymond Aron chama atenção ao fato de que para Pareto, são as revoluções, tendo como fundamento os “instintos para combinações”, que modificam as ideias, as pessoas e eventualmente as organizações de governo mais do que os costumes, as crenças ou as religiões. Por outro lado, são justamente os costumes, crenças e religiões que estabelecem os fundamentos de uma sociedade e são condicionados pela “persistência dos agregados”. Dito de outra forma, as transformações desejadas por um governo progressista muitas vezes se chocam com a resistência conservadora da sociedade, e o inverso, o conservadorismo praticado por alguns governantes vão de encontro ao sentido progressista que uma sociedade busca seguir.

Neste sentido, os tipos e subtipos postos por Pareto nas duas diferentes classes definem indivíduos com traços de personalidade diferentes e oposto: na classe I indivíduos possuidores de características específicas ligadas à capacidade de agregar e a astúcia, que tendem a agenciar mudanças e renovações, sem o uso de violência; já os indivíduos cujos traços de personalidade se alinham com a classe II tendem a ser menos flexíveis e mais violentos na defesa conservadora dos imperativos morais, avessos a transformações radicais. Esta leitura da dinâmica política das sociedades, como chama a atenção Luis Felipe Miguel, “está presente no pensamento clássico e retomado na renascença, entre outros por Maquiavel” (MIGUEL, 202).

A noção pareteana do conceito de *elite*, como já foi visto acima, nos faz entender que existem elites em todo e qualquer ramo de atividade humana, e que segundo ele esse conceito é neutro, isento, por não ser valorativo, no que Mosca discorda. Assim, o ladrão e o grande financista podem fazer parte de uma elite de financistas e de ladrões respectivamente desde que cada um tenha, dentro do seu ramo de atividade, qualidades intrínsecas à sua personalidade. Importante notar aqui, que a capacidade de influência não é considerada quando se busca compreender essas qualidades que tornam o indivíduo parte de uma elite, diferente de Mosca, Pareto ainda fala de uma elite ideal, sem influências de riqueza ou hereditariedade por exemplo.

Neste sentido podemos derivar que existam elites – nos referimos especificamente ao tipo de elite identificado por Pareto na primeira divisão comentada neste trabalho, a elite governante – formadas por pessoas com características da classe I e da classe II, uma elite que governa ou que aspira a governar, composta por indivíduos

mais astutos e hábeis em manobras políticas, no entanto avesso à violência, mas também por indivíduos mais conservadores, dispostos a defender, mesmo que violentamente, os valores postos, avessos a revoluções ou reformas radicais. Uma elite governante, para manter o seu equilíbrio interno e o domínio, tem que ser composta dos dois tipos de indivíduos, já que para manter esse equilíbrio tanto a astúcia como a predisposição ao uso da força, violência, são necessários (MIGUEL, 2002). Percebemos aqui uma clara tendência maquiaveliana quando da definição das personalidades dos indivíduos que compõem a elite que governa.

Visto que um príncipe, se necessário, precisa saber usar bem a natureza animal, deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Os que fizerem simplesmente a parte do leão não serão bem-sucedidos (MAQUIAVEL, 1996, p. 84).

Assim, Pareto soma à ideia fundamentadora da teoria das elites – de que em toda organização política haverá sempre uma minoria organizada que governará⁴⁸, – outra noção que ele chama de *circulação das elites*.

Da mesma maneira que numa sociedade se pode distinguir os ricos e os pobres, (...) pode-se distinguir (...) a elite, a parte *aristocrática*, (...) e uma parte vulgar; porém é preciso sempre se lembrar de que se passa insensivelmente de uma para a outra. (...) Por uma lei de grande importância, e que é a razão principal de muitos fatos sociais e históricos, essas aristocracias não duram, mas se renovam continuamente. Temos assim um fenômeno que se poderia chamar de *circulação das elites* (PARETO, 1996, p. 112/113).

Na formação da uma elite há necessariamente um movimento de cooptação que tende a inserção de indivíduos com características das classes I e II, que Mosca chama como visto, de exomose⁴⁹. É uma movimentação interna, que Hollanda chama de *intraelite*, onde indivíduos da base ascendem ao topo e outros que estão no vértice são

⁴⁸ Segundo Pareto a relação entre uma minoria que governa e uma maioria que é governada se dá em uma proporção de 80/20, ou seja, 20% governam os outros 80% que são governados. Mantido aqui, portanto a ideia original da teoria.

⁴⁹ Fluxo que ocorre do interior para o exterior e vice-versa.

rebaixados ou excluídos, ao qual Mosca chama endosmose⁵⁰. Ambos podem ser classificados como movimentos de circulação, em uma analogia ao próprio sistema circulatório. A finalidade desta dinâmica é a manutenção de poder pela elite posta ou a substituição de uma elite governante por outra.

Como visto existem dois tipos de circulação das elites, um muito mais sutil e moderado, que basicamente depende da astúcia e menos da violência dos indivíduos no sentido de saírem dos “extratos inferiores” para o topo da divisão interna da elite, outro que se inicia a partir de indivíduos retidos em posições subalternas que, inconformados com tal situação e sem visualizarem formas de ascensão que não seja ordenada pela violência, passam a disputar o poder de forma hostil podendo gerar uma nova elite a tomar o poder. Por outro lado, caso haja uma continua movimentação *intraelite*, em algum momento o desequilíbrio interno tende a expandir-se externamente, já que uma elite formada somente por indivíduos astuciosos que abdicam da violência tende ao desequilíbrio e declínio, assim como o seu contrário. Ou seja, não há estabilidade definitiva no que se refere a “arquitetura institucional” de poder (HOLLANDA, 2011).

Dito de outra forma, fazendo uso da metáfora maquiaveliana, na formação de uma elite há necessariamente a necessidade de cooptar os melhores indivíduos das classes I e II, contudo os da segunda classe, os leões, não permitem a cooptação por não admitirem uma posição subalterna, logo, no interior desta elite há um movimento de contraposição entre violentos leões e astutas raposas, as raposas tendem a ser excluídas e outras cooptadas e o movimento interno se mantém. Em contra partida, caso as raposas consigam permanecer e se estabelece um governo semente de indivíduos astutos avessos a o uso da violência, na base desta formação ficarão os leões que, pressionados pela sua situação, usarão da violência e destituirão o governo das raposas formando assim um governo violento e conservador (MIGUEL, 2002).

3.6. Robert Michels: a oligarquização dos organismos políticos

A grande contribuição de Robert Michels (1876-1936) para a Teoria das Elites foi o estudo sobre as estruturas de poder dos partidos políticos que, segundo ele, enfrentam uma contradição no decorrer da sua história, a de ser progressistas ao disputar

⁵⁰ Fluxo que ocorre no interior de um sistema.

o poder e uma vez que o alcance se tornar conservadores. Há dois aspectos nesta contradição, uma interna, que é a inevitável formação de um grupo minoritário de dirigentes no interior da administração do partido, outra externa que diz respeito à disputa entre os diferentes partidos políticos pelo poder de governar um Estado. A dinâmica desta contradição originária resulta necessariamente no afastamento, ou no abandono total, dos ideais fundacionais que motivaram a criação do partido à medida que se alcança e se busca manter o poder.

Tomando como base o estudo sobre o Partido Social Democrata Alemão (PSDA), apresentado na obra *Sociologia dos Partidos Políticos*, percebemos que, dentre os elitistas clássicos, esse sociólogo natural de Colônia na Alemanha e radicado na Itália pensa o elitismo a partir de uma perspectiva antidemocrática. Para ele existe uma relação negativa entre a democracia e qualquer tipo de organismo político. Apesar de sua pesquisa ter como principal objeto o PSDA suas conclusões pretendem ser universalizadas para todas e quaisquer organização política. Como Mosca e Pareto, Michels considerou que o poder era sempre controlado por uma minoria, que qualquer tipo de governo ou organização política não está livre deste movimento, e que os enfrentamentos, revoluções e guerras têm seu fundamento nas disputas entre as minorias que detêm o poder. Neste sentido, conceitos como *soberania popular* ou *governo do povo* eram construções teóricas sem sentido no que diz respeito à realidade objetiva da política.

Enquanto Mosca trabalha com o conceito de *Classe Dirigente* e Pareto com os termos *Elite* e *Aristocracia*, o conceito usado por Michels é *Oligarquia*. Como nota Hollanda, Michels vê na classe dirigente uma minoria oligárquica que domina por conta de sua capacidade de organização, pensamento que remete diretamente ao seu mestre no que se refere àquela compreensão de que as minorias governantes dominam simplesmente por serem em menor número e, portanto, têm uma capacidade maior de organização (HOLLANDA, 2011).

