

A Democracia Domesticada: Bases Antidemocráticas do Pensamento Democrático Contemporâneo*

Luis Felipe Miguel

A concepção corrente de “democracia”, tanto no senso comum como no ambiente acadêmico, está cindida em dois. De um lado, a idéia de “governo do povo”, que corresponde a seu significado etimológico; é a herança dos gregos, que nos deram a palavra e parte do imaginário associado à democracia. De outro, a democracia está ligada ao processo eleitoral como forma de escolha dos governantes. O principal traço comum aos regimes que são considerados democráticos é a realização de eleições periódicas e livres para o governo – “livres” significando, em geral, a ausência de violência física e de restrições legais à apresentação de candidaturas. Outras interferências sobre o pleito, como o uso do poder econômico e o partidarismo da mídia, podem ser vistas como prejudiciais, mas não a ponto de deslegitimar o processo.

O problema é que as duas faces do conceito de democracia se mostram, em alguma medida, incompatíveis entre si. Em primeiro lugar, a própria instituição da eleição era vista, da Antiguidade ao século

* Ainda quando o autor não seguiu integralmente as sugestões, este texto se beneficiou grandemente da leitura e dos comentários de Regina Dalcastagnè, de Bruno Pinheiro Wanderley Reis e dos pareceristas anônimos de *Dados*. Quero registrar aqui meu agradecimento a todos.

XVIII, como *oposta* ao ordenamento democrático, que pressupunha a igualdade entre os cidadãos e, portanto, devia utilizar o sorteio como forma de escolha dos governantes (Manin, 1997; Miguel, 2000). Mais importante, porém, é o fato de que, em nenhum dos regimes hoje considerados democráticos, o povo realmente governa. As decisões políticas são tomadas por uma minoria, via de regra mais rica e mais instruída do que os cidadãos comuns, e com forte tendência à hereditariedade.

Tudo isso está longe da concepção normativa que a palavra “democracia” continua a carregar: uma forma de organização política baseada na igualdade potencial de influência de todos os cidadãos, que concede às pessoas comuns a capacidade de decidir coletivamente seu destino. Está longe, também, da experiência clássica. Sobre a Atenas dos séculos V e IV a.C., é possível dizer que, em alguma medida, o povo governava – se entendemos por “povo” o conjunto dos cidadãos, isto é, com a exclusão da maior parte da população (mulheres, escravos e metecos). As principais decisões políticas eram tomadas pela assembléia popular, que era soberana. Não se está querendo dizer que o modelo grego seja aplicável nas condições contemporâneas, ou que as limitações no acesso à cidadania não tivessem importância política. Pelo contrário, a exigência de inclusão, com a ampliação do conflito latente de interesses no seio do *demos*, talvez coloque obstáculos ainda maiores à replicação da experiência ateniense do que os decorrentes da expansão do território e da população.

Também não se quer afirmar que na Ática não houvesse uma liderança com influência desproporcional na condução dos negócios públicos. Apenas que, naquele contexto, a palavra “democracia” designava um conjunto específico de instituições voltadas, muitas delas, para permitir a participação efetiva dos cidadãos na tomada das decisões políticas. Instituições como a assembléia popular e o preenchimento de cargos por sorteio permitiam uma presença muito maior do homem comum no processo decisório e obrigavam os próprios candidatos à liderança a uma supervisão muito mais estrita dos populares. Em especial, ninguém estava condenado a ser liderado, já que o instituto da isegoria garantia a todos direito igual à fala no espaço decisório, isto é, na ágora. Mais do que uma forma de liberdade de expressão, tal como a entendemos hoje, a isegoria representava o *direito de ser escutado* durante o processo de tomada de decisão¹.

Já na democracia contemporânea, o povo é condenado à quase passividade. Exerce sua “soberania” de tempos em tempos, no momento da eleição. Ainda assim, limita-se a escolher entre as opções que lhe são apresentadas por grupos organizados, já que o próprio sentido da representação política foi alterado, destinando ao eleitor um papel relativo (ver Bourdieu, 1990:188). Parte dessa distância entre as duas faces da democracia, a clássica (ou etimológica) e a atual, pode ser creditada ao fato de os regimes democráticos contemporâneos serem entendidos e vividos a partir de pressupostos – sobre a natureza humana e sobre a organização das sociedades – emprestados de uma corrente teórica que nasceu para afirmar a impossibilidade das democracias: a chamada “teoria das elites”.

Os fundadores dessa corrente, Mosca, Pareto e Michels, não escondiam sua oposição aos movimentos democráticos e socialistas presentes na virada do século XIX para o XX. Suas obras revelam a apreensão com a atuação desses movimentos e buscam demonstrar que seus objetivos igualitários eram ilusórios. Segundo eles, *sempre* vai haver desigualdade na sociedade, em especial a desigualdade política. Isto é, sempre existirá uma minoria dirigente e uma maioria condenada a ser dirigida, o que significa dizer que a democracia, enquanto “governo do povo”, é uma fantasia inatingível. Pois é exatamente esta visão que, sobretudo a partir da teoria de Schumpeter, publicada nos anos 1940, se torna a base da tendência dominante da teoria democrática – e penetra profundamente na concepção corrente sobre a democracia.

A ASCENSÃO DAS “MASSAS”

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, constituíram-se poderosas correntes de pensamento político que afirmavam a possibilidade e a necessidade de maior igualdade entre os homens – pensadores como Rousseau, Fourier, Proudhon ou Marx, que, de diferentes maneiras, propugnavam uma sociedade equitativa. Mas o fantasma da igualdade não estava encarnado apenas em teorias. Na Europa, começava a haver, de fato, uma democratização da vida social, sobretudo a partir do momento em que a classe operária irrompeu com face própria na cena política, com a Revolução de Fevereiro de 1848, na França. Antigos privilégios foram questionados e perderam sustentação legal. O direito ao voto foi paulatinamente estendido, até alcançar o sufrágio masculino. No campo das mentalidades, os plebeus passavam a se

considerar iguais aos nobres, a deferência do povo em relação às classes altas diminuía. Em suma, as estruturas aristocráticas foram sendo corroídas.

Uma das análises mais perspicazes do processo foi feita por Alexis de Tocqueville, no clássico *A Democracia na América*, cujos dois volumes foram publicados originalmente em 1835 e 1840. Tocqueville não era um simpatizante da igualdade. Pelo contrário, como integrante da nobreza francesa e discípulo de Montesquieu, valorizava o papel “equilibrador” que a aristocracia desempenharia na sociedade. Mas ele via como inevitável o progresso da igualdade, que parecia, segundo sua expressão famosa, comandado pela própria Providência Divina. O avanço da igualdade era um fato durável, universal, imune à interferência humana. Mesmo medidas voltadas para contê-lo terminavam por auxiliá-lo (Tocqueville, 1992:6). Percorrer os Estados Unidos (a América do título), o país onde a igualdade estava mais desenvolvida, era conhecer o futuro da Europa.

Para Tocqueville, “igualdade” e “democracia” eram quase sinônimos. Não é possível haver democracia sem igualdade; e a igualdade leva necessariamente à democracia. Sem ser democrata, Tocqueville julgava ser necessário aprender a conviver com a democracia, que seria o regime político do futuro. Não interessa, aqui, discutir a acurácia da descrição que o nobre francês faz dos Estados Unidos do século XIX – um país bem menos igualitário do que ele afirma, a começar pela presença da escravidão, instituição sobre a qual discorre, mas que parece julgar que está “à parte” na sociedade estadunidense. O importante é que *A Democracia na América* apreendeu o movimento de democratização existente no seu tempo e projetou sua irresistível vitória final, em um quadro apavorante para aristocratas mais inquietos do que seu autor.

É nesse momento, quando a desigualdade é questionada, que se reerguem as vozes dos que afiançam que ela é “natural” e “eterna” – o que talvez seja a definição mais simples do elitismo. No seu sentido corrente, o elitismo pode ser descrito como a crença de que a igualdade social é impossível, de que sempre haverá um grupo naturalmente mais capacitado que deterá os cargos de poder. Não se trata de idéia nova: o sonho de Platão na *República*, com a divisão de castas (de acordo com a capacidade de cada um), reflete essa visão, bem como a crença de Aristóteles na existência de “escravos por natureza”. A palavra

“natureza” é crucial: para o elitismo, a desigualdade é um fato *natural*. Isto está na raiz da atração que o pensamento elitista tem sobre aqueles que ocupam posições de elite. Em vez de estarem nessas posições como fruto do acaso, de contingências ligadas à estrutura da sociedade, seriam recompensados por seus méritos intrínsecos.

