

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

MARCEL VIDAL DE ALBUQUERQUE

**DEMOCRACIA REENCANTADA: PARA ALÉM DO
PARADIGMA DO AUTOINTERESSE**

Niterói

2016

MARCEL VIDAL DE ALBUQUERQUE

**DEMOCRACIA REENCANTADA:
PARA ALÉM DO PARADIGMA DO AUTOINTERESSE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria Política

ORIENTADOR: Prof. Dr. Carlos Henrique Aguiar Serra

Niterói

2016

MARCEL VIDAL DE ALBUQUERQUE

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**DEMOCRACIA REENCANTADA: PARA ALÉM DO PARADIGMA DO
AUTOINTERESSE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciência Política da Universidade Federal Fluminense,
como parte dos requisitos para a obtenção do título de
Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria Política

ORIENTADOR: PROF. DR. CARLOS HENRIQUE AGUIAR SERRA
BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Henrique Aguiar Serra – Orientador
Presidente da Banca Examinadora (UFF/PPGCP)

Prof. Dr. Carlos Sávio Gomes Teixeira
Membro interno (UFF/PPGCP)

Prof. Dr. Mércio Pereira Gomes
Membro externo (UFRJ/HCTE)

“- Será que Allende sonhou muito alto? - perguntou-me.
- Nunca se sonha muito alto.
- Não se pode fazer política e poesia ao mesmo tempo - definiu ela.
- Pelo contrário: é imprescindível fazer política e poesia.
Quando um revolucionário não é um poeta,
termina por ser ditador ou burocrata,
um delator dos próprios sonhos..."
(Manuel Scorza, em *A Dança Imóvel*)

AGRADECIMENTOS

O mais admirável autodidata de qualquer atividade já praticada não fez-se a si mesmo. Herdou o esforço e as ações de tantos. Assim o é também com esta dissertação, como só haveria de ser, sobretudo por seu autor ser intelectual ainda em gestação. Agradecer de modo coerente a seu desfecho teórico significa uma contemplação à interdependência humana sobremaneira que eu pecaria com meus afetos mais urgentes. Permito-me, portanto, agradecer e dedicar aos que minha percepção, aturdida entre razão e sentimento, imprecisamente clama.

Primeiro ao meu pai, presente entre memórias e gaivotas, quem deixou o legado – sem suspeitar - da minha predileção pela Política.

À Tia Zezé, quem me alfabetizou e me permite fazer das palavras registros e encontros.

Ao Professor Carlos Henrique Aguiar Serra, o Caíque, pela orientação humanizada desta dissertação, cuidadoso que foi não apenas com o que cabe à ciência e burocracia, mas com os agudos problemas pessoais pelos quais passei nesse período.

À CAPES, pela bolsa de mestrado, imprescindível para quem vem de uma classe em que ser intelectual é um desafio.

Aos membros da banca de qualificação, Professor Claudio de Farias Augusto e Professor Carlos Sávio Gomes Teixeira, com os quais apreendi conselhos que deram norte consistente à minha pesquisa, destacando o último, pela solicitude em participar da defesa final. Também ao Professor Mércio Pereira Gomes, um dos responsáveis por me fazer crer que estava no curso certo durante a graduação, e agora torna, juntando-se à banca em seu momento decisivo.

A todos os mestres da graduação e pós-graduação, Renato Lessa, Cesar Kiraly, Thomas Kuhn, Carlos Sávio, Gisálio Cerqueira e novamente Carlos Henrique: vocês acimentaram esse caminho.

A todos os mestres escolares, dos quais destaco Vítor Quintan, o “Mr. Keating” da minha adolescência, quem me despertou para a questão máxima deste trabalho.

Aos amores, mesmos findos, tão mais que lindos, que não me deixam sucumbir ao império da racionalidade: Juliana, Carol, Julya, Max e Monique. Vocês todas, num passado-presente, estão aqui.

Aos amigos da graduação, companheiros de risos, balbucios teóricos e vontade política: Babi, Codeço, Nino (aqui até quando possível) e Salek (sim, você também!).