Como nos alerta Bobbio, o termo *oligarquia*, que etimologicamente significa “governo de poucos”, tem um valor negativo desde a antiguidade clássica (BOBBIO, 1992). Conforme vimos no capítulo primeiro, Platão compreendia a oligarquia como um tipo de governo onde os “ricos comandam e o pobre não participa do poder” (PLATÃO, 1965) e a considerava uma das etapas da degeneração das formas de governo; já

Aristóteles a compreendia como uma forma desviada do governo aristocrático. Contudo, entre os elitistas o termo deixa de ter esse caráter puramente qualitativo e passa a encerrar um significado descritivo; ou seja, seguindo a tradição realista dos pensadores o termo serve para descrever uma classe específica, um pequeno grupo, uma minoria que domina o poder e governa a maioria. Neste sentido o termo descreve a realidade sem necessariamente lhes propor um sentido (HOLLANDA, 2011), assemelhando-se assim aos outros termos usados para descrever uma classe dominante, uma elite governante. É importante notar que para Michels o termo “oligarquia” segue o sentido descritivo, contudo o termo “oligarquização” tem um sentido qualitativo negativo que se assemelha a compreensão platônica da degeneração das formas de governo.

Partindo desta compreensão dos termos, Michels identifica que, não obstante a “retórica igualitária do socialismo”, a estrutura organizacional do partido defensor da social democracia na Alemanha não está isento do processo de oligarquização. A decorrência imediata deste fenômeno no interior do partido é uma relação inversa entre os interesses das lideranças e os ideais fundacionais das organizações, ou seja, à medida que as estruturas das organizações vão ficando mais intrincadas e complexas elas tendem a se distanciar dos ideais sob os quais suas origens foram justificadas. Decorre daí que, mesmo partidos com ideais democráticos, como é o caso do PSDA, tendem a formar uma classe oligárquica interna.

Sendo um instrumento de combate, o partido deve ser eficiente. Somente uma classe de políticos profissionais, dotada de iniciativa decisória, pode atender a demanda por agilidade. Os ritmos lentos da democracia são incompatíveis com as necessidades de reação imediata da política. Na concessão ao princípio da eficiência está a origem do processo de oligarquização que afasta o partido de sua essência original (HOLLANDA, 2011, p. 33).

As organizações políticas, entre eles os partidos políticos, são os meios pelos quais as classes sociais, a população de uma forma geral, têm para influenciar os governantes, seja através de movimentos comprometidos com a crítica às políticas governamentais ou mesmo através da promoção de revoltas ou revoluções que buscam a

mudança completa ou parcial de um governo. Todavia a burocratização⁵¹, condição indispensável ao “princípio da eficiência”, assume o caráter especial de causadora da oligarquização se impondo como necessária na estrutura administrativa do organismo político, que precisa de um quadro de funcionários dedicado, em tempo integral, a sua administração.

Desta forma, o membro do partido que passa a integrar o grupo que o administra profissionalmente deixa de ser um ativista político para se tornar um burocrata, e essas duas condições têm diferenças fundamentais, enquanto o ativista vê no organismo político um meio para alcançar determinado fim, o burocrata o tem como um fim em si mesmo, seja de subsistência ou de conquista e manutenção de status e poder. Portanto há uma substituição dos fins diretamente relacionada à mudança do status do indivíduo ativista para burocrata.

Da formação destes burocratas e líderes deriva-se a oligarquização do partido que, distante ou em negação dos fundamentos originários da organização, combate agora para manter o partido vivo e permanecer na sua direção, conservando, portanto, seu sustento e status. Assim, “a organização é a fonte de onde nasce a dominação dos eleitos sobre os eleitores, dos mandatários sobre os mandantes, dos delegados sobre os que delegam. Quem diz organização, diz oligarquia” (MICHELS, 1982).

Seguindo o argumento fundamental dos elitistas, Robert Michels defende que é sempre uma minoria a governar e que essa minoria tende a se manter aí, mas, diferente de Mosca e Pareto, entende esse processo como uma oligarquização gestada pelo processo de burocratização. A esse movimento ele chama de “Lei de ferro da oligarquia”, um processo inevitável de oligarquização dos organismos políticos.

Ora, à medida que a organização cresce, a luta pelos grandes princípios se torna impossível. (...) É um fato notório que, nos partidos democráticos atuais, os vastos conflitos de opiniões se desenrolam cada vez menos sobre o terreno das ideias e com as armas puras da teoria e se degeneram rapidamente em diatribes e ataques pessoais. Os esforços tentados para estender um piedoso véu sobre as discórdias que dividem o partido constituem a inevitável consequência da organização dirigida segundo princípios burocráticos: seu principal objetivo consistindo em arregimentar no partido o

⁵¹ O conceito de burocracia é formalizado por Max Weber. De forma genérica burocracia é um sistema racional de controle social tendo como fim a eficiência na obtenção de resultados. Neste sentido é através da burocracia que se busca organizar de forma eficiente um grande número de pessoas e por consequência ela tende a expandir-se com o crescimento econômico e político de uma sociedade.

maior número possível de membros, ela deve necessariamente considerar qualquer luta pelas ideias que surgem no seu partido como um obstáculo à realização dos seus fins, isto é, como um obstáculo que deve ser evitado por todos os meios possíveis (MICHELS, 1982, p. 220).

Ou seja, há uma incompatibilidade entre a “lei de ferro da oligarquia” e o ideal de uma democracia representativa estruturada em partidos políticos, em razão de ser impossível que esses organismos estabeleçam sua função representativa mantendo as discussões de ideias em detrimento do fisiologismo institucional. Além disso, o poder do líder aumenta de maneira diretamente proporcional ao próprio crescimento do partido, tornando assim a organização essencialmente não democrática, visto que o líder tem sobre a massa um poder quase ilimitado. A explicação para esse poder ilimitado, diz Michels, é o fato de que a massa⁵² não consegue identificar, de forma autônoma, o que é a realidade e o que é o ideal, ou seja, o que faz parte do ideário propagado pelo partido e o que esse partido representa efetivamente dentro da estrutura da organização do Estado.

Um dos motivos desta falta de autonomia é a ilusão criada a partir de uma retórica política específica - Mosca chama de *fórmula política* - por indivíduos “intelectualmente superiores” que têm como fim a persuasão dos eleitores de que o sufrágio, base da democracia representativa liberal, é a garantia de que suas expectativas econômicas e sociais serão realizadas por um eleito. Desta forma, a falta de autonomia é camuflada por um sentimento, por parte dos eleitores, de participação direta no exercício do poder.

A compreensão desta lógica retórica nos permite formular ao menos duas questões importantes, a primeira diz respeito à própria possibilidade da realização de uma democracia, e a segunda sobre a capacidade dos organismos políticos se prevenirem, a partir do uso de mecanismos democráticos, da formação de uma classe dominante na sua estrutura interna e por consequente na estrutura do Estado. De alguma forma a resposta a essas questões irão guiar uma nova geração de elitistas, os chamados elitistas democráticos.

Para Michels é imprescindível a uma sociedade a existência de uma classe dominante, esta é uma condição necessária para a existência e manutenção daquela.

⁵² O sentido de massa neste caso assume o mesmo sentido definido no item 2.3 deste trabalho.

Apesar de estar constantemente sujeita à renovação, uma classe dominante sempre existiu na história de toda e qualquer sociedade humana; novamente concordando com Mosca, para quem a história da civilização pode ser resumida a um conflito entre os que tendem a dominar e se manter no poder e “a tendência em direção ao deslocamento das velhas forças e a insurgência de novas” (MOSCA, 1939). E, ainda seguindo o mestre que, por sua vez, segue toda uma tradição crítica à democracia, justifica a necessidade de uma classe dominante, na incapacidade, de alguma forma natural, que a massa tem em se organizar, tornando impraticável o governo da maioria.

A imaturidade objetiva das massas não é somente um fenômeno transitório que desaparecerá com o progresso da democratização, após o socialismo. Ela é, ao contrário, da própria natureza da massa, enquanto massa, que, mesmo organizada, está afligida por uma incompetência incurável de resolver todos os vários problemas que se apresentam, e isso porque a massa é em si amorfa e precisa de divisão do trabalho, de especialização e de direção (MICHELS, 1982, p. 240).

Contudo, apesar de não conceber a democracia como forma de governo, e até de questionar a possibilidade da sua realização, o autor alemão radicado na Itália, admite que é preciso buscar um tipo de “ordem social” que possibilite a “realização completa do conceito de soberania popular”, e sugere uma democracia não como forma de governo, mas como um ideal.