Se uma pessoa pensa que tem acesso a determinados bens materiais ou culturais, inatingíveis para boa parte da população, como uma recompensa por suas qualidades intrínsecas, isto lhe dá um reconfortante sentimento de superioridade, acompanhado do desprezo pelos que não são tão bons. Ela poderia pensar diferente; que estar na universidade, por exemplo, em um país de analfabetos, significa que foi privilegiada por uma série de circunstâncias – e então, em vez da sensação de superioridade, poderia vir um sentimento de *responsabilidade social*. Mas é muito mais gratificante, para o indivíduo que pertence à elite, olhar para o balconista da loja, para o operário, para o engraxate, e pensar “puxa, como eu sou superior” do que refletir que um pequeno acidente de percurso poderia inverter as posições.

A fruição estética é extremamente importante para gerar esse sentimento de superioridade: o intelectual que lê Proust e ouve Bach menospreza a massa que consome programas de auditório e livros de auto-ajuda. Isso seria fruto de uma sensibilidade mais apurada, inata. Daí provém o fascínio que muitos artistas e escritores sentiram pelo elitismo, inclusive em sua versão mais extrema, fascista. Pound, Eliot, Yeats, Dalí, Céline, Knut Hamsun são apenas alguns nomes de uma longa lista. Há um poema de D. H. Lawrence que reflete bem essa postura; um dos versos afirma: “A vida é mais vívida em mim do que no mexicano que conduz minha carroça”. Não é (como poderia ser) uma discussão sobre a desigualdade social, sobre os bens materiais e culturais a que Lawrence tinha acesso, e que enriqueciam sua vida, e o carroceiro não. É uma exaltação da própria superioridade intrínseca, como o início do poema deixa claro, comparando a “vividez” da vida em diversas espécies animais e vegetais. A diferença entre o poeta e o trabalhador mexicano, portanto, seria tão natural quanto a que separa o dente-de-leão da samambaia ou a serpente da borboleta². No entanto, a sensibilidade estética também não é um dom “natural”, mas algo fabricado; mais ainda, a diferença de sensibilidade estética é socialmente usada como forma de construir as distinções sociais (Bourdieu, 1979).

Lawrence escrevia no começo do século XX. O final do século XIX e o início do seguinte foram momentos em que o elitismo de boa parte dos intelectuais se mostrou mais evidente. Não por acaso, é o período em que a ameaça de uma vitória política das classes trabalhadoras é maior (entre, digamos, a Comuna de Paris, em 1871, e a acomodação social-democrata com o capitalismo, nas décadas que se seguiram à Primeira Guerra Mundial). Mais do que a simples afirmação da desigualdade, os escritos da época revelam ódio contra a “plebe ignara” e um marcado sentimento de distância, como se pertencessem a outra espécie.

À parte os teóricos políticos das elites, que serão analisados na próxima seção, dois pensadores canalizaram e expressaram com especial nitidez essa apreensão das classes altas: o alemão Friedrich Nietzsche e o espanhol José Ortega y Gasset. Um autor simpático a Nietzsche definiu seu pensamento político como sendo uma “justificação complexa e incomum” da exploração, da dominação e da escravidão (Ansell-Pearson, 1997:19); para John Rawls (1997:359), ele é um exemplo da vinculação ao “princípio da perfeição”, isto é, a idéia de que a sociedade deve se organizar de forma a permitir que os “grandes homens” realizem obras excepcionais. Já Ortega y Gasset (1987) vê a civilização ocidental ameaçada pelo nivelamento social, a “rebelião das massas”, como diz o título de seu livro mais famoso.

O primeiro ponto relevante da filosofia de Nietzsche é seu *irracionalismo*. Por que valorizamos a verdade?, ele pergunta. Por que a verdade ou a incerteza não são melhores? (Nietzsche, 1992:9) É a reação contra o Iluminismo; os homens do final do século XIX começavam a perceber que o império da razão não era libertador, como acreditavam os filósofos iluministas; que muitas injustiças podiam ser desculpadas com argumentos racionais. O estilo de Nietzsche é coerente com sua recusa da razão. Ele é obscuro, metafórico, ambíguo porque busca atingir não (ou não prioritariamente) a razão dos leitores, mas seus instintos e intuições. No lugar da razão, Nietzsche vai colocar, como fundamento que deve guiar as ações humanas, a *vontade*: a *vontade de poder* (ou *vontade de potência*, de acordo com a tradução). É o princípio afirmativo da vida, o desejo que todos têm de se impor diante do meio (necessariamente hostil). Para o filósofo alemão, o objetivo que guia a ação dos organismos vivos – ou das sociedades – não é a mera autoconservação, como muitos pensaram, mas a busca da própria superação, o “tornar-se mais” (Nietzsche, 1918, vol. 2:121-136).

Em seu sistema moral, esta vontade não é apenas o princípio da vida, mas a qualidade que concede o direito à própria vida. Contentar-se com a permanência é trair esse impulso vital básico.

Ocorre que alguns homens teriam mais *vontade de poder* e, portanto, deveriam governar. A maioria, menos dotada dessa qualidade, seria medrosa e não conseguiria impor sua vontade. Só lhe restaria obedecer. Assim, para Nietzsche (1992:103), a sociedade é naturalmente dividida em vencedores e perdedores, e a democracia é uma aberração, uma “decadência ou diminuição” do homem. Ela significa que a maioria fraca e covarde vai impor sua vontadezinha medíocre sobre os grandes homens, cuja poderosa vontade deveria triunfar. É “imoral”, ele diz, julgar que todos são iguais, que as mesmas regras valem para todos: a *hierarquia* precisa ser respeitada. Além de uma aberração, a democracia é um contra-senso, pois os fortes de vontade de poder jamais se submeteriam à maioria medrosa. Apavorado com a ameaça de nivelamento social, Nietzsche parece não perceber que, de acordo com seu raciocínio, ela é *impossível*, sob qualquer aspecto.

Uma solução parcial para essa impossibilidade está no fato de que, junto com o avanço da democracia, vem a disseminação da moralidade – que ele define como sendo “o instinto de rebanho no indivíduo” (Nietzsche, 2001:142). Os fortes *não podem* se guiar por regras morais de bondade ou altruísmo, já que devem estar comprometidos apenas com a própria vontade do poder. Sua característica distintiva é a capacidade de “deixar sofrer” (Nietzsche, 1992:102). Nesse sentido, estão “além do bem e do mal”³. A imposição da moral convencional, necessária apenas “para o rebanho”, sobre o puro egoísmo dos superiores mina sua vontade de poder, portanto destrói as bases de sua superioridade e da hierarquia social.

No entanto, a exigência da universalização da moral convencional mostra que os fracos não estão mais tão submissos quanto deveriam, e desejam impor condições a seus superiores. É aquilo que Nietzsche chamou de “revolta dos escravos”, e que ele indicava como o grande problema da época. Os fortes precisavam mostrar que sua vontade de poder não havia fraquejado e esmagar essa revolta.

É evidente que Nietzsche não era nazista, até porque seria um anacronismo. Mas não é possível negar que seu pensamento foi apropriado pelos nazistas por ser, em grande medida, compatível com o hitleris-

mo. A idéia da “vontade de poder” inspirou a geopolítica de Ratzel e Kjellen, que viam o Estado como um organismo vivo e, portanto, querendo “tornar-se mais”. Isto, por sua vez, inspirou a doutrina nazista do *Lebensraum*, o “espaço vital”, sustentação ideológica do expansionismo alemão. A divisão entre a minoria poderosa com vontade de poder e a maioria fraca e covarde ganhou uma roupagem racista mais explícita, mas continuou essencialmente a mesma. O próprio Nietzsche (1998:28), aliás, relacionava a “revolta dos escravos” a uma “revolta judia”, que procurava impor aos senhores a moralidade judaico-cristã. A busca do *Übermensch* (o “Além-do-Homem” ou “Super-Homem”, segundo as traduções), o ser humano superior que abandonou toda a moral (Nietzsche, 1977), ganhou contornos pseudocientíficos com a introdução da eugenia⁴. Sobretudo, Nietzsche e o fascismo, como os pensadores elitistas em geral, compartilham uma visão profundamente antidemocrática; exaltavam e naturalizavam as desigualdades e viam como perniciosa a participação popular na política. Por isso, Nietzsche pôde ser apropriado pelo nazismo; por isso, Mosca, Pareto e Michels, os teóricos elitistas políticos clássicos, simpatizavam com o fascismo (e foram usados para legitimá-lo).