Aos colegas do mestrado, com quem aprendi conjuntamente, dos quais destaco Gustavo e Marcus Vinícius.

Aos amigos de Angra: Rafael, Jonni, Carmélio, Alan, Guinho, Leandro, Clever, Ramon, Flavinha, Giseli, Renata, Sabrina, Andreza, Priscila, quem me ensinam cotidianamente a poesia das coisas mais simples.

Aos amigos e parceiros do CRIAA, especialmente Paula, Pedro, Franklin, Camila e novamente Max, combustíveis da minha felicidade mesmo à distância.

Aos amigos de longa data, Emmanuel, Bruno Albert, Marcio, Samuel e Carlos Alberto, quem lapidaram como poucos o homem que hoje tenho orgulho de ser.

Àquele quem me é amparo e desafio dialético sempre, e que atesta que cooperação e competição podem ser concomitantes e sadias: Cristiano.

Aos meus alunos, para quem espero nutrir a crença de que outro mundo é possível.

Aos teóricos supostamente algozes, por me obrigarem a ir além.

A você, eventual leitor que virá, para quem espero proporcionar um conhecimento que não se encerre em si mesmo.

Àqueles que não têm o acesso a espaços formais de ensino e que almejo, muito modestamente, poder contribuir para que assim deixe de ser.

Ao meu castelo que é minha família (Aline, Mylena, Rodrigo, Paulo e a recém-chegada Maria Eduarda), cujo pilar maior é minha mãe, Dona Regina, capaz de me convencer dia a dia de que não há nada com maior potencial mobilizador do que o amor.

Dedico a tudo e todos que me convenceram, paradoxalmente com razão, de que a maior riqueza – sobre a qual ainda temos muito a aprender – está no inútil.

Marcel.

RESUMO

Esta dissertação aborda o paradigma do autointeresse em seu processo histórico, de onde emergem duas ordens sociais liberais cujas fontes maiores são Hobbes e Smith. Através da exposição dos modelos democráticos categorizados por Macpherson, atribui-se ao Utilitarismo a constituição de um regime discursivo capaz de conciliar Democracia e Capitalismo, em que o Liberalismo não dispensa o mecanismo de exceção. Vislumbrando o fortalecimento de um operador social que dê vazão à cooperação sem destituir a heteronomia, de modo a produzir uma democracia efetivamente participativa e por isso reencantada, mas sob um argumento secular, é defendido um reconhecimento minimalista de direitos jurídicos e materiais a partir da teoria da Dádiva, de Marcel Mauss.

Palavras-chaves: Autointeresse. Democracia Liberal. Exceção. Dádiva. Reencantamento.

ABSTRACT

This dissertation addresses the paradigm of self-interest in its historical process, from where emerge two liberal social categories whose main sources are Hobbes and Smith. Throughout exposition of the democratic standards categorized by Macpherson, the Utilitarianism takes credit for the build of a discursive regimen that is able to set Democracy and Capitalism, in which Liberalism does not spare the exception mechanism. Glimpsing the fortification of a social subject (operator) that gives cooperation without destroying the heteronomy, producing an actually participative democracy and thus charmed from the point of view of secular subject-matter, it's defended a minimalist recognition of juridical and material rights from the Gift theory, of Marcel Mauss.