(...) em que limites, a democracia é um ideal que nunca terá para a história humana outro valor senão o de um critério moral que permite apreciar nas suas oscilações e nuances mais ligeiras o grau de oligarquia imanente a todo regime social; em outras palavras, se, em que medida, a democracia é um ideal que nós não podemos ver traduzido em realidade. (...) A democracia é (...) um tesouro que ninguém nunca poderá trazer a luz (MICHELS, 1982, p. 240/241).

São inquestionáveis os defeitos da democracia, ao mesmo tempo a humanidade não pode deixar de “perseguir” uma forma ideal de vida. Para o autor essa forma seria uma aristocracia composta por homens “moralmente bons e tecnicamente capazes”, mas, pergunta ele, onde encontrar tais homens capazes de manter um tipo de governo justo sem se comprometer com interesses pessoais baseados em valores hereditários e

riqueza? Assim a democracia é posta como o menor dos males, mas somente se ela não for baseada no poder da maioria incapaz, antes em um tipo de governo que organiza a sociedade no interesse de todos por meio de um grupo de cidadãos, notando que a “importância numérica deste grupo deve aumentar com o grau de desenvolvimento social” (MICHELS, 1982), o que se caracteriza como um elitismo, aristocracia/oligarquia ampliada.

A esta visão elitista da democracia, somado seu caráter representativo definido pelo sufrágio, alguns teóricos chamam de “teoria competitiva”, que, de forma geral pode ser compreendido como uma disposição da estrutura democrática institucional em permitir que a competição entre diferentes personagens políticos selecione os indivíduos melhores capacitados, formando assim as elites políticas que deterão o poder dentro de uma sociedade. Neste sentido iremos, no próximo e último capítulo desta dissertação, fazer uma pequena imersão no que podemos chamar de aspectos democráticos do elitismo, que se impõe não mais como um ideal político, mas como uma teoria de governo. Veremos então os pontos principais dos elitistas democráticos Joseph Schumpeter e Robert A. Dahl.

À guisa de conclusão, os elitistas clássicos propõem uma chave de interpretação dos movimentos políticos: a regra da *minoria governante*. Essa regra passa a ser argumento necessário em qualquer discussão sobre formas de governar, seja no sentido de contesta-la, argumentando que a maioria organiza-se a partir de agrupamento que se estruturam em torno de reivindicações populares, como é o caso das *ONGs* que definem uma motivação e de forma participativa, buscam influenciar as decisões de um governo democrático; ou de concordância, defendendo a ideia de que há uma incompatibilidade irreconciliável entre a democracia e os organismos políticos. Ou ainda buscando inverter o valor da democracia como governo da maioria, argumentando que a regra da minoria governante é condição de possibilidade para a democracia, assim pensam os chamados elitistas democráticos.

O estudo da Teoria das Elites até aqui, nos permite colocar algumas questões no que diz respeito ao realismo e idealismo político: a ciência política moderna é de fato somente descritiva e não prescritiva no sentido de ser guiada por algum ideal? O pensamento dos elitistas clássicos é necessariamente antidemocrático? É possível uma democracia representativa, com elementos elitistas, governar para o *bem comum*?

O argumento da minoria governante serve, dentro de uma visão realista da política, para justificar a crítica à democracia empreendida pelos elitistas clássicos. Contudo, apesar de questionarem os valores ideais que a fundamentaram, como *liberdade e igualdade, bem comum, vontade geral*, tidos como demasiadamente metafísicos e utópicos, estes mesmos valores vão permanecer como um norte, principalmente em Michels, mas também em Mosca. Para o primeiro a democracia seria um tipo de guia moral e sua efetivação seria impossível dada a sua incompatibilidade com a regra da minoria. Mosca, com a ascensão do fascismo na Europa, se posiciona em favor de uma democracia liberal e “destaca a experiência democrática como legítima” (HOLLANDA, 2011). Neste ponto a democracia não é totalmente descartada, a não ser por Pareto que não a concebe como forma possível de governo argumentando que uma elite de governantes deve comandar, e essa elite deve ser capaz de se reinventar constantemente, seja retórica ou factualmente, sob o custo de perder espaço para outra elite. Sem ceder nenhum espaço para a democracia, seja enquanto práxis ou ideal político, Pareto, em atitude oposta a Mosca, se aproxima do regime fascista chegando ao ponto de ser indicado ao senado por Mussolini.

3.7. O elitismo democrático: Joseph A. Schumpeter e Robert A. Dahl

Uma nova fase do elitismo, impulsionada principalmente pela rejeição aos movimentos totalitários que tomaram conta da Europa em meados do século passado, surge com uma aproximação do pensamento elitista a algumas ideias e instrumentos democráticos, notadamente seu caráter representativo e o recurso do sufrágio. Fundamentalmente, o propósito é promover uma constante seleção das elites dirigentes dentro da estrutura democrática a partir do voto, isso possibilitaria resguardar os princípios da liberdade política e, por consequência, preservar a estabilidade do sistema, mas mantendo o pressuposto básico do elitismo de uma minoria governando uma maioria governada.

A representação, a partir do voto, passa a ser o instrumento fundamental para justificativa elitista dentro da estrutura democrática, e tem como finalidade última limitar a participação. Importante notar que permanece também a noção de Mosca, de que os indivíduos mais “talentosos e ambiciosos” podem ser recrutados desde o interior da massa, o que daria certo equilíbrio e legitimidade ao elitismo democrático. Assim, a

democracia deixa de ser uma ameaça para se tornar uma garantia para a classe dirigente (HOLLANDA, 2011).

Em seu livro *Capitalismo, socialismo e democracia*, o economista e cientista político austríaco Joseph A. Schumpeter (1883-1950) trabalha a ideia de uma democracia como competição entre as elites pelo voto popular e consequentemente pelo direito dessa elite representar a maioria. A crítica que serve como base para tal argumento mostra, como nos seus antecessores, um ponto de vista menos idealista e mais prático, contudo há nos escritos de Schumpeter um caráter prescritivo bastante claro.

No capítulo 21 da citada obra, o autor esboça sua discordância ao que chama de “filosofia da democracia do século XVIII”, definida por ele como uma *doutrina* que promove um “arranjo institucional para se chegar a certas decisões políticas que realizam o bem comum, cabendo ao próprio povo decidir, através da eleição de indivíduos que se reúnem para cumprir-lhe a vontade” (SCHUMPETER, 1961). Para ele a democracia está estabelecida sob “simples declarações de fato” que ele passa a contestar logo após apresenta-las. Basicamente a ideia a ser refutada é a de que a *vontade geral*⁵³ pode orientar, dentro da estrutura representativa, os seus eleitos no sentido de efetivar o *bem comum*⁵⁴. Escreve ele em tom irônico:

Sustenta-se, pois, que existe um *bem comum*, o farol orientador da política, sempre fácil de definir e de entender por todas as pessoas normais, mediante uma explicação racional. (...) O povo deve admitir também, em princípio pelo menos, que há também uma *vontade comum* (a vontade de todas as pessoas sensatas) que corresponde exatamente ao interesse, bem-estar ou felicidade comuns. (...) Consequentemente, todos os membros da comunidade, conscientes da meta, sabendo o que querem, discernindo o que é bom do que é mau, tomam parte, ativa e honestamente, no fomento do bom e no combate ao mau. Todos os membros, em conjunto, controlam os negócios públicos (SCHUMPETER, 1961, p. 306).

⁵³ Termo claramente rousseauiano. Para Rousseau não existe a vontade individual e sim a *vontade geral* que se individualiza em um corpo civil e determina as leis que devem ser executadas pelo governo. A *vontade geral* é inalienável, o que de certa forma é contraditória já que apesar de permitir a um governo executar o que foi determinado, essa vontade nunca pode ser alienável a qualquer governo, ou seja, nos parece que para Rousseau a democracia só é possível em sua versão de participação direta. Ver a obra *Do Contrato Social*.

⁵⁴ O sentido do termo neste caso remete a Aristóteles que em 1252A da *Política* define que é em vista ao bem comum que são constituídas as cidades.

A convicção sobre a possibilidade de haver uma convergência em relação ao que seja o *bem comum* entre os diferentes grupos de pessoas que compõem uma sociedade, e a própria busca por esse valor é, para Schumpeter, uma ficção, não porque as pessoas optem por não buscarem algo que, a princípio, tem um valor positivo, mas pelo simples fato de que “para diferentes indivíduos e grupos, o *bem comum* provavelmente significará coisas muito diversas” (SCHUMPETER, 1961).