José Ortega y Gasset parece um Nietzsche moderado. *A Rebelião das Massas* reúne artigos escritos entre 1920 e a metade dos anos 1930; na época, chegou a ser considerado equivalente (em importância) ao *Contrato Social* ou *O Capital*, mas hoje é bem menos respeitado. Trata-se de uma obra importante historicamente, por exprimir uma certa posição política e uma certa sensibilidade intelectual, mas sem brilho teórico significativo.

Ortega y Gasset (1987:37) parte da observação de um fenômeno cotidiano: a presença física do povo em locais antes reservados às elites. Trens, concertos, museus, tudo parecia estar lotado, como consequência do rompimento de certas barreiras que separavam a massa dos “superiores”. Na verdade, por trás da teorização do pensador espanhol está um agastamento simples, egoísta: o de quem sai para jantar e encontra o restaurante lotado.

Foi visto, acima, como a diferença de sensibilidade estética era importante para que as elites afirmassem sua própria superioridade. Por isso, o fato de a massa buscar acesso à fruição artística era uma das principais causas da irritação de Ortega, que enfatizava que a grande obra de arte deveria ser acessível apenas a poucos (Ortega y Gasset,

1942). A posição oposta, democrática, é expressa na mesma época por Maiakóvski (1984:183-184), que manifesta seu maravilhamento quando, na Rússia revolucionária, a poesia chega ao povo e ele vê “dois mujiques grandes como elefantes” discutindo versinhos⁵.

Para Ortega, a massa define-se por uma característica psicológica. Pertence a ela quem não se incomoda em ser igual aos outros. Percebe-se aí a típica perspectiva aristocrática, que vê na desigualdade um bem em si mesmo. À massa opõem-se os “seletos”, aqueles que exigem mais de si próprios e cujas características seriam individuais e inatas; nada têm a ver com a situação social ou econômica, nem podem ser alteradas pela educação, que serve para fornecer conhecimentos, mas não cria o espírito (Ortega y Gasset, 1987:38-39 e 70). Dessa forma, as hierarquias sociais são naturalizadas e, portanto, legitimadas.

Tudo estava bem enquanto as massas eram “disciplinadas” e “se satisfaziam com seu papel”. A rebelião atual tem a ver com o fato de elas “não conhecerem mais seu lugar”. Segundo Ortega y Gasset (*idem*:128), o destino da massa é ser comandada, mas hoje ela se revolta contra o destino. Dois são os pontos fundamentais: as massas perderam a noção da existência de superiores e perderam a ciência de que há atividades especiais (como a política) que exigem dons específicos e onde, portanto, ela não deve interferir⁶. O perigo que surge daí é a “hiperdemocracia”, em que os inferiores desbancam os superiores. Ele vai aproximar esse processo da política totalitária – o homem-massa identifica-se com o Estado e quer dele fazer tudo (*idem*:131-132). Aqui, ele avança uma tese que será comum às teorias elitistas da democracia, a de que o excesso de presença popular na cena política é um passo certo para o totalitarismo.

Com base na crença da desigualdade natural, o que Ortega y Gasset propõe é uma limitação da democracia. Uma vez que as diferenças são inatas, elas devem ser institucionalizadas. Em seu livro, há uma reveladora defesa dos privilégios, direitos “privados” conquistados pelos superiores e mantidos por seu esforço, em contraposição aos direitos humanos universais, que são concedidos sem que nada seja exigido em troca (*idem*:81). As massas rebeladas desejam eliminar todos os privilégios. Por isso, precisam ser contidas.

A TRINDADE DO ELITISMO “CLÁSSICO”

Pensadores como Nietzsche e Ortega y Gasset formularam os princípios filosóficos do elitismo, com a afirmação da desigualdade natural e a crença de que sua contestação era o principal sinal da crise do mundo contemporâneo. Mais ou menos na mesma época, surgia a teoria política das elites, que procurava demonstrar, com pretensa base científica, que a dominação das minorias era inevitável e a democracia, impossível. Seus fundadores foram o engenheiro, economista e sociólogo franco-italiano Vilfredo Pareto e o jurista e sociólogo italiano Gaetano Mosca, que disputaram entre si o título de pioneiro da corrente; um pouco mais tarde, viria a contribuição do sociólogo Robert Michels, alemão de nascimento e italiano por adoção.

A principal obra sociológica de Pareto é o *Tratado de Sociologia Geral* (1935 [1916]). Sua ambição é criar uma ciência perfeitamente neutra e experimental, tendo a química como modelo. Por isso, empreende a tarefa de buscar os “átomos” e “moléculas” da ação em sociedade – e encontra-os na psique humana. A sociologia de Pareto é, na verdade, uma psicologia política. Um dos pressupostos básicos é que as ações humanas têm, quase todas, caráter irracional, sendo guiadas por partículas eternas e imutáveis da personalidade (os “átomos” que procurava), às quais dá o nome de “resíduos”. As razões para a ação, longe de serem sua causa, são apenas justificativas *a posteriori*, que Pareto chama de “derivações”.

Ele identifica 52 tipos de resíduos, que cada indivíduo possuiria em combinações variáveis (*idem*, vol. 2:516-519). É importante sublinhar que Pareto *não* os vê como constructos teóricos, mas como elementos naturais que ele apenas detecta. Em uma manobra típica do pensamento paretiano, a classificação dos resíduos passa do complexo para o esquemático. Primeiro, os 52 tipos são transformados em seis classes, das quais quatro são desprezadas. Restam os resíduos da classe I (“instintos de combinações”) e da classe II (“permanência dos agregados”). Depois, de forma quase imperceptível, eles deixam de ser átomos de comportamento para se tornarem traços definidores de personalidade. Há pessoas classe I e pessoas classe II; as primeiras são conciliadoras e astutas, as segundas, intransigentes e violentas. Assim, o modelo “científico” de Pareto reduz-se ao velho tropo das raposas e dos leões, presente no pensamento clássico e retomado na Renascença, entre outros por Maquiavel.

Aqui, é possível inserir o conceito de elite. Pareto afirma que elite é o nome dado ao grupo de indivíduos que demonstram possuir o grau máximo de capacidade, cada qual em seu ramo de atividade. Cada um desses ramos possui algumas pessoas que são as mais bem-sucedidas e a reunião delas forma a elite (*idem*, vol. 3:1421-1423). Ele acredita que seu conceito é neutro e não-valorativo. O grande cirurgião e o grande financista fariam parte da elite em seus respectivos setores, da mesma maneira que o ladrão mais habilidoso ou o pistoleiro de melhor pontaria. Pelo conceito parietano, a elite define-se através das qualidades intrínsecas de seus integrantes – ao contrário do emprego corrente do termo, que incorpora a *capacidade de influência*. De acordo com este uso, um gênio isolado, que nunca publicou nada, não poderia estar na elite intelectual, já que possui influência reduzida ou nula. Na visão de Pareto, ele pertenceria objetivamente a essa elite, mesmo que não fosse reconhecido como tal. Suas elites, a princípio, não precisam ter qualquer repercussão na sociedade.

A existência das elites revelaria a desigualdade – natural – entre os homens, da qual a desigualdade social seria um mero efeito. Pareto insiste que, mesmo em um sistema de castas fechado, como o indiano, há brechas para que os melhores das classes inferiores subam; ainda mais em uma sociedade como a ocidental, onde ele vê uma mobilidade excessivamente rápida entre as classes. Esta é a questão central da teoria elitista no debate contra os igualitaristas. Já que a desigualdade é natural, fruto dos diferentes talentos, seria impossível eliminá-la, para não dizer injusto. Além disso, Pareto aplaina diferenças fundamentais, presentes na sociedade, ao tratar as muitas elites como se fossem idênticas. Segundo ele, o mendigo que faz ponto na frente da igreja matriz, e portanto é o mais bem-sucedido na sua atividade, é tão “de elite” quanto o bilionário que ganha rios de dinheiro com a especulação financeira.