Keywords: Self-interest. Liberal Democracy. Exception. Gift. Recognition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DUAS ORDENS SOCIAIS LIBERAIS	
1.1 INTERESSES NÃO MENTEM?	14
1.2 O INDIVIDUALISMO POSSESSIVO EM HOBBS	22
1.2.1 "OS PACTOS SEM ESPADAS NÃO PASSAM DE PALAVRAS": A ÉTICA HOBBSIANA.....	28
1.3 O PROBLEMA ADAM SMITH : “OS ESPÍRITOS DOS HOMENS SÃO ESPELHOS UNS PARA OS OUTROS”	33
1.4 FUNÇÕES DO AUTOINTERESSE	40
2 QUE DEMOCRACIA? LIBERALISMO E EXCEÇÕES	
2.1 MODELOS LIBERAIS: QUAIS DEMOCRACIAS?	44
2.2 LIBERALISMO DE EXCEÇÃO	68
3 DEMOCRACIA REENCANTADA	
3.1 DE MAUSS A M.A.U.S.S.	76
3.2 O SUJEITO DA DÁDIVA	82
3.3 DÁDIVA ENTRE OS MODERNOS.....	84
3.4 CONVIVIALISMO.....	86
4 O RECONHECIMENTO ENQUANTO SIGNO DO PROGRESSO: DÍVIDA É DÁDIVA	91
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110

INTRODUÇÃO

O caminho que afluí aqui tem ao mesmo passo um papel público e a óbvia inexorabilidade individual, cuja relação, aliás, nos será objeto valioso de estudo nas páginas que se seguem. Em contraste aos exegetas do Positivismo, os quais pretendem alcançar neutralidade, tratar os fenômenos sociais enquanto *coisa*, aqui ficamos com Max Weber, um dos nomes mais proeminentes da Ciência Política no século XX: o pesquisador, já no recorte de sua pesquisa, apresenta uma seletividade, um nível de subjetividade e valores, aquilo que ele chama de *pré-noções*, as quais determinam as questões iniciais da pesquisa, ainda que possam não encontrar asilo na cientificidade, demonstrando-se infundadas à frente. Assim sendo, mesmo que não possa ser critério de validação epistemológica, as *pré-noções* o são de maneira inevitável no que compete às motivações.

Uma ciência empírica não pode ensinar a ninguém o que deve fazer, só lhe é dado – em certas circunstâncias – o que quer fazer. É verdade que, no setor das nossas atividades científicas, continuamente são introduzidos elementos de cosmovisão das pessoas, bem como na argumentação científica (WEBER, 1991. p. 111).

Desta maneira, o objetivo deste trabalho é concernente à questão máxima de minha gestação intelectual até o presente momento, que perpassa desde aquilo que me suscitou às Ciências Sociais, minha experiência acadêmica de forma mais ampla e mesmo minha predileção pela Ciência Política. Partindo do pressuposto de que não há cálculo social sem algum grau de subjetividade, presumo que até a razão aqui presente também seja uma paixão. É tal assunção quem justifica, pessoalmente, este esforço intelectual - as razões públicas serão expostas à frente. Se seria inviável precisar um momento em que a temática desta dissertação principia em mim, é pelo relato a seguir que ela emerge à consciência de forma organizada.

Quando no tempo primevo de minha relação com as Ciências Sociais, à época estudante do Ensino Médio, portanto apenas postulante ao curso de graduação, aspas de um professor me entorpeciam com o que se tornou questão magna das reflexões por vir. Dizia ele – e eu, possuidor de ingenuidade condizente com as espinhas no rosto, não suspeitava que suas palavras fossem ecos de clássicos –, *toda relação é*

uma relação de interesse. Tão pretensioso quanto imaginativo e vocacionado¹, norteado pelo ímpeto de esmiuçar essa máxima, decorreu minha orientação pela trajetória acadêmica. Ora, será que estamos fadados ao egoísmo?

Não é forçoso dizer, distante de um *torna-te o que tu és* entendido teleologicamente, que a problemática da presente dissertação já estava colocada antes mesmo do ingresso na Universidade. Mas faltava um norte sobre *o que* ler e o apuro sobre *como* ler. Foi, então, que o encontro com os clássicos da Ciência Política notabilizou a existência de um fenômeno recorrente: senão ao exato a ideia de que *toda relação é uma relação de interesse*, aos poucos percebi que havia ali um vestígio, a pista de um paradigma.