Esse fato (...) provocará dificuldades sobre as questões de princípio, que não podem ser reconciliadas por argumentação racional. Isto porque os valores supremos – nosso conceito sobre o que devem ser a vida e a sociedade – situam-se além dos domínios da lógica. (...) O americano diz – “desejamos que o país se arme até os dentes e lute em todo o globo pelo que consideramos o direito”, o que responde – “desejamos que o país resolva seus próprios problemas, pois é a única maneira de servir a humanidade”, estão adotando sistemas irredutíveis de valores que o compromisso poderia apenas mutilar ou degradar (SCHUMPETER, 1961, p. 307/308).

Portanto, a polissemia de valores e o emaranhado de interesses que caracterizam a sociedade contemporânea, podem impossibilitar um entendimento único do que seja o *bem comum*. O autor constitui assim um pensamento caracterizado pela negação da existência de um consenso no interior da sociedade a respeito de um ideal político que seja totalmente “inclusivo”, ou seja, de uma *vontade geral*.

Assim como Pareto na sua concepção de *ações não lógicas*, Schumpeter não concorda com a ideia de que as ações humanas são orientadas unicamente pela razão, antes é a partir das paixões que o homem decide, tanto em relação às demandas imediatas quanto as de longo prazo; ou seja, é bastante improvável que os indivíduos possam deliberar racionalmente, sem a prevalência da paixão, sobre assuntos do universo político. Em resumo, enquanto componente da massa popular (*plethos*) – seja física no que se refere à multidão em si; ou psíquica no que diz respeito ao subconsciente coletivo como parte da determinação do indivíduo - o indivíduo não é totalmente capaz de decisões autônomas, ou mesmo do uso completo das suas faculdades mentais (HOLLANDA, 2011).

No segundo parágrafo do capítulo 22, Schumpeter define a sua teoria democrática, ou seja, a sua visão prescritiva da democracia, como “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).

Neste sentido, ele propõe um tipo de democracia mais realista⁵⁵ baseada no raciocínio mercantilista, correlacionando analogicamente o ambiente político e o comercial, um tipo de pragmatismo de mercado aplicado ao universo político. Nesta forma de pensar, a qualidade de eleitor é equalizada à qualidade de consumidor dentro de um comércio, e o produto exposto nas vitrines são as elites que buscam o direito de liderar. Isto posto, a função social da política parece ter um caráter puramente incidental, não seria esse o fim último do processo político, o propósito único da atividade política parece ser a obtenção do poder de governar. Importante notar que, tanto o eleitor quanto o consumidor conhecem de forma mais ou menos clara o *produto* que lhes é dado a *consumir*.

O significado do que seria o papel do povo (*demos*) na teoria democrática de Schumpeter é somente, e simplesmente, de eleitor que aceita ou rejeita os candidatos que se oferecem para disputar o poder.

(...) quanto ao papel do eleitorado, resta a esclarecer apenas um ponto. (...) A escolha, glorificada idealmente como o *chamado do povo*, não é iniciativa deste último, mas criada artificialmente. E essa criação constitui parte essencial do processo democrático. Os eleitores não decidem casos. Tampouco escolhem com independência, entre a população elegível, os membros do parlamento. Em todos os casos, a iniciativa depende do candidato que se apresenta à eleição e do apoio que possa despertar. Os eleitores se limitam a aceitar essa candidatura de preferência a outras, ou a recusar-se a sufragá-la (SCHUMPETER, 1961, p. 344).

As ofertas, desta forma, determinam quem/que pode ser eleito/adquirido. Os eleitores/consumidores são levados a acreditar que escolhem quando na realidade a possibilidade de escolher está condicionada à oferta, portanto controlada por uma lei básica de mercado, da oferta e procura. “Inverte-se, assim, a relação de anterioridade do modelo democrático tradicional: as elites induzem (e não expressam) as escolhas do povo.” (HOLLANDA, 2011). E mesmo nos casos raros, diz o autor citando exemplos, a relação de indução não deixa de existir.

Até mesmo os casos excepcionais, em que um homem é realmente *recrutado* pelos eleitores, situam-se na mesma categoria, por duas razões: evidentemente, um homem não precisa candidatar-se à liderança se já é líder, ou, pode acontecer que um líder local, capaz de controlar ou influenciar a

⁵⁵ O termo realista está diretamente ligado à compreensão maquiaveliana da política.

votação, não esteja em condições ou não deseje apresentar-se pessoalmente, e indique um outro, que parece então ter sido procurado por eleitores, que ajam por conta própria (SCHUMPETER, 1961, p. 344).

Não deixa de ser pertinente neste momento, lembrar que este não é um pensamento descritivo, pura e simplesmente, do que seria uma democracia. A explanação fornecida por Schumpeter, baseada segundo ele em uma visão não-filosófica do sistema, tem também um caráter prescritivo, já que além de descrever seu funcionamento, afirma ser esta a forma que ele deva funcionar, o que segundo ele, não é ruim, é a realidade. Temos então uma teoria formulada sob inspiração economicista, onde a eficiência política é determinada pela capacidade de obter a maioria dos votos a partir da habilidade de seduzir os eleitores. Nesta perspectiva a publicidade assume um papel essencial, assim como no comércio, a fixação do candidato na memória do eleitor é tão necessária ao processo quanto a lembrança da marca de um produto determina o sucesso de uma campanha comercial. E o partido político deixa de ser compreendido como “um grupo de homens que tenciona promover o bem-estar público em algum *princípio comum*” e passa a ser definido como “um grupo cujos membros resolvem agir de maneira concertada na luta competitiva pelo poder político” (SCHUMPETER, 1961).

Sem renunciar à democracia, como Pareto e Michels, Schumpeter produz uma reflexão sobre sua forma possível, neste movimento, rejeita o conteúdo utópico do conceito e adota um princípio de utilidade, ajustando ao que considera serem as possibilidades reais da cena política, em sua obra, as elites passam de obstáculo a premissa da democracia: o diagnóstico da uma elite política necessária converte-se de negação em condição do princípio democrático (HOLLANDA, 2011, p. 41).

A hipótese schumpeteriana, baseada na observação do funcionamento de algumas formas democráticas colocadas em contraponto ao socialismo (democracia social), é uma inversão da forma como temos compreendido o conceito de democracia representativa, ou seja, ao invés de um sistema no qual o povo determina quem são seus representantes e como estes devem governar, os representantes determinam quem e como irá governar. O espaço político é efetivamente dominado e determinado por elites em disputa pelo poder. Este movimento condiciona o interesse do eleitor aos interesses dessa elite, ou seja, a ideia aristotélica de governo justo é invertida: o governo justo, que governa com vistas ao bem comum deixa de ser possível, já não é mais do que uma

ficção, tomando lugar na prática a sua forma desviada, a *oligarquia*. “São essas as bases do elitismo democrático, que tem impacto decisivo na formulação do entendimento contemporâneo da democracia” (HOLLANDA, 2011).

Por fim, Luis Filipe Miguel chama nossa atenção a respeito das consequências desta inversão da compreensão do que seria a democracia representativa, justificada na ideia de inspiração positivista de que a Ciência Política deve ser descritiva e isenta de valores.

A corrente inaugurada por Schumpeter está tão carregada de valores quanto seus adversários. Ao aplicar o rótulo, politicamente prestigioso, de “democracia” aos regimes eleitorais do ocidente, ao virar do avesso o conceito de democracia para adequá-lo a tais regimes e ao negar a possibilidade de qualquer avanço em direção a um regime mais participativo, ela cumpre um relevante papel legitimador. Isto é, possui um inocultável caráter político conservador. [...] Ao dar fundamento teórico aos regimes eleitorais que chamam a si mesmos de democracia, Schumpeter e seus seguidores buscam neutralizar aqueles que reivindicam um regime mais participativo e igualitário (MIGUEL, 2002, p.505/506).

Contudo, o cientista político brasileiro, ao retomar a compreensão originária da democracia, nos lembra, com certo otimismo, do seu caráter subversivo.

Mas a ideia de “governo do povo” – no sentido da igualdade efetiva na tomada das decisões públicas – insiste em permanecer à tona, quando menos como um parâmetro normativo que revela quão pouco os regimes ocidentais realizaram as promessas do rótulo que carregam. Por trás das “democracias realmente existentes” de hoje, domesticadas, que aceitam todas as desigualdades sociais e se contentam com um papel secundário diante do ordenamento capitalista da sociedade, o ideal democrático continua exibindo seu caráter subversivo (MIGUEL, 2002, p.506).