Entretanto, Pareto introduz uma distinção essencial no seio da elite: a que separa a elite governante, que exerce o poder político, de todo o resto, chamado de elite não-governante. A existência de um grupo minoritário que monopoliza o governo é, para ele, uma constante universal das sociedades humanas. Outra constante é a rotação entre os integrantes desse grupo. É a teoria da “circulação das elites”, provavelmente, a principal contribuição de Pareto à sociologia política.

Para o bom andamento do governo, haveria necessidade tanto da astúcia quanto da disposição para o uso da força, isto é, a elite governante deve possuir tanto indivíduos da classe I quanto da classe II, raposas e leões. Para se perpetuar, esse governo deve cooptar os indivíduos talentosos que existam dentro da sociedade. Ora, os leões, justamente por serem leões, não são dados a compromissos, e não aceitarão a cooptação, que ocorre em geral para postos (a princípio) subalternos. Só as raposas ascenderão ao poder, causando um desequilíbrio. Em primeiro lugar, haverá um governo formado total ou majoritariamente por indivíduos da classe I, que preferem usar apenas a astúcia e vacilam em empregar a força. A segunda consequência é um acúmulo de leões privados de poder, mas desejosos de alcançá-lo, formando uma “contra-elite”. Chega um momento em que a pressão é grande demais, os indivíduos da classe II promovem uma revolução e instauram um governo leonino (*idem*, vol. 3:1431)⁷. E o processo se reinicia.

Assim, existem *duas* circulações de elites. A primeira, paulatina, é a cooptação dos “melhores” de baixo (e, imagina-se, a excreção dos “piores” de cima). Mas ela tende a falhar, privilegiando a classe I, e isso faz ocorrer a circulação de segundo tipo, revolucionária. Como resultados dessa visão da história, é importante citar:

i) uma perspectiva essencialista, isto é, há uma essência imutável das relações humanas e do processo histórico. A afirmação da impossibilidade de uma organização social em que não haja uma minoria dominante é o traço definidor das teorias das elites. No momento em que Pareto escrevia, isto era uma tentativa de contradição “científica” às promessas, que também se queriam “científicas”, do movimento democrático e socialista;

ii) a idéia de que todas as mudanças políticas são, por trás das aparências, repetições do mesmo processo, a luta dos leões contra as raposas. Assim, discutir as transformações nas estruturas sociais, a economia ou a ideologia é inútil. Seja a Revolução Francesa, a Revolução Russa, a subida de Mussolini ao poder ou o que for, trata-se apenas de mais um capítulo da luta entre pessoas da classe I e da classe II;

iii) os únicos agentes políticos relevantes são a elite e a contra-elite. A massa é incapaz de intervir no processo histórico. Se parece que o faz, é porque está sendo manobrada por outro grupo;

iv) uma vez que nenhum governo persiste sem sua quota de leões, o uso da força deve ser aceito como inevitável na sociedade (*ibidem*). Há aqui uma polêmica contra aqueles que se escandalizavam com o uso da repressão, pelo Estado, contra seus adversários (isto é, contra o movimento operário). Fiel à visão essencialista da história, Pareto afirma que, como *sempre* se usou a violência, ela deve continuar sendo usada da mesma maneira. Da teoria se passa à naturalização, quer dizer, à *legitimação* da repressão.

O que se deseja, aqui, não é *refutar* as idéias de Pareto. Caso fosse este o objetivo, seria necessário observar que seu uso das fontes históricas é enviesado, que sua concepção da sociedade e do ser humano é simplificador ou, ainda, que, ao tratar de temas como o uso da violência, ele aplaina diferenças significativas para daí extrair a “essência trans-histórica” que seu argumento requer. Para os objetivos deste artigo, o que interessa é perceber que todo o esforço intelectual de Pareto está voltado à demonstração de que qualquer ordenamento democrático é ilusório. Portanto, é no mínimo bizarro que uma visão de mundo próxima à sua sirva de base para uma tentativa de reconstruir – e não de demolir – a teoria democrática.

A obra de Mosca leva a conclusões semelhantes, embora de forma mais sutil e matizada. Ele também julga inevitável a existência de uma classe dirigente, expressão que usa em lugar de elite. Para ele, o domínio da minoria sobre a maioria é uma constante universal (Mosca, 1939:50). A chave, para entender esse fenômeno, é que a minoria é organizada, enquanto a maioria, justamente por ser tão numerosa, está fadada à desorganização. Se quiser se organizar, precisará constituir uma minoria dirigente dentro de si. O fato de ser organizada torna, segundo Mosca, a minoria *mais numerosa* do que a maioria (*idem*:53). Ou seja, o membro da maioria que se insurgir estará sempre isolado contra a classe dirigente, que age em bloco.

Portanto, ao contrário de Pareto, Mosca não está preocupado em determinar quais são os mais habilidosos ou qualificados. Ele despreza as explicações psicológicas, vinculando o domínio da minoria a uma questão organizativa. O passo seguinte, em sua teoria, é a discussão da *legitimação*: a minoria se faz passar, diante da maioria, como dotada de certa qualidade superior (*ibidem*). Assim, o exercício do poder é justificado em nome de princípios morais universais. Tais princípios mudam historicamente, de acordo com a transformação material na

sociedade. Era a valentia, nas sociedades inseguras do passado, quando o gozo da vida e dos bens dependia de força militar própria e os guerreiros governavam. Em seguida, com o aumento da produtividade da terra e a redução da insegurança, a base do poder passa a ser a propriedade rural, e assim por diante. Trata-se de uma perspectiva materialista, que, em vez da luta entre “resíduos”, apresenta o conflito contínuo entre antigas fontes de poder, que querem se manter, e novas fontes de poder, que desejam emergir.

Como a de seu rival, a teoria de Mosca também investe contra as “ilusões” do movimento operário, que se propunha reunir a maioria da população e levá-la ao poder. Impossível, segundo ele, já que a maioria nunca governa, no máximo pode entronizar outra minoria. Portanto, é uma teoria conservadora, partilhando daquilo que Hirschman (1992:43-72) chamou de “tese da futilidade”: não adianta tentar mudar o mundo, já que, em sua essência, ele permanece sempre o mesmo. E antidemocrática, na medida em que condena como impossível qualquer forma de governo do povo.

Ao contrário dos outros dois, o terceiro teórico clássico das elites, Michels, tinha simpatia pelo socialismo e pelo movimento operário. Por isso, foi estudar a social-democracia alemã (SPD). Aliás, antes de estudá-la, *ingressou* no partido, militou, participou de vários de seus congressos. Seu livro mais importante, *Sociologia dos Partidos Políticos* (1982 [1911]), já mostra o desencanto com o socialismo. Mais tarde, Michels aderiu ao fascismo.

Enquanto Pareto e Mosca não se detinham em casos concretos (faziam grandes teorizações e depois pinçavam na história os exemplos que julgavam adequados), Michels adotava o percurso inverso. A partir de um único estudo de caso, o SPD, ele fez uma grande generalização. O núcleo de sua tese é que qualquer tipo de organização caminha para a burocratização. Aqui, ele fica com Mosca: a massa, o grande número, é incapaz de se organizar. Quando resolve fazê-lo, deve fatalmente constituir um pequeno comitê para dirigi-la. Isto é a burocratização: não há mais um movimento espontâneo de massa, e sim algo com uma hierarquia, com regras, com disciplina.

A burocratização assume uma característica especial, que é a oligarquização. Para que a organização aja com eficiência, é necessária a criação de um quadro de funcionários que se dediquem em tempo inte-

gral a ela. Ora, essa nova posição funcional gera novos interesses, ligados a ela e diferentes daqueles que a base da organização possui. O operário que se torna um quadro profissional do partido não é mais um operário: é um burocrata ou um líder político. Para os militantes da base, a organização é um meio para alcançar um determinado fim, que, no caso, era a revolução socialista. Para o funcionário, a organização torna-se um fim em si mesma, já que seu ganha-pão está no partido (Michels, 1982:223).