No começo da Modernidade, e especialmente desde o exercício particular de Thomas Hobbes, a noção de interesse tornara-se fundamental à Teoria Política, não por ser o primeiro a utilizá-la, mas por ser ele a instituir os fatores supostamente imprescindíveis ao vínculo e consentimento político nesse sentido: a previsibilidade e a constância. De modo mais rigoroso, o conceito de autointeresse preliminarmente aparentava ser - e aqui está um dos pontos de partida já assumidos - o principal pilar das teorias acerca das trocas e contratos, da estabilização de conflitos, a partir dos mais variados autores e campos de conhecimento, destacadamente pautados por um princípio liberal.

Tal qual o veredito difamatório de Capitu é induzido pela percepção paranóica de Bentinho², a Teoria Política precisa tomar emprestada de um dos mestres da descrição burilada da condição humana, Machado de Assis, a retirada do véu da parcialidade que toda narrativa tem. A narrativa de uma ética individualista parte de pressupostos igualmente individualistas e autointeressados, o que não é um dado da natureza, mas uma análise e imagem de mundo particulares, as quais precisam ser colocadas em questão.

Portanto, assumindo a hipótese de que o autointeresse configura um paradigma na Teoria Política, no primeiro capítulo, faremos inicialmente um breve

¹ Aqui tomamos vocação no sentido atribuído por Edward Said, sem apelar para questões espirituais ou biológicas. Para mais, ver *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. Tradução: Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

² Alusão à obra *Dom Casmurro*, de Machado de Assis.

histórico do conceito segundo Hirschman, para depois explicitarmos o modelo de Homem e uma Ética subsequente (seguindo as pistas de Macpherson) em Hobbes e Smith, assim como supostas contradições internas à obra deste último, ambos personagens históricos a quem muitos tributam primazia no conceito de autointeresse.

No segundo capítulo, abordaremos a presença do autointeresse em diversas bases da Democracia Liberal, de modo a sustentá-lo como paradigma não apenas teórico. Aqui, enfatizaremos a escola utilitarista, com destaque para Bentham, e sua peculiar e vitoriosa interpretação de Hobbes e Smith acerca da relação presumidamente estreita entre interesse individual e interesse público. Ademais, o modo que o autointeresse pode conduzir a cosmovisões autoritárias, como notabilizado através da relação entre Individualismo Possessivo e Absolutismo em Hobbes. Desta forma, aqui será destacada a peculiar incongruência entre o indivíduo liberal e as próprias instituições liberais. O argumento central consiste não apenas no refúgio, mas no imbricamento entre Liberalismo e Autoritarismo. Introduziremos uma perspectiva de análise para visibilizar consequências nas estruturas sociais referentes ao autointeresse elevado a princípio geral, de modo a evidenciar sua filiação à manutenção do status quo, recorrentemente exercida através da hegemonia do uso da violência contra os grupos entendidos como inúteis, perigosos, desfuncionais ou tolos.

Já no terceiro capítulo, consta uma abordagem crítica acerca do paradigma do autointeresse e da racionalidade instrumental como pressuposto universal. Sob uma perspectiva de análise da História da Filosofia, postularemos uma razão progressista, ainda que sem vislumbrar revelações sobre a natureza humana. Encontra-se, nesta parte, o nervo central do nosso contra-argumento: apoiando-se em uma associação peculiar das teorias do reconhecimento (oriundas em Hegel) e da tripla obrigação (a Dádiva, de Mauss), sob orientação teórica do movimento antiutilitarista³, ensinaremos outro operador possível para o vínculo social e consentimento político, não calcado na previsibilidade do autointeresse, e sim na aposta da dívida social.

No que tange, primeiramente, ao âmbito epistemológico, a relevância do presente trabalho se encontra em questionar - ainda que modestamente - o

³ Indica-se, sobremaneira, ver a Revue du M.A.U.S.S.

atrelamento recorrente entre Razão e tradição utilitarista, bem como a redução do *homo sociologicus*, diante da Política, ao *homo economicus*. Ainda, a relevância também encontra-se em explicitar o quão exaurida é tal forma de perceber o fenômeno político da exclusão material e subjetiva.