À semelhança de Schumpeter, o pensador norte americano Robert A. Dahl (1915-2014) não condena o regime democrático a partir de uma visão aristocrática/elitista da política. Contudo, discordante do autor austríaco, ele não se posiciona contra os valores “metafísicos” da democracia. Os valores ideais da democracia são considerados utópicos, porém relevantes enquanto princípios reguladores, ou seja, não há necessariamente uma incompatibilidade entre a democracia real, a democracia como ela “é”, e a democracia ideal, “como deve ser”. Compreender as características do processo político democrático e não recusar, por efetiva falta de

clareza ou aplicabilidade, os ideais contidos nos princípios democráticos, permite ao autor definir um conceito de aproximação do que seja uma democracia de alta “responsividade”. Neste sentido, Dahl afirma, na sua obra *Poliarquia: Participação e Oposição*, que uma das características do sistema democrático é “a qualidade de ser inteiramente, ou quase inteiramente, responsivo a todos os seus cidadãos” (DAHL, 2005).

De saída, confrontamo-nos com o fato de que, tanto na linguagem comum quanto na linguagem filosófica, “democracia” é um termo que pode ser utilizado apropriadamente para designar um ideal e também regimes reais que ficam consideravelmente aquém do ideal. Esse duplo significado costuma causar confusão. Além disso, se a democracia é tanto um ideal quanto uma realidade viável, como podemos decidir quando um regime real se aproxima suficientemente do ideal a ponto de podermos considerá-lo uma democracia? Esse não é simplesmente um problema trivial de uso de palavras, embora seja isso também. É um problema de escolha de um limiar razoável. Em suma, como podemos decidir de forma razoável que um regime, sistema ou processo é democrático e não, por exemplo, oligárquico, aristocrático, meritocrático ou seja lá o que for? (DAHL, 2012, p. 9).

O conceito de *Poliarquia*, grande contribuição de Dahl para a discussão sobre as formas de governo, consiste na expressão do valor máximo, positivo, de determinado governo, a partir de um tipo de gráfico que opera por aproximação ou distanciamento, que tem como extremos oposto o valor máximo, a *poliarquia*, e o valor mínimo que configuraria um tipo de governo desviado no sentido aristotélico, menos democrático no sentido contemporâneo. A base de gráfico, como dito acima, é a capacidade de responsividade destas formas de governo em relação à sociedade que governa. Tal conceito não diz respeito especificamente à democracia enquanto forma de governo, mas ao grau de democratização de um determinado regime político. É possível admitir que haja na formulação de Robert Dahl, uma influência aristotélica sobre a classificação das formas de governo, além do realismo maquiaveliano e mais diretamente pelas ideias elitistas, notadamente Gaetano Mosca.

A formulação deste conceito busca transcender os debates teóricos sobre a melhor forma de governo tendo como principais elementos valores democráticos formais. Para medir o grau de democratização de determinado sistema de governo as duas “dimensões” fundamentais usadas pelo pensador são a “contestação ou competição pública” e o “direito de participar das eleições e dos cargos públicos”.

A poliarquia é uma ordem política que, em âmbito mais geral, distingue-se por duas características amplas: a cidadania é extensiva a um número relativamente alto de adultos e os direitos de cidadania incluem não apenas a oportunidade de opor-se aos funcionários mais altos do governo, mas também a de removê-los de seus cargos por meio do voto (DAHL, 2012, p. 350).

Cidadania, portanto, na compreensão do autor, tem um sentido mais aproximado do termo grego *politikoi*, ou seja, o cidadão não era simplesmente o habitante da cidade, mais que isso, ele era chamado a participar dos *espaços políticos* da *polis*. Contudo, aquela cidadania era restrita, assim, considerando as devidas contextualizações históricas, a democracia ateniense não poderia ser considerada uma *poliarquia*. Nota-se ainda que, além de conservar, em termos comparativos, os aspectos ideais dos governos democráticos o autor também mantém a análise entre os governos antigos e os contemporâneos buscando fundamentar conceitualmente e historicamente o seu argumento, vejamos a citação abaixo.

A primeira característica distingue a poliarquia de sistemas mais exclusivos de governo nos quais, embora a oposição seja permitida, os governos e seus oponentes legais são restritos a um grupo pequeno, como foi o caso na Grã-Bretanha, na Bélgica, na Itália e em outros países antes do sufrágio em massa. A segunda característica distingue a poliarquia dos regimes nos quais, embora os adultos em sua maioria sejam cidadãos, a cidadania não inclui o direito de se opor ao governo e de removê-lo do poder por meio do voto, como ocorre nos regimes autoritários modernos (DAHL, 2012, p. 350).

Estão contidos nestas duas dimensões sete requisitos necessários para que, segundo o autor, haja uma *poliarquia* dentro dos limites extensivos dos Estados modernos. Assim, a dimensão que diz respeito à medida da capacidade dos cidadãos, de um determinado organismo político, em contestar as ações de quem lidera ou governa, ou seja, a capacidade de “contestação pública” engloba: a *liberdade de expressão*, *informação alternativa* e *autonomia associativa*; e a dimensão que diz respeito à extensão da participação da população nos organismos internos de governo, portanto o “direito de participar das eleições e dos cargos públicos” compreende: *funcionários eleitos*, *eleições livres e justas*, *sufrágio inclusivo* e o *direito de concorrer a cargos eletivos*. Vejamos como Dahl explica cada um dos sete requisitos sem os quais nenhum sistema de governo pode ser classificado como uma *poliarquia*:

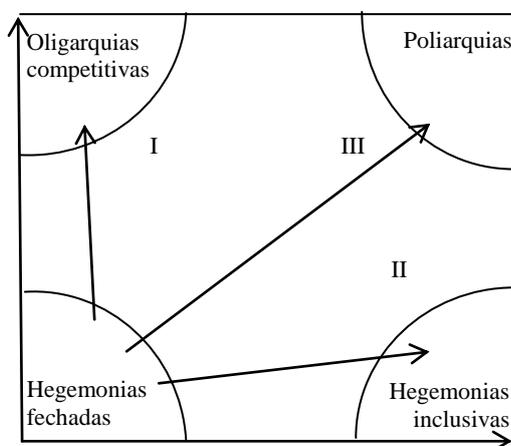
1. *Funcionários eleitos*. Os funcionários eleitos são constitucionalmente investidos do controle político das decisões governamentais.
2. *Eleições livres e justas*. Os funcionários eleitos são escolhidos em eleições frequentes, conduzidas de modo justo, nas quais a coerção é relativamente rara.
3. *Sufrágio inclusivo*. Praticamente todos os adultos têm o direito de votar na eleição dos funcionários do governo.
4. *Direito de concorrer a cargos eletivos*. Praticamente todos os adultos têm o direito de concorrer a cargos eletivos no governo, embora os limites de idade possam ser mais altos para ocupar o cargo do que para o sufrágio.
5. *Liberdade de expressão*. Os cidadãos têm o direito de se expressar, sem o perigo de punições severas, quanto aos assuntos políticos de uma forma geral, o que inclui a liberdade de criticar os funcionários do governo, o governo em si, o regime, a ordem socioeconômica e a ideologia dominante.
6. *Informação alternativa*. Os cidadãos têm o direito de buscar soluções alternativas de informação. Ademais, existem fontes de informação alternativa protegidas por lei.
7. *Autonomia associativa*. Para alcançar seus vários direitos, inclusive aqueles relacionados acima, os cidadãos também têm o direito de formar associações ou organizações relativamente independentes, inclusive partidos políticos independentes e grupos de interesse (DAHL, 2012, págs. 350/351).

Na concepção de Dahl, conforme um governo se aproxima ou se afasta das duas dimensões, possibilitando uma maior, ou menor, *participação* dos seus cidadãos nas coisas comuns; e a capacidade de *contestação* é mais, ou menos, ampliada, ele se aproxima ou se distancia de uma *poliarquia* (nível ideal de democracia). Contudo algumas variações podem ocorrer de acordo com as bases ideais do gráfico proposto pelo autor, essas variações podem gerar duas formas desviadas de regimes políticos, as *oligarquias competitivas* e as *hegemonias inclusivas*. As oligarquias competitivas estão relacionadas ao desenvolvimento irrestrito da contestação pública e a diminuição ou extinção de seu aspecto inclusivo; por sua vez as hegemonias inclusivas invertem esses valores, ou seja, aumenta a inclusão e diminui ou suprime a contestação (DAHL, 2005). Tendo como base o que ele chama de *hegemonia fechada*, que são regimes onde a participação é limitada e a capacidade de contestação é baixa, Dahl assim define os termos e o movimento do seu gráfico:

Se um regime hegemônico se desloca [para uma oligarquia competitiva] [...], ele estará se deslocando para uma maior contestação pública. Sem esticar demais o assunto, poderíamos dizer que uma mudança nessa direção envolve a liberalização do regime; alternativamente, poderíamos dizer que o regime se torna mais competitivo. Se um regime muda no

sentido de proporcionar uma maior participação, (...) [no sentido de uma hegemonia inclusiva], poderíamos dizer que ele está mudando para uma maior popularização, ou que está se tornando inclusivo (DAHL, 2005, pag. 30).