Segundo Michels, isto levaria inexoravelmente ao abandono dos ideais revolucionários. Primeiro, porque seus líderes já alcançaram uma posição privilegiada dentro da sociedade; depois, porque uma tentativa revolucionária poderia causar a dissolução do partido (e a perda do ganha-pão). O poder, diz Michels (*idem*:219), é sempre conservador. A essa construção teórica, ele deu o nome de “lei de ferro da oligarquia”. Segundo ela, toda organização gera uma minoria dirigente, com interesses divergentes dos de sua base. Embora os caminhos traçados sejam diferentes, a conclusão é idêntica à de Mosca: só a minoria pode governar.

Michels tocou em um ponto crucial para a implementação da democracia, que é a relação entre representantes e representados. Sua teoria é útil para analisar o desgaste atual dos partidos políticos, que pode ser creditado aos vícios que ele descreveu. Experiências organizativas que procuram contornar esses problemas, como a busca da rotatividade e da participação direta pelos Verdes alemães (Poguntke, 1992), parecem comprovar Michels: menor oligarquia gera, também, menor eficiência. Alguns sugerem que os partidos cederiam lugar a novos movimentos sociais, mais ágeis e representativos. Mas, pela lei de ferro, os movimentos sociais, à medida que ganham peso, oligarquizam-se da mesma forma.

A tese de Michels possui pontos de contato com o pensamento de Weber, que, no entanto, é mais complexo. Weber (1993 [1918]:113) afirmava a “inevitabilidade” do político profissional, que é produto da racionalização e da especialização do trabalho político no campo das eleições de massa. Portanto, ele também coloca a impossibilidade de formas de “governo pela base” e de democracia direta, julgando insuperável a divisão entre governantes e governados. Mas, embora tenha influenciado Michels, não aceitava a “lei de ferro da oligarquia”, que julgava demasiado simplista. Na verdade, existem dois mecanis-

mos diferentes em funcionamento: do lado de Michels, o egoísmo dos dirigentes (uma visão um tanto simplista e limitada da natureza humana); do lado de Weber, as exigências impessoais da racionalização e da eficiência.

Weber faz também uma distinção entre o funcionário (mesmo partidário) e o líder político. É a célebre diferença entre o burocrata, dono de saber e técnica, mas que não assume a *responsabilidade*, e o político, que se caracteriza justamente por ser diretamente *responsável* por seus atos (Weber, 1985 [1919]:79). Weber observa a “infiltração” de funcionários dos partidos nas chapas de candidatos ao Parlamento (e lamenta o fato), mas em seu esquema a capacidade de liderança política, diferente da burocracia, permanece essencial. Para Michels, ao contrário, não há distinção entre líder político e burocratas, todos sendo igualmente pessoas que se beneficiam da estrutura partidária e, portanto, oligarcas.

A CONTRADIÇÃO EM TERMOS: A DEMOCRACIA ELITISTA

Para os fins que nos interessam, é possível traçar um quadro condensado da discussão sobre a igualdade entre os seres humanos: a ordem estamental medieval afirmava a *desigualdade* entre os indivíduos. Contra ela, o liberalismo vai propugnar que todos são iguais. Os socialistas, então, denunciam que a igualdade formal, apreciada pelos liberais, é inócua diante da permanência de profunda desigualdade material. Em oposição ao socialismo, a teoria elitista vai dizer que a igualdade é impossível. Há uma concordância quanto ao diagnóstico sobre as sociedades contemporâneas, com a constatação de que a igualdade dos liberais é a mera fachada da desigualdade efetiva; mas a ênfase é dada à polêmica contra a bandeira socialista de uma nova forma de organização, material e politicamente igualitária, que a teoria das elites apresenta como ilusória.

Os elitistas miraram no socialismo, mas acabaram acertando também a democracia, denunciando como fantasista qualquer idéia de governo da maioria. Porém, numa reviravolta notável, uma importante corrente da teoria democrática vai aceitar o argumento elitista como pressuposto. É a tese da “democracia concorrencial”, cujo pai é o economista austríaco Joseph Schumpeter. Não se trata apenas de uma tendência, entre outras, da teoria democrática. É a corrente amplamente dominante, que se enraizou no senso comum; é um divisor de

águas, já que, a partir dela, qualquer estudioso da democracia tem que se colocar, em primeiro lugar, *contra* ou *a favor* das teses schumpeterianas. Entre aqueles que foram influenciados por elas, de diferentes maneiras, estão nomes do peso de Giovanni Sartori, Robert Dahl e Anthony Downs.

Vários fatores contribuíram para o sucesso de Schumpeter. Em primeiro lugar, uma nova visão da relação entre democracia e participação política popular. Ele publicou o livro em que apresenta sua teoria democrática, *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, em 1942. Nove anos antes, Hitler havia chegado ao poder. Para alguns analistas, o mal da República de Weimar, que havia permitido o avanço do nazismo, foi o “excesso de participação”. Por outro lado, os regimes totalitários da Alemanha e da União Soviética promoviam a mobilização das massas (embora não sua participação efetiva). A presença popular na política passou a ser associada mais com o totalitarismo do que com a democracia.

Em 1945, ocorreu a derrota dos países do Eixo e, logo em seguida, o início da Guerra Fria. Os Aliados haviam lutado em nome da “democracia”, palavra que foi reivindicada tanto pelo bloco soviético quanto pelo bloco estadunidense. Em vez de “ditadura do proletariado”, como afirmava o leninismo ortodoxo, os regimes do Leste Europeu autotransformavam-se como democracias populares. No Ocidente, o problema era demonstrar que existia uma verdadeira democracia, apesar da evidente ausência do governo do povo. Ao redefinir a democracia de forma a excluir o que antes era seu principal critério, a teoria de Schumpeter se prestava bem a este fim. Assim, embora Schumpeter e os schumpeterianos gostem de se apresentar como neutros e descritivos, em contraste com a visão “ideológica” dos críticos dos regimes políticos ocidentais, sua empreitada intelectual possui um significativo caráter justificador do *status quo*.

Capitalismo, Socialismo e Democracia é a única obra sociológica de Schumpeter. A reformulação da teoria democrática está restrita a três capítulos (do XXI ao XXIII), sem dúvida os mais lidos do livro. Ele começa demolindo o que chama de “doutrina clássica da democracia”, na verdade um *mix* não muito equilibrado de autores clássicos e senso comum, que une Rousseau ao utilitarismo. Já foi demonstrado que a doutrina clássica é um mito, que Schumpeter reuniu e distorceu autores incompatíveis entre si para gerar um espectro contra o qual lutar

(Pateman, 1992:9-34). Seja como for, em linhas gerais, a “doutrina clássica” é a seguinte: a democracia é o método para promover o bem comum através da tomada de decisões pelo próprio povo, com a intermediação de seus representantes (Schumpeter, 1984:313). Um primeiro ponto a ser criticado nesta definição é a própria noção de bem comum. Schumpeter observa que, para cada indivíduo, o bem comum poderá significar uma coisa diferente. Sua perspectiva, portanto, é a da sociedade como um composto de indivíduos atomizados, sem a possibilidade de construção de vontades coletivas.

A rigor, a impugnação da idéia de bem comum não invalida a doutrina clássica, já que em seu lugar é possível colocar a “vontade da maioria”, expressa na votação. Mas há aí uma premissa oculta, própria da filosofia utilitarista: a de que cada um é o melhor juiz de seu próprio bem. Por isso, o processo democrático seria indicado, em vez de, por exemplo, um déspota esclarecido e bondoso. O ponto crucial da crítica schumpeteriana está aqui: as pessoas *não sabem* determinar o que é melhor para elas, quando estão em jogo questões públicas. Não há uma vontade do cidadão, só impulsos vagos, equivocados, desinformados (*idem*:317). Segundo o economista austríaco, o indivíduo médio desce para um patamar mais baixo de racionalidade quando entra no campo da política. Em suma, mesmo que possa cuidar bem dos seus negócios pessoais, não sabe tratar de assuntos públicos⁸.