Ao tratar da decantação dessas teorias na sociedade, numa espécie de revés, uma vez que Ciência Política adquiriu a marca da investigação institucional, suscitaremos mais do que uma outra possibilidade de abordagem do fenômeno, mas um nascedouro ou retomada – dada sua existência intermitente - de outra forma de narrativa. Isso, pois, a lógica utilitarista, quando aplicada à Justiça e aos critérios de distribuição de oportunidades, no Brasil e no mundo, é corresponsável pela dizimação dos não-reconhecidos enquanto úteis ao *modus vivendis* capitalista liberal. Aqui encontramos, portanto, a relevância social.

Quando, então, o autointeresse for deflagrado enquanto contingência e não necessidade, não uma característica da substância humana, mas um paradigma cuja ideologia dominante está pautada em estruturas socio-históricas, urgirá promover mecanismos morais e institucionais que disponham-se a uma modalidade de operador social que não se fundamente apenas no ganho pessoal, imediato ou futuro, e sim numa forma de reconhecimento no Outro que inviabilize o não-reconhecimento de indivíduos e grupos à vida pública.

1. DUAS ORDENS SOCIAIS LIBERAIS

1.1: INTERESSES NÃO MENTEM?

A razão (...) não é senão o ato de escolher aquelas paixões que devemos seguir em favor de nossa própria felicidade.

David Hume

Todo sistema político, em vigência ou vislumbramento, contém (ou deve conter, para ser plausível) dois aspectos fundamentais (MACPHERSON, 1978): a) Uma imagem específica do que é o Homem, um modelo, uma antropologia, ainda que ela afirme, em última análise, que a natureza humana nada mais é que um quadro negro vazio em sua nascença e preenchido pela socialização, portanto desprovido de substância. Apresentar a partir de qual arquétipo de Homem se fala é preciso, pois é daí que são examinadas as necessidades e capacidades humanas diante da Política (Ibidem); b) Em segundo lugar, assumindo a concepção de que a Política demanda formas de legitimidade e consenso, mesmo que noções como liberdade e cidadania sejam parcialmente relegadas, mesmo que seja sempre presente algum nível de uso da força, é imprescindível que haja uma teoria eticamente justificativa para que haja adesão e sustentação. Em outras palavras, uma ética é necessária porque há de se demonstrar indícios da superioridade de um sistema político diante de outros, do quanto ele satisfaz mais as potencialidades humanas ou de um determinado povo ou território (Idem).

Também é assim, por dedução, com a Democracia Liberal. O Liberalismo, suas bases filosóficas, científicas e ideológicas, partem de um modelo de Homem para justificar uma teoria ética. A pretensão deste capítulo, bem como da presente dissertação, não é apresentar qual seria a natureza humana, tampouco refutá-la sob outras bases, uma vez que defendemos a posição de que conhecê-la por nós mesmos parece ser tarefa irrealizável tal qual “pular nossa própria sombra” (ARENDT, 1989, p.18). Dessa maneira, o rigor positivista encontra-se alhures, pois não podemos falar de um *quem* como se correspondesse a um *quê*, do modo que pretendia Comte nos primórdios da Sociologia com vestes de Física Social, capaz de desvendar leis gerais

como fazem as ciências da natureza, seguindo a tese do Evolucionismo Social. Antes de mais nada, por sermos objetos e observadores ao mesmo tempo, embora seja necessário ir além de mera subjetividade, nos é obstaculizado alcançar a neutralidade científica. E, assim, toda generalidade aqui exposta não trata de nossa substância - uma vez que é impossível testar a atividade humana fora de circunstâncias sociais -, mas sim de nossas potencialidades. Outrossim, seja através de métodos lógico-hipotéticos, seja através da descrição das faculdades do ser humano descritivamente em um dado contexto, é do apontamento de um modelo de Homem e sua teoria ética consequente que trata a Teoria Política quando afeita a sistemas.