Assim, *oligarquias competitivas* são governos que permitem uma maior contestação, contudo limitam a participação política; e *hegemonias inclusivas* são governos onde a contestação é baixa, mas há um maior grau de participação política. Vejamos um gráfico:



Segundo o autor, a democracia poderia estar no canto superior direito do gráfico acima, mas dada a complexidade das definições que levam ao reconhecimento e estabelecimento do que seja uma democracia plena e justa, ele prefere inclui-la entre as poliarquias.

A democracia poderia ser concebida como um regime localizado no canto superior direito. Mas como ela pode envolver mais dimensões do que as [...] da figura [...], e como (no meu entender) nenhum grande sistema no mundo real é plenamente democratizado, prefiro chamar os sistemas mundiais reais que estão mais perto do canto superior direito de poliarquias. Qualquer mudança num regime que o desloque para cima e para a direita, ao longo do caminho III, por exemplo, pode-se dizer que representa algum grau de democratização. As poliarquias podem ser pensadas então como regimes relativamente (mas incompletamente) democratizados, ou, em outros termos, as poliarquias são regimes que foram substancialmente popularizados e liberalizados, isto é, fortemente inclusivos e amplamente abertos à contestação pública (DAHL, 2005, pag. 31).

Desta forma o autor não concorda totalmente com a premissa básica dos elitistas, a de que toda organização política está condenada a ser governada por uma minoria, antes propõe um tipo de democracia formal baseada em uma conjugação de fundamentos ideais e elementos empíricos. Dahl argumenta que ao menos um dos elitistas clássicos, notadamente Gaetano Mosca, recuou na sua visão antidemocrática quando teve que encarar a ameaça fascista, reconhecendo a democracia liberal como um regime “de garantias das liberdades” (HOLLANDA, 2011).

Para Mosca, Pareto e Michels, por outro lado, depois que a humanidade evoluiu para além da Idade da Pedra e para civilizações mais complexas, a dominação da minoria tornou-se uma característica inerente à sociedade humana. Mosca e Pareto insistem, com uma repetição quase cansativa, nessa lei inevitável da sociedade humana. Embora as formas da dominação da minoria possam mudar, e ainda que algumas formas sejam “melhores” que outras (e essa era a convicção crescente de Mosca à medida que observava o fascismo na Itália), a dominação da minoria de uma ou outra forma é inevitável (DAHL, 2012, págs. 428/429).

Na teoria esboçada por Robert Dahl *contestação* e *participação* são as duas dimensões fundamentais que definem um governo mais justo, entendido como um governo de maior “responsividade”. Em termos aristotélicos, o movimento convergente dessas duas potências tem como fim um tipo de comunhão virtuosa entre os cidadãos. Em outras palavras, a confluência das duas dimensões tende a proporcionar, de forma positiva, um movimento político heterogêneo com maior grau de representatividade, derivado de uma renovação constante da elite governante e um conseqüente aumento na capacidade do cidadão de se posicionar dentro dos espaços políticos, sejam eles psicológicos ou físicos. Preservando direitos políticos e civis, os governos que alcançam o nível de uma *poliarquia* estão bastante distantes dos governos totalitários e violentos.

Podemos concluir, como faz Cristina Buarque de Hollanda, que a democracia contemporânea incorpora valores de um “realismo elitista”, e dentro deste espectro solidifica-se como um tipo de governo da maioria em busca de um consenso político. Nesta perspectiva realista, passa-se a buscar o “*possível* no lugar do *desejável*” e a democracia é redefinida “como competição entre elites” (HOLLANDA, 2011). Por outro lado, levando em consideração que a democracia nasce como práxis política e a sua perspectiva teórica é fruto das análises críticas, quase sempre de cunho negativo, empreendidas principalmente, mas não somente, por Platão e Aristóteles, o resgate do

seu valor positivo segue no sentido de compreendê-la não somente como uma forma de governo, mas como condição de possibilidade para a própria política enquanto atividade humana que tem como fim o “bem comum”.

A seguir faremos um estudo sobre os conceitos de igualdade e liberdade. As mutações do significado destes conceitos no decorrer da história social do ocidente, principalmente no que se refere ao seu caráter de conteúdo fundamentador da democracia, nos leva a compreensões diversas e às vezes até divergentes. A democracia é, como dizia Aristóteles, o único governo que garante a igualdade e a liberdade; hoje, apesar dos conceitos assumirem significados diferentes, não somente um em relação ao outro, mas na ressignificação de cada um em relação a ele próprio no decorrer da história, a democracia permanece sendo compreendida como o governo da liberdade e da igualdade, por isso as sociedades, notadamente as sociedades ocidentais, têm feito um esforço para mantê-la como prática ou como ideal norteador.

3.8. Igualdade e Liberdade: os pressupostos imutáveis da democracia

Norberto Bobbio, no primeiro parágrafo do prefácio da sua obra *Igualdade e Liberdade*, chama a atenção para a característica de referência mútua que os dois conceitos adquirem na constituição da ideia de pessoa humana.

Os dois valores da liberdade e da igualdade remetem um ao outro no pensamento político e na história. Ambos se enraízam na consideração do homem como pessoa. Ambos pertencem à determinação do conceito de pessoa humana, como ser que se distingue ou pretende se distinguir de todos os outros seres vivos. Liberdade indica um estado; igualdade, uma relação. O homem como pessoa - ou para ser considerado como pessoa - deve ser, enquanto indivíduo em sua singularidade, livre; enquanto ser social, deve estar com os demais indivíduos numa relação de igualdade (BOBBIO, 1996, p. 7).

Neste contexto os conceitos adquirem um significado transcendental⁵⁶, ou seja, não são características naturais do homem, mas pertencentes às categorias históricas que nos definem como pessoas, portanto fruto da razão. A primeira distinção que notamos

⁵⁶ O termo transcendental assume aqui a sua acepção kantiana, cito: “Não chamo de transcendental o conhecimento que cuida dos objetos, mas o que cuida do nosso modo de conhecer os objetos, e que seja possível *a priori*” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, Analítica, § 12).

entre os termos é justamente em relação às categorias, uma indica um *estado* e outra uma *relação*. A liberdade é inicialmente, um estado. Se proferirmos um juízo tal como “uma pessoa é livre”, essa sentença faz sentido, pois indica que a pessoa se encontra em estado de liberdade e este estado é em relação a ela própria. Já o conceito de igualdade indica inicialmente uma relação, a pergunta naturalmente feita é: *igualdade em relação a que?* Depois de estabelecida esta relação, indicando outro ente, a igualdade se torna um estado. Em resumo, a relevância da constatação desta distinção entre conceitos para uma pesquisa na área da filosofia política⁵⁷, é compreender que a liberdade, seja ela física ou psíquica, é posta sempre em relação ao indivíduo, que passa a persegui-la como um bem, um tipo de propriedade, enquanto a igualdade é simplesmente uma relação convencional que pode ser estabelecida entre qualquer ente.

Mais precisamente: enquanto a liberdade é uma qualidade ou propriedade da pessoa (não importa se física ou moral) e, portanto, seus diversos significados dependem do fato de que esta qualidade ou propriedade pode ser referida a diversos aspectos da pessoa, sobretudo à vontade ou à ação, a igualdade é pura e simplesmente um tipo de relação formal, que pode ser preenchida pelos mais diversos conteúdos. (...) O que pode também explicar por que a liberdade enquanto valor, ou seja, enquanto bem ou fim a perseguir, é habitualmente considerada como um bem ou um fim para um indivíduo ou para um ente coletivo (grupo, classe, nação, Estado) concebido como um superindivíduo, ao passo que a igualdade é considerada como um bem ou um fim para os componentes singulares de uma totalidade na medida em que esses entes se encontrem num determinado tipo de relação entre si (BOBBIO, 1996, págs. 12/13).