A aparente comprovação empírica para as afirmações de Schumpeter apareceria, na mesma época, através da obra de outro austríaco imigrado para os Estados Unidos, o sociólogo e estatístico Paul Lazarsfeld. Em um estudo de campo sobre a campanha para as eleições presidenciais de 1940 (nas quais Franklin Roosevelt conquistou seu terceiro mandato), realizado, em conjunto com Bernard Berelson e Hazel Gaudet, em uma pequena cidade do Estado de Ohio, ele mostrou que, mesmo em período eleitoral, as pessoas não são ativas, participantes, interessadas ou informadas. Elas decidem seu voto de forma irracional, seguindo padrões tradicionais ou por motivos afetivos. Um estudo similar, realizado oito anos mais tarde, em outra cidade estadunidense, chegou à mesma conclusão (Lazarsfeld *et alii*, 1969 [1944]; Berelson *et alii*, 1954). Ou seja, a democracia representativa *não* encontra eleitores como seu modelo ideal esperaria. Os cidadãos não sabem decidir, não estão dispostos a se informar e não se preocupam em avaliar as conseqüências de seus atos.

Uma diferença importante entre as duas abordagens é que Lazarsfeld busca demonstrar que a influência dos meios de comunicação de massa sobre o eleitor era praticamente nula, já que o voto refletia predisposições anteriores. Schumpeter, pelo contrário, julga que a massa é sempre manipulada pela propaganda política. Embora não haja referência direta, essa postura refletia o sucesso da máquina publicitária nazista, que muitos intelectuais da época viam como paradigma da nova forma de fazer política. Um exemplo é o livro do psicólogo russo Serge Tchakhotine, publicado poucos anos antes da obra de Schumpeter, cujo enfoque está claro a partir do título: *O Estupro das Massas pela Propaganda Política* (Tchakhotine, 1952 [1939]).

Para Schumpeter, a propaganda política possui uma diferença crucial em relação à comercial: a impossibilidade de ser testada.

“O retrato da mulher mais bonita do mundo mostrar-se-á, no longo prazo, incapaz de sustentar as vendas de um cigarro ruim. Mas não há qualquer salvaguarda igualmente efetiva no caso das decisões políticas. Muitas decisões de importância fatal são de natureza a tornar impossível para o público experimentá-las à vontade e a custos moderados” (Schumpeter, 1984:329).

Ou seja, o eleitorado estaria incapacitado de aprender com os próprios erros, uma vez que as conjunturas políticas são mutáveis, e estaria condenado a sempre ser presa das campanhas demagógicas.

As conclusões a que Schumpeter chega são baseadas em uma visão de *natureza humana*. As pessoas são egoístas, incapazes de se preocuparem com os interesses coletivos (mesmo quando estes as afetam). Ou seja, não adianta mudar as instituições, já que a causa da apatia e da desinformação não está nelas, mas nos próprios indivíduos. Mas se o indivíduo é ruim, a massa – aqui Schumpeter se baseia nos trabalhos, hoje desacreditados, de Gustave Le Bon – é pior, cega, age irracionalmente, levada por seus preconceitos. E não é por estar disperso pelos vários locais de votação que o eleitorado deixa de ser uma massa.

Mais tarde, Mancur Olson (1971:11) vai argumentar que a incompetência do cidadão comum para a tomada de decisões políticas decorre não de sua irracionalidade, como julga Schumpeter, mas de sua racionalidade. Para ele, o indivíduo racional é aquele que faz o cálculo de custo-benefício em suas ações. Como o peso do voto individual em uma eleição é ínfimo, simplesmente *não vale a pena* cobrir os custos

(em termos de esforço, tempo e mesmo dinheiro) de obter informações. De uma forma ou de outra, ambos chegam à mesma conclusão: o povo não sabe tomar decisões políticas.

Enterrada, como crê Schumpeter, a “doutrina clássica”, surge a necessidade de uma nova teoria da democracia. Em seu núcleo, não está mais o governo do povo, mas a *competição entre elites*. Em uma passagem famosa, que sintetiza seu esforço conceitual, ele define que “o método democrático é aquele acordo institucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decisão através de uma luta competitiva pelos votos da população” (Schumpeter, 1984:336). O que ocorre, portanto, é a aceitação do dogma essencial dos elitistas – a maioria é incapaz de governar – e a produção de um conceito de democracia que se adapte a ele. A democracia fica resumida ao processo eleitoral, que Schumpeter julga compatível com quaisquer formas de restrição do direito de voto (um ponto que os schumpeterianos posteriores modificarão). Ele enfatiza a importância da liberdade para a apresentação de candidaturas, mas, em uma nota de rodapé cínica, explica que usa a expressão “no sentido de que qualquer pessoa é livre para instalar uma fábrica têxtil” (*idem*:339). Ou seja, trata-se de uma liberdade formal, cuja efetivação só é viável para aqueles que possuem determinados recursos (tanto econômicos quanto culturais).

O modelo desenhado por Schumpeter é um retrato bastante fiel dos regimes políticos ocidentais, que permite que eles se apresentem como verdadeiras democracias. Mas é, de fato, um rebaixamento do ideal democrático. Significa a negação da possibilidade de qualquer forma substantiva de soberania popular. A participação do cidadão comum é reduzida ao mínimo, ao ato de votar. Schumpeter condena qualquer outra manifestação popular, até mesmo o simples envio de cartas aos representantes, como sendo uma intromissão indevida dos governados nas ações dos governantes. Ao mesmo tempo, o momento central da democracia concorrencial, a eleição, é desprovido de qualquer conteúdo, pois não indica a vontade do povo, nem mesmo a da maioria.

Até a salvaguarda dos direitos individuais, função que os “democratas protetores” do século XVIII atribuíam ao direito de voto⁹, é desprezada. Para Schumpeter, o método eleitoral parece ter, sobretudo, um caráter *legitimador*, importante a partir do momento em que ou-

tros modelos de dominação política, em especial as monarquias hereditárias, perdiam legitimidade. Ao votar, o povo não decide nada, mas pensa que está decidindo – e, por isso, dispõe-se a obedecer aos governantes. É importante assinalar que a legitimidade do modelo depende basicamente de sua vinculação com o significado etimológico da democracia. A ressemantização promovida com a virada schumpeteriana permite colher certos frutos simbólicos da democracia-enquanto-governo-do-povo, sem que se busquem arranjos institucionais voltados para realizá-la.

Um ponto crucial do legado de Schumpeter é a transformação na compreensão do processo eleitoral, que deixa de ser um *meio* para a realização da democracia (o governo do povo), para ser a democracia *em si*. O outro ponto é a exaltação da apatia política, tema que será desenvolvido por autores posteriores. Para Seymour Lipset, a baixa participação política demonstra que o regime democrático vai bem, possui alto grau de aprovação. Ele chega a afirmar que, em sistemas de voto facultativo, quanto maior a taxa de abstenção eleitoral, mais firme está a democracia (Lipset, 1963:227)¹⁰. Samuel Huntington (1975) é mais sutil: não é a apatia que é um bem, mas a participação que é um mal. O excesso de participação aumenta os conflitos sociais, põe em risco a continuidade do sistema, gera um excesso de demandas que o Estado é incapaz de processar. No famoso relatório à Comissão Trilateral, Huntington (1975a) chegou à conclusão de que, justamente por causa disso, as democracias são “ingovernáveis”: cada vez que o Estado atende a uma demanda popular, incentiva a apresentação de novas e mais extravagantes exigências. “Ingovernável”, mas indispensável como fator de legitimação, a democracia estava em uma encruzilhada. O neoliberalismo foi a solução encontrada, fazendo o Estado, regulador ostensivo e suscetível a reivindicações, recuar diante do mercado, regulador oculto e impermeável ao controle democrático (Gorz, 1996:25)¹¹.

Em suma, para essa corrente, a apatia demonstra a satisfação com o sistema político, impede o acirramento das diferenças dentro da sociedade e diminui as pressões sobre o Estado. O resultado é maior *estabilidade* (ou “governabilidade”, para usar o jargão da ciência política). De forma quase imperceptível, promove-se um deslocamento de valores, com a estabilidade sendo erigida em meta da organização política, no lugar do ideal democrático de autonomia.