Entendemos, aqui, que os sistemas sempre partem de uma rejeição e absorção parciais de seu predecessor (Ibidem). Contudo, a hipótese central que advogamos é que as mais variadas faces assumidas pelo Liberalismo sempre estiveram inseridas em um paradigma: o autointeresse (CAILLÉ, 1998). Por meio desse pilar, variando as correlações de forças e o grau de solidariedade⁴ com os excluídos de um tempo, surgiram teorias éticas. Mas a perpetuação da crença no paradigma do autointeresse, por limitar quais são as necessidades e capacidades humanas de um modo particular, engessa (em certo nível) qual seria a função da Política e o modo de distribuição de poder, a despeito do avanço acerca do sufrágio.

Para prosseguirmos, é preciso definir, enfim, o que estamos a chamar de paradigma e, em especial, paradigma do autointeresse.

Por paradigma, entendemos não apenas a delimitação amplamente difundida de um objeto, mas também o mapa conceitual relacionado, seu método, bem como o estabelecimento das próprias noções de causalidade, todos esses aspectos consolidados anteriormente à pesquisa (KUHN, 1978). Mesmo onde não há manuais, os paradigmas são tomados como base. Tratar postulados como paradigmáticos mais do que como clássicos, é tomar um determinado escopo epistemológico como referência não apenas de conteúdo, mas sobretudo de forma.

⁴A possibilidade de solidariedade aos excluídos ou aos dominados, por parte dos dominantes, ou, ainda, o contrário, por razão qualquer e absurda que possa parecer, é premissa fundamental de um trabalho avesso ao paradigma do autointeresse tanto como descrição antropológica como prescrição político-moral.

A conceituação de Thomas Kuhn nos é referência, quando ele trata o paradigma enquanto *puzzle* (Ibidem), ou seja, como forma de montar uma determinada paisagem, cujo papel é maior do que ser um interlocutor como ocorreria com um clássico. Trata-se da adesão da comunidade científica à solução dada aos problemas anteriores, assumindo tácita ou explicitamente que as investigações partirão dali em diante. Acreditando na incontestabilidade de Newton, indispondo-se a refazer seus procedimentos científicos iniciais, o resultado mais provável de um experimento físico é deparar-se com as mesmas dificuldades e incapacidades dele, presumindo que as limitações dele não eram de ordem meramente tecnológica. Assim, ir além de suas soluções sem reinterpretar o próprio *puzzle* será objetivo quase intransponível. O mesmo vale, decerto, para qualquer campo, inclusive o que nos interessa aqui, a Ciência Política, ainda que não haja qualquer presunção de comparabilidade nesta dissertação.

Paradigmas distintos presumem não apenas teorias distintas, mas toda uma epistemologia que os fundamente em métodos e axiomas na atividade de olhar os objetos, o que frequentemente também pode circunscrever o conteúdo. Ademais, seu papel e localização no mundo social. Pode-se subsumir, são uma espécie de macro-teorias, das quais teorias outras não necessariamente derivam-se, mas [que nela] residem. Isto, pois, comungam linguagem, possuem um modo interseccionado de perceber um dado elemento da realidade – o que inclui presumir sua existência e relevância.

Alguém que está imerso na teoria marxista, quer seu estudo trate das relações de produção em uma fábrica na Zona Franca de Manaus ou acerca da formação de preferências de vestuário no Norte da Itália, recairá em arcabouços conceituais como luta de classes, ideologia, alienação, forças produtivas, etc. É evidente, porque há axiomas que fundamentam/fomentam suas questões e lhes fornecem parafernália instrumental para montar os supracitados *puzzles* e constituir uma paisagem. (ALBUQUERQUE; AZEVEDO; CARDEAL; p. 130, 2013).

Por esse motivo, o presente trabalho pretende tornar determinados princípios da Ciência Política e questioná-los, em vez de presumi-los como pontos de partida. Apresentemos, sem mais delongas, a definição de autointeresse aqui adotada e as razões pelas quais podemos tomá-lo como paradigma.