A relação neste caso é estabelecida entre os homens, portanto política. A *liberdade* enquanto bem que um indivíduo busca, permite, de certa forma, compreender porque os ideais políticos baseados na sua defesa são notadamente fundamentadores de ideologias individualistas, e os indivíduos que as defendem têm a propensão de enxergar uma sociedade de homens como um aglomerado de pessoas e não como uma totalidade orgânica de indivíduos. Por outro lado, a *igualdade* só tem significado,

⁵⁷ A compreensão do que seja Filosofia Política neste trabalho é tomada de Nicola Abbagnano que, tendo como referência Norberto Bobbio, difere essa área da filosofia em quatro “acepções principais”, das quais a primeira é a que nos guia na composição deste trabalho, a saber, “a filosofia política como busca da melhor forma de governo, ou seja, como determinação da república ótima” (ABBAGNANO, 2007). Guardaremos, contudo, as devidas considerações sobre o que seja uma “república ótima” para um trabalho futuro, dado que república e democracia não são sinônimas como quer parecer alguns discursos de momento. Neste trabalho tratamos principalmente da democracia, desta forma podemos substituir, no verbete de Abbagnano, “república ótima” por “democracia ótima”.

podendo vir a se tornar um valor, para o homem enquanto este pertence a um grupo, uma sociedade ou, no limite, a humanidade. Neste caso os indivíduos detentores de ideais políticos igualitários enxergam a sociedade como um todo, e precisam considerar as partes desta sociedade para estabelecer as relações de igualdade entre essas partes. Estabelecida a relação, a igualdade também se torna um valor.

Diferentemente do conceito e do valor da liberdade, o conceito e o valor da igualdade pressupõem, para sua aplicação, a presença de uma pluralidade de entes, cabendo estabelecer que tipo de relação existe entre eles: enquanto se pode dizer, no limite, que é possível existir uma sociedade na qual só um é livre (o déspota), não teria sentido afirmar que existe uma sociedade na qual só um é igual. O único nexos social e politicamente relevante entre liberdade e igualdade se dá nos casos em que a liberdade é considerada como aquilo em que os homens - ou melhor, os membros de um determinado grupo social - são ou devem ser iguais, do que resulta a característica dos membros desse grupo de serem *igualmente livres* ou *iguais na liberdade*: essa é melhor prova de que a liberdade é a qualidade de um ente, enquanto a igualdade é um modo de estabelecer um determinado tipo de relação entre os entes de uma totalidade, mesmo quando a única característica comum desses entes seja o fato de serem livres (BOBBIO, 1996, p. 13).

Importante notar que a relação entre esses dois conceitos, no que se refere à política, acontece de forma inversamente proporcional na maioria dos casos, e essa relação pode também determinar o grau de *isonomia* que as formas de governos proporcionam aos seus governados. Tratamos até aqui dos conceitos no que diz respeito a sua relação mútua, seguimos abordando cada um dos dois conceitos em separado.

A compreensão do conceito de *igualdade*, o seu significado no que diz respeito a esse trabalho, se aproxima do que o grego chama de *isonomia*, ou “o perfeito equilíbrio das propriedades que constituem o corpo: a saúde” (ABBAGNANO, 2007), segue a tradição grega do uso da metáfora organicista fisiológica para a compreensão dos organismos de inter-relações humanas, os organismos políticos. O seu contrário é “monarquia, que é o predomínio de uma propriedade sobre a outra, o que constitui a doença” (ABBAGNANO, 2007). O que nos interessa nesta altura do texto é especificamente compreender a igualdade dentro do âmbito da política, ou seja, a igualdade entre as pessoas dentro de uma sociedade, a igualdade de direito. Neste sentido identificamos três possibilidades de igualdade, a *igualdade na lei*, que nos indica que todos os homens são iguais diante da lei enquanto expressão reguladora das relações entre os homens; a *igualdade política*, que nos indica a possibilidade de que

todos os cidadãos tenham igual acesso aos espaços e cargos políticos e que, de uma forma geral, a ocupação destes cargos depende da competência individual de cada um; e a *igualdade material*, que significa que todas as pessoas, em tese, possuem acesso aos recursos materiais necessários para sua sobrevivência. Importante notar que a *igualdade na lei* e a *igualdade política* são princípios para a democracia, mas a *igualdade material* deve ser alcançada, sob o risco de comprometer as outras duas e a própria estrutura democrática.

A despeito de toda a discussão em torno do conceito de *liberdade*, – conceito caro à filosofia que tem sido objeto de amplos estudos tanto na filosofia teórica, quanto na poética e principalmente na filosofia prática – buscamos, neste trabalho, da forma mais sucinta possível, determinar qual o sentido que pretendemos imprimir ao usa-lo. O sentido político do conceito liberdade pode alcançar seu significado no uso do termo “liberdade civil”, esse tipo de liberdade não é de forma alguma absoluta, antes é condicionada e finita e suas fronteiras são desenhadas pelo direito, não somente pela lei positivada, mas também pelos costumes, seu fundamento. Essa liberdade costuma-se chamar de negativa, não como juízo de valor, mas por conta do seu caráter unilateral, ou seja, seus limites são impostos pelo Estado. Dentro deste aspecto da liberdade compreendem-se a liberdade política que diz respeito, entre outras coisas, ao direito de se expressar politicamente, seja através de opiniões, do voto ou de se candidatar a cargos públicos e que, segundo Bobbio, foi ampliada para abarcar a liberdade econômica, onde, dentro dos limites da legislação, os cidadãos são livres para dispor dos seus recursos no sentido comercializar seus bens, inclusive a força de trabalho, sem nenhum tipo de constrangimento.

4.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se tomarmos o conceito de *oligarquia* em Aristóteles, como forma desviada de governo da *aristocracia*, percebemos que o conceito de *elite*, segundo os elitistas, transita entre os dois, ou seja, a elite pode ser compreendida, no que diz respeito à sua aplicação dentro do estudo das formas de governo, como uma seleção dos indivíduos mais capazes de governar, os melhores; por outro lado, admitindo que o termo também possa indicar um grupo de pessoas que governa simplesmente por conta de hereditariedade ou riqueza, a esses também podemos qualificar como elite. À primeira aplicação podemos compreender como uma *elite aristocrática* e a segunda como uma *elite oligárquica*, aquela baseada na competência e esta na herança genética ou material, de um indivíduo ou de uma classe de indivíduos. Nota-se também que os três conceitos dizem respeito ao governo de um grupo, de alguns, de poucos.

A democracia foi fundada sob o signo da igualdade e liberdade, um governo onde as decisões são compartilhadas, em tese, pela maioria. Se compreendermos o termo *demos* como povo, e guardarmos as devidas ressalvas, a democracia é o governo do povo. Originalmente a cidadania era exercida de forma direta, provavelmente com o levantar do braço no meio da assembleia (*ágora*) rodeado por outros cidadãos (*politói*). Aí a cidadania era restrita e todos que a possuía eram livres para exercê-la e esta liberdade (*euletheria*) só fazia sentido em relação à cidade (*polis*), aí todos eram iguais (*isonomia*), apesar de não o serem no âmbito privado (*oikos*) eram iguais nos espaços públicos (*isegoria*).

Mas as cidades se modificaram, as sociedades se tornaram maiores e mais complexas, já não havia como a democracia funcionar de forma direta, todos na assembleia discutindo as decisões do governo. A democracia passa a ser representativa e os valores de igualdade e liberdade se tornam motes ideológicos que terminam em visões de mundo divergentes. Liberalismo e socialismo são os novos nomes para a democracia, a base da primeira é a representação a partir do sufrágio, do voto; a segunda ensaia uma revolução e se perde nos descaminhos da história. Neste emaranhado histórico surgem os teóricos da elite.

Os teóricos elitistas fundamentalmente passam a estudar as relações de poder a partir da premissa de que uma elite se formará em qualquer forma de governo e está presente em qualquer agrupamento social. Para os elitistas a desigualdade é natural e necessária, em princípio essa premissa é antidemocrática, já que a democracia se funda na igualdade, mesmo antes da liberdade – igualdade e poder de decisão tornam os homens livres. Contudo, a forma como o conceito de democracia foi se modificando no decorrer da história alcança a concepção elitista do conceito de igualdade e possibilita que as elites se acomodem no poder e governem a maioria.

O argumento fundamental do elitismo pode ser aplicado para analisar a democracia desde a sua fundação e, se concordamos com alguns historiadores, filósofos e pensadores da sociedade, podemos concluir que a democracia sempre foi comandada por uma elite. O que outrora era chamada de aristocracia ou oligarquia é hoje a classe governante ou elite dirigente. Os chamados elitistas democráticos compreendem o poder de decisão das elites, referendado pelo voto da maioria em uma concorrência justa onde o bem-estar dos cidadãos seja o fim último do governo, como um governo democrático: assim era a Atenas de Péricles, assim era constituída a *polis* grega no auge da prática política democrática. Uma cidade organizada sob o signo da concorrência entre as elites pelo voto popular, onde cada cidadão possa declarar seu voto livremente dentro de um quadro amplo de possibilidades, e que esse pleito seja regido pela garantia de direitos fundamentais de liberdade e igualdade e os chamados direitos sociais, essa é a democracia visualizada pelos elitistas democráticos, essa é também uma descrição da Atenas clássica sob o governo de Péricles, em ambas o poder se concentra na mão das elites que, neste caso, podemos chamar de elite aristocrática.