DEMOCRACIA SEM POVO

O livro de Schumpeter é um marco da teoria democrática. Muitos foram seus herdeiros e continuadores, entre eles alguns dos mais influentes cientistas políticos contemporâneos. Anthony Downs “dourou a pílula” de Schumpeter, buscando mostrar que, graças à vontade de permanecer no poder (e à necessidade do voto popular para que isto ocorra), os governantes se tornariam os mais fiéis servidores do povo, promovendo melhorias incessantes em suas condições de vida (Downs, 1957). Apesar de estar baseada em uma visão limitada das motivações dos políticos, dos processos cognitivos dos eleitores e da eleição como um todo (ignorando, por exemplo, o papel da mídia ou dos financiadores de campanha), a tese de Downs tornou-se extremamente influente (Wattenberg, 1991:17-20). A presença de Schumpeter também é clara na teoria mais sofisticada de Robert Dahl (1989; 1971), em que uma multiplicidade de “centros de poder” complementa a existência das minorias concorrentes¹², na obra de Lipset (1963), de Giovanni Sartori (1994) e de muitos outros. A chamada “teoria da escolha social” buscou demonstrar, através de modelos matemáticos, a impossibilidade de as eleições revelarem uma vontade popular (Riker, 1982).

Samuel Huntington, que afirma sem rodeios que eleições são “a essência da democracia”, sumariza da seguinte forma as discussões sobre teoria democrática do último meio século:

“Por algum tempo depois da Segunda Guerra Mundial, travou-se um debate entre aqueles que, na linha clássica, definiam democracia segundo fonte [das decisões] ou propósito e o crescente número de teóricos que aderiam ao conceito processual de democracia, à maneira schumpeteriana. Nos anos 70, o debate tinha terminado e Schumpeter vencera” (Huntington, 1994:16).

É possível contestar uma afirmação tão taxativa. Na realidade, as últimas duas décadas, pelo menos, presenciaram esforços notáveis de construção de novos modelos de democracia, republicanos e deliberativos, que põem em xeque a redução schumpeteriana. Mas não é menos verdade que ela ocupa um lugar central nas discussões sobre a questão. Mesmo os que defendem uma democracia mais autêntica e participativa têm que se ver, em primeiro lugar, com o legado de Schumpeter (ver, p. ex., Pateman, 1992). Por vezes, seus esforços são

desdenhados como “prescritivos”, enquanto a verdadeira ciência, aí incluída a “ciência política”, deve ser descritiva e isenta de valores (Sartori, 1994; Huntington, 1994:16). Sem discutir a possibilidade de tal isenção no discurso científico em geral (e nas ciências sociais em particular), cabe notar que a distinção é enviesada. 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.

O significativo é que essa teoria da democracia, hoje predominante, adotou os pressupostos de uma corrente de pensamento destinada precisamente a combater a democracia: o elitismo. O principal ideal da democracia, a autonomia popular, entendida no sentido preciso da palavra, a *produção das próprias regras*, foi descartado como quimérico. No lugar da idéia de poder do povo, colocou-se o dogma elitista de que o governo é uma atividade de minorias. A descrença na igualdade entre os seres humanos – igualdade que, tradicionalmente, era vista como um quase-sinônimo da democracia – levou, como corolário natural, ao fim do preceito do rodízio entre governantes e governados.

Não se trata de negar os elementos positivos presentes nos regimes eleitorais, em geral herdeiros do liberalismo. Ainda que as condições necessárias para seu pleno usufruto estejam muitas vezes ausentes, as liberdades e os direitos individuais (de consciência, expressão, imprensa, associação, manifestação, movimento etc.) não podem ser desdenhados como apenas “formais”. Eles criam um ambiente político incomparavelmente melhor do que o de regimes em que estão ausentes. E, como Guillermo O’Donnell (1999:582-588) procurou mostrar, mesmo a concepção mínima de democracia, em Schumpeter, acaba por exigir tais liberdades e direitos, como consequência lógica de sua postulação. Mas continua faltando muito, quase tudo, para se chegar perto daquilo que, até o século XIX, era entendido por democracia, tanto por seus partidários quanto por seus muitos adversários: um regime em que o poder político está, *de alguma maneira*, nas mãos do povo comum¹³.

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. Mas a idéia 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.

(Recebido para publicação em novembro de 2001)

(Versão definitiva em agosto de 2002)

NOTAS

1. Sobre a democracia grega, ver Finley (1988; 1983), Vidal-Naquet (2002), Ober (1989), Castoriadis (1987), entre tantos outros.
2. Os versos de Lawrence são citados em Carey (1993:18). O livro de Carey é uma excelente discussão sobre o elitismo dos intelectuais. Para o caso brasileiro, ver Dalcagnè (2000; 2002).
3. Uma notável antecipação do argumento de Nietzsche (e, sob outro aspecto, de Ortega y Gasset) está na divisão da humanidade proposta por Raskólnikov, entre “extraordinários” e “ordinários”, os primeiros tendo direito ao crime, os últimos condenados à obediência da lei. O fato de um dos eixos de *Crime e Castigo* ser precisamente evidenciar o absurdo dessa doutrina mostra como tais idéias já se encontravam disseminadas décadas antes da formulação de Nietzsche (ver Dostoiévski, 2001:268-274 e *passim*).
4. Como observou Gramsci, a idéia do indivíduo sobre-humano que, por isso mesmo, transcendia a moral convencional, era corrente na cultura popular da época e, em especial, na literatura de folhetim; assim, “muito da suposta ‘super-humanidade’ nietzschiana tem como origem e modelo doutrinário não Zaratustra, mas *O Conde de Monte Cristo*, de A. Dumas” (Gramsci, 2001:56).
5. Uma terceira posição, a da Escola de Frankfurt, julga que a massificação rebaixa a obra de arte, em uma crítica da indústria cultural que não está isenta de elitismo.

6. Uma terceira questão está ligada à inconsciência, por parte das massas, de que são *devedoras* da minoria seleta, na medida em que seu bem-estar material dependeria do gênio de uns poucos homens superiores. Visão similar, incorporando a perspectiva de uma “espiral das expectativas ascendentes”, é encontrada em Hayek (1990:44).
7. Um excelente resumo crítico da teoria paretiana da circulação das elites está em Bottomore (1974, cap. III).
8. As classes dominantes escapam a este problema, já que os negócios públicos são de seu interesse particular (ver Bourdieu, 1979:518).
9. A expressão “democracia protetora”, para designar a concepção de Bentham e Mill, é de Macpherson (1978).
10. É claro que é muito mais plausível a interpretação oposta: a diminuição da presença nas eleições é um sintoma de alienação em relação ao sistema político, reflexo do sentimento de impotência por parte dos cidadãos comuns.
11. Convém observar que o recuo do Estado diante do mercado, como forma de reduzir a ativação popular, estava previsto nas discussões da Trilateral, nos anos 1970, e pode ser detectado nos escritos dos “papas” do neoliberalismo – basta lembrar, por exemplo, da posição de Milton Friedman quanto aos sindicatos (Friedman, 1984; Friedman e Friedman, 1979). É possível dizer, portanto, que a desmobilização foi um resultado intencionalmente perseguido pelos governos neoliberais. A idéia de que o mercado impõe limites à democracia, por sua vez, já está expressa em Hayek (1990:83). Sobre a questão, remeto novamente a Gorz (1996) e também a Anderson (1995) e Borón (1994).
12. Embora a obra mais recente de Dahl revele uma posição bem mais crítica sobre os regimes democráticos concorrenciais (Dahl, 1990; 1989a).
13. Até a segunda metade do século XIX, o discurso predominante era antidemocrático; por exemplo, Disraeli, quando primeiro-ministro britânico, justificava um projeto de ampliação do direito de voto afirmando que se tratava de um “bastião contra a democracia” (*apud* Hirschman, 1992:81). Não é difícil perceber que o consenso favorável à democracia cresce conforme seu conteúdo se dilui e – ao contrário do que esperava Marx e temiam os políticos da burguesia – fica evidenciada a compatibilidade entre o sufrágio universal e a dominação de classe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. (1995), "Balanço do Neoliberalismo", in E. Sader e P. Gentili (orgs.), *Pós-Neoliberalismo: As Políticas Sociais e o Estado Democrático*. São Paulo, Paz e Terra.
- ANSELL-PEARSON, Keith. (1997), *Nietzsche como Pensador Político: Uma Introdução*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BERELSON, Bernard R., LAZARFELD, Paul F. e MCPHEE, William. (1954), *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BORÓN, Atilio A. (1994), "Mercado, Estado e Democracia: Reflexões em torno da Teoria Política do Monetarismo", in *Estado, Capitalismo e Democracia na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra.
- BOTTOMORE, T. B. (1974) [1964], *As Elites e a Sociedade* (2ª ed.). Rio de Janeiro, Zahar.
- BOURDIEU, Pierre. (1979), *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris, Minuit.
- . (1990), *Coisas Ditas*. São Paulo, Brasiliense.
- CAREY, James. (1993), *Os Intelectuais e as Massas*. São Paulo, Ars Poetica.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1987), "A Polis Grega e a Criação da Democracia", in *As Encruzilhadas do Labirinto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, vol. 2.
- DAHL, Robert A. (1971), *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, Yale University Press.
- . (1989) [1956], *Um Prefácio à Teoria Democrática*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- . (1989a), *Democracy and its Critics*. New Haven, Yale University Press.
- . (1990) [1985], *Um Prefácio à Democracia Econômica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- DALCASTAGNÈ, Regina. (2000), "Contas a Prestar: O Intelectual e a Massa em *A Hora da Estrela*, de Clarice Lispector". *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*, nº 51, pp. 83-98.
- . (2002), "Uma Voz ao Sol: Representação e Legitimidade na Narrativa Brasileira Contemporânea". *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº 20, pp. 33-77.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. (2001) [1866], *Crime e Castigo*. São Paulo, Editora 34.
- DOWNS, Anthony. (1957), *An Economic Theory of Democracy*. New York, Harper & Collins.
- FINLEY, M. I. (1983), *Politics in the Ancient World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . (1988) [1973], *Democracia: Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro, Graal.
- FRIEDMAN, Milton. (1984) [1962], *Capitalismo e Liberdade*. São Paulo, Abril Cultural.
- e FRIEDMAN, Rose. (1979), *Liberdade de Escolher: O Novo Liberalismo Econômico* (2ª ed.). Rio de Janeiro, Record.
- GORZ, André. (1996), *Misères du Présent, Richesses du Possible*. Paris, Galilée.

- GRAMSCI, Antonio. (2001) [1933-34], *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, vol. 4.
- HAYEK, F. A. (1990) [1944], *O Caminho da Servidão* (5ª ed.). Rio de Janeiro, Instituto Liberal.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1992), *A Retórica da Intransigência: Perversidade, Futilidade, Ameaça*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1975) [1968], *A Ordem Política nas Sociedades em Mudança*. Rio de Janeiro/São Paulo, Forense-Universitária/EDUSP.
- . (1975a), "The United States", in M. J. Crozier, S. P. Huntington e J. Watanuki (orgs.), *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York, New York University Press.
- . (1994), *A Terceira Onda: A Democratização no Final do Século XX*. São Paulo, Ática.
- LAZARFELD, Paul F., BERELSON, Bernard e GAUDET, Hazel. (1969) [1944], *The People's Choice: How the Voter Makes up his Mind in a Presidential Election* (3ª ed.). New York, Columbia University Press.
- LIPSET, Seymour Martin. (1963) [1960], *Political Man: The Social Bases of Politics*. Garden City, Anchor Books.
- MACPHERSON, C. B. (1978), *A Democracia Liberal: Origens e Evolução*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MAIAKÓVSKI, Vladimir. (1984) [1927], "Maravilhoso", in *Antologia Poética* (3ª ed.). São Paulo, Max Limonad.
- MANIN, Bernard. (1997), *The Principles of Representative Government*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MICHELS, Robert. (1982) [1911], *Sociologia dos Partidos Políticos*. Brasília, Editora UnB.
- MIGUEL, Luis Felipe. (2000), "Sorteios e Representação Democrática". *Lua Nova*, nº 50, pp. 69-96.
- MOSCA, Gaetano. (1939) [1896], *The Ruling Class*. New York, McGraw-Hill.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1918) [1901], *La Volonté de Puissance: Essai d'une Transmutation de Toutes les Valeurs* (10ª ed.). Paris, Mercure de France, vol. 2.
- . (1977) [1883-85], *Assim Falou Zaratustra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- . (1992) [1886], *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- . (1998) [1887], *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. São Paulo, Companhia das Letras.
- . (2001) [1882], *A Gaia Ciência*. São Paulo, Companhia das Letras.
- OBER, Josiah. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton, Princeton University Press.
- O'DONNELL, Guillermo. (1999), "Teoria Democrática e Política Comparada". *Dados*, vol. 42, nº 4, pp. 577-654.

- OLSON, Mancur. (1971), *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (2ª ed.). Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1942) [1925], “La Deshumanización del Arte”, in *Meditaciones del Quijote*. Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- . (1987) [1937], *A Rebelião das Massas*. São Paulo, Martins Fontes.
- PARETO, Vilfredo. (1935) [1916], *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology*. New York, Harcourt, Brace, vols. 2, 3 e 4.
- PATEMAN, Carole. (1992) [1970], *Participação e Teoria Democrática*. São Paulo, Paz e Terra.
- POGUNTKE, Thomas. (1992), “Unconventional Participation in Party Politics: The Experience of the German Greens”. *Political Studies*, vol. XL, nº 2, pp. 239-254.
- RAWLS, John. (1997), *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes.
- RIKER, William H. (1982), *Liberalism against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco, Freeman.
- SARTORI, Giovanni. (1994), *A Teoria da Democracia Revisitada*. São Paulo, Ática.
- SCHUMPETER, Joseph. (1984) [1942], *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro, Zahar.
- TCHAKHOTINE, Serge. (1952) [1939], *Le Viol des Foules par la Propagande Politique* (10ª ed.). Paris, Gallimard.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (1992) [1835-40], *De la Démocratie en Amérique*, in *Œuvres*. Paris, Gallimard, tomo II.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. (2002), *Os Gregos, os Historiadores, a Democracia: O Grande Desvio*. São Paulo, Companhia das Letras.
- WATTENBERG, Martin P. (1991), *The Rise of Candidate-Centered Politics: Presidential Elections of the 1980's*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- WEBER, Max. (1993) [1918], *Parlamento e Governo na Alemanha Reordenada*. Petrópolis, Vozes.
- . (1985) [1919], *Ciência e Política: Duas Vocações* (5ª ed.). São Paulo, Cultrix.

ABSTRACT

Tamed Democracy: Anti-Democratic Foundations of Contemporary Democratic Thought

Claiming that democratic regimes were basically procedural (or competitive) in character, *Capitalism, Socialism and Democracy* published in 1942 by Austrian economist Joseph Schumpeter, was a turning point in the theory of democracy. From then on, all major lines of the theory of democracy have been defined vis-à-vis the Schumpeterian conception, and many of the most influential ones fit his key premises. However, Schumpeter's main conceptions of society and human nature have been inherited from a current of thought that aimed at asserting the impossibility of any democratic organization: the so-called "theory of elites", materialized in the works of Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca and Robert Michels. The article tries to demonstrate that this legacy jeopardizes the prevailing conceptions of democracy and even the practices of western-type electoral regimes.

Keywords: democracy; theory of elites; political inequality

RÉSUMÉ

La Démocratie Domesticquée: Les Bases Antidémocratiques de la Pensée Démocratique Contemporaine

La publication de *Capitalisme, Socialisme et Démocratie* de l'économiste autrichien Joseph Schumpeter en 1942 a représenté un tournant dans la théorie démocratique, avec l'affirmation du caractère essentiellement processif (ou concurrentiel) des régimes démocratiques. Désormais les lignes principales de la théorie de la démocratie allaient se définir par rapport à la conception schumpeterienne; et plusieurs des plus influents chercheurs se sont accommodés à ses présupposés fondamentaux. Néanmoins, les principales conceptions de Schumpeter sur la société et la nature humaine sont héritées d'un courant de pensée qui cherchait à affirmer l'impossibilité de toute organisation démocratique, appelé la "théorie des élites", cristallisée par les ouvrages de Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca et Robert Michels. L'article cherche à démontrer que ce legs compromet les conceptions dominantes de la démocratie jusque dans la pratique des régimes électoraux du type occidental.

Mots-clé: démocratie; théorie des élites; inégalités politiques