A própria definição de interesse – e não apenas o interesse -, ainda mais se vinculada como que intrinsecamente a autointeresse, é resultado de um processo histórico. A consolidação desse paradigma se deu através de usos muitos distintos durante os séculos. A ética feudal foi sendo superada pela Renascença

(HIRSCHMAN, 1977), de forma também endógena, com disputa e ao mesmo tempo apropriação dos conceitos por parte dos grupos mais beneficiados. A dialética de Marx se mostra evidente; *ter que morrer pra germinar*, versos de Caetano, são mais que líricos. Nesse processo, o conceito de interesse tomou múltiplos sentidos e, quando reduzido a autointeresse, em um dado momento deixou de ser repellido.

No apanhado histórico promovido por Hirschman em *As paixões e os interesses*, exalta-se o uso do interesse como um mecanismo de contrabalancear as paixões, feito por Maquiavel (1532), Bacon (1620), Spinoza (1677), Mandeville (1723), Hume (1738), Smith (1759), dentre tantos outros autores de maior ou menor expressão. A grande questão, pondera o teórico, é saber: "Como foi possível então que uma atividade, anteriormente apenas tolerada do ponto de vista ético, se tornasse uma vocação, no sentido de Benjamin Franklin?" (Ibidem, 1977, p.10). Aqui, o autor está a comparar o conceito de interesse no Medievo e na Modernidade, antes falha de caráter ou no máximo aspecto neutro, e agora conduta paradigmática (CAILLÉ, 1998). Isso porque a ética feudal pautava-se em uma ideologia avessa aos hábitos burgueses. Ilustração dessa assertiva é que, séculos antes, Agostinho de Hipona havia sintetizado e ao mesmo tempo criado o pensamento que lhe era contemporâneo, os três pecados capitais que eram, no sentido de ideologia dominante e não apenas privilégio, anti-burgueses: a ânsia por sexo, por poder e por dinheiro (HIRSCHMAN, 1977). Agostinho influenciou como poucos a Era Medieval, a qual não admitiria o que veio a seguir: o interesse perdeu as vestes de vício, tornou-se virtude (Idem), como inferiu Mandeville – não sem pesar, é verdade, tendo em vista a antítese contemporânea contida na denúncia de seu sistema pernicioso (Ibidem).

Um dos nomes fundamentais para esse acúmulo, como já mencionado, foi Maquiavel. Tão herdeiro quanto fomentador do Realismo Político, distinguia o que era a atividade de vislumbrar um governo ideal e analisar o que governos efetivamente fazem, assumindo para si a função de perquirir a natureza humana para formular postulados através de sua observação empírica. Numa ruptura com a ética feudal e mesmo de sistemas predecessores, subverte o intento óbvio: em vez de criar um sistema a partir das qualidades humanas, sua busca é nos defeitos (MAQUIAVEL, 2011).

A filosofia considera o homem como ele deve ser, e é, por isso, útil somente àqueles poucos que desejam viver na República de Platão e não aos que se atiram aos detritos de Rômulo. As leis consideram o homem como ele é e tentam aproveitá-lo na sociedade humana (VICO apud HIRSCHMAN, 1977. p.23).

Tal quadro se consolidou, segundo Hirschman (Ibidem), porque a Filosofia Moral e a Teologia demonstraram-se incapazes de controlar as paixões humanas destrutivas⁵. O intento, por conseguinte, tornou-se explicar a ordem social através de universais ao mesmo tempo seculares e individualistas. Podemos elucidar essa tese com inúmeras passagens. Vico (2005), por exemplo, ao antecipar a mão invisível de Montesquieu e Smith, encontra na ferocidade, avareza e ambição, matéria prima para artifícios como a defesa nacional, o comércio e a Política, de modo a apresentar a importância da ideia de interesse para a nação. “Por obra de suas leis inteligentes, as paixões dos homens inteiramente ocupados na busca de sua vantagem privada são transformadas em unir ordem civil que permite aos homens viver em sociedade humana.” (MONTESQUIEU apud HIRSCHMAN, 1977. p.17). Começa a aflorar a ideia de