Longe de impossibilitar a democracia, pelo menos no que se refere ao seu aspecto teórico, analisa-la a partir do pressuposto elitista pode determinar com mais clareza a o seu fim e especialmente a sua estrutura de funcionamento. A compreensão de que as elites buscam promover o bem comum como forma de adquirir e manter o poder não descaracteriza a democracia, nem a democracia direta dos gregos nem a versão representativa moderna. Antes, na versão moderna da democracia, se a concorrência for clara e permitir que todos, de acordo com sua livre escolha, participem de forma aberta, e tiver o bem-comum como fim, a democracia provavelmente se realizará, mas é preciso estar consciente e alerta para o risco dos interesses de algumas classes prevalecerem sobre os de outras.

Por outro lado, os elitistas democráticos, notadamente Schumpeter, parecem fundamentar a sua definição do que seja a democracia apenas no sufrágio universal, relegando à cidadania apenas o direito de voto e ao sistema a concorrência genérica pelo poder. Neste sentido a democracia não se realiza, já que ela deveria garantir, antes de tudo, a igualdade entre todos os cidadãos, a igualdade social, material, cultura, e não só a igualdade política, o que não acontece de fato nas atuais democracias *neoliberais*. A negação destas liberdades gera uma alienação por parte do cidadão traduzindo a democracia em algo formal, restrito unicamente as esferas de poder, negando o seu valor moral, negando ao cidadão a possibilidade de autorreflexão no sentido de compreender o valor democrático como um imperativo moral, uma opção individual e racional, reduzindo a democracia a uma simples disputa pelo poder.

Desta forma, autores como Bobbio e Dahl definem a democracia como procedimentos ou regras de um jogo, o jogo democrático. Dentro destas regras e procedimentos estaria resguardada a participação e a competição. Por outro lado devem estar mantidos, neste jogo, os valores éticos da política, valores que dão sustentação às normas, valores como o pluralismo, a tolerância, os direitos humanos, a não violência, todos contidos de uma forma ou de outra nos conceitos de igualdade e liberdade. O elitismo, principalmente o democrático, busca pacificar, de alguma forma, realismo e idealismo político, neste sentido este “movimento” deve ser considerado em toda e qualquer análise filosófica ou sociológica da política, para que não se corra o risco de predicarmos erroneamente os conceitos que definem as regras e os procedimentos do jogo democrático.

Referências Bibliográficas

Obras citadas

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução: Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução: Antônio Capelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. 1ª Edição. Lisboa: Vega, 1998.

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. Tradução de Sérgio Bath. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOBBIO, Norberto. Igualdade e Liberdade. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

BOBBIO, Norberto. O filósofo e a política: antologia. Organização e apresentação de José Fernández Santillán. Tradução: César Benjamin e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, Norberto / MATTEUCCI, Nicola / PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de Política. Tradução: Carmem C Varriale, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luis Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. 13ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

CANFORA, Luciano. O Mundo de Atenas. Tradução: Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CARVALHO, Talyta. *LEO STRAUSS: Uma introdução à sua filosofia política*. Coleção Biblioteca Crítica Social. São Paulo: Editora É Realizações, 2015.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

DAHL, Robert A. *Poliarquia: Participação e Oposição*. 1ª Edição. Tradução: Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

DAHL, Robert A. *A democracia e seus críticos*. Tradução: Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

FINLEY, Moses I. *O Mundo de Ulisses*. Tradução: Armando Cerqueira. Lisboa: Editora Presença, 1982.

GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. Tradução: Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo: DIFEL Difusão Editorial S.A., 1980.

GOYARD-FABRE, Simone. *O Quê é Democracia? A genealogia filosófica de uma grande aventura humana*. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fonte, 2003.

- HERODOTO. *Histórias*. Tradução: J. Brito Broca. Rio: Clássicos Jackson W. M. Inc., 1950.
- HOLLANDA, Cristiana Buarque de. *Teoria das Elites*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Peguin Classics Companhia das Letras, 1ª Edição, 2011.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MICHELS, Robert. *Sociologia dos Partidos Políticos*. Tradução: Arthur Chaudon. Coleção Pensamento Político. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1982.
- MORAES, Emanuel de. *A Origem e as Transformações do Estado*. Livro I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: A História de uma Democracia*. Tradução: João Batista da Costa. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- MOSCA, Gaetano. *The Ruling Class* [Elementi di Scienza Politica]. Tradução: Hannas D. Kahn. Nova York: Mcgraw-Hill Book Company, Inc., 1939.
- MOSCA, Gaetano e BOUTHOU, Gaston. *História das Doutrinas Políticas desde a Antiguidade*. Tradução: Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- PARETO, Vilfredo. *The Mind and Society* [Trattato di Sociologia generale]. Tradução: Andrew Bongiorno e Arhur Livingston. Vol. II e Vol. III. Nova York: HARCOURT, BRACE AND COMPANY, Inc., 1935.
- PARETO, Vilfredo. *Manual de Economia Política*. Tradução: João Vargas Netto. Coleção Os Economistas. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 2ª Edição. Belém: EDUFPA, 2002.
- RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à Democracia*. Tradução: Mariana Echalar. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2014.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.
- STARR, Chester G. *O nascimento da democracia ateniense: a assembleia no século V a. C.* Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odisseus Editora, 2005.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução Mário da Gama Kury. 4ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

Outras obras

ARENDR, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia Das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BOBBIO, Norberto. *Ensaio Sobre Ciência Política na Itália*. Tradução: Maria Celeste F. Faria Marcondes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Tradução: Sérgio Bath. 10ª Edição. Brasília: Editora UnB, 1997.

CANFORA, Luciano. *A democracia. História de uma ideologia*. Tradução: J. J. Serra. Lisboa: Edições 70, 2007.

CURTIS, Michael. *The Great Political Theories. Vol. 2: A Comprehensive Selection of the Crucial Ideas in Political Philosophy from the French revolution to Modern times*. New York, NY: Harper Collins, 2008.

DARNTON, Robert e DUHAMEL Olivier (Org.). *Democracia*. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

EIKELAND, Olav. *The Ways of Aristotle: Aristotelian phrónêsis, Aristotelian philosophy of dialogue, and action research*. Peter Lang AG, International Academic Publishers. Bern, 2008.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Tradução: Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GALLO, Rodrigo. *Heródoto e a teoria das formas de governo: o debate constitucional persa*. Orientador: Marcelo Rede. São Paulo, 2015.

GASSET, Ortega y. *Discursos políticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

GASSET, José Ortega y. *A Rebelião das Massas*. Tradução: Marylene Pinto Michael. Rio de Janeiro: Martins Fontes / Biblioteca do Exército Editora, 2006.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga, Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Ética de Platão a Foucault*. 4ª Edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MIGUEL, Luis Felipe. *A Democracia Domesticada: Bases Antidemocráticas do Pensamento Democrático Contemporâneo*. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 45, Nº 3, pp. 483 a 511. 2002

PLATÃO. *Carta VII*. Tradução: José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. *Diálogos*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Coleção *OS Pensadores*. 5ª ed. Tradução e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat, João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução: Milton Amado. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SARTORI, Giovanni. *A Teoria da Democracia Revisitada*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 1994.

SHAFER, Byron E. Roberto Michels, Vilfredo Pareto, and Henry Jones Ford: Classical Insights and the Structure of Contemporary American Politics. *International Political Science Review*, V. 12, Nº 3, pp. 185 a 218. 1991.

SOARES, Carmen. *Diálogo nas histórias de Heródoto entre teoria e praxis política: tirania e democracia: contrastes e semelhanças*. Phoênix. Vol. 20, Nº 1 (2014).

STONE, I.F. *O Julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *História da Filosofia Política*. 1ª Edição. Tradução: Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

STUART-MILL, John. *Ensaio Sobre a Liberdade*. Tradução: Rita de Cássia Gibdun Neiva. São Paulo: Editora Escala, 2006.

TOSI, Giuseppe. A Democracia como “Forma Mista” de Governo em Norberto Bobbio. In TOSI, G. (org.). *Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, p. 223-248.

TOSI, Giuseppe. *A Democracia dos Antigos e dos Modernos*. Apostila de curso *Filosofia Política I*. João Pessoa: UFPB/CCHLA/Filosofia, 2016.

TOSI, Giuseppe. 10 Lições sobre Bobbio. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Tradução: J.A.G. Albuquerque. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

VEGETTI, Mario. *Guida alla Lettura della Repubblica di Platone*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. Tradução de Cristina Murachco. Edusp. São Paulo, 2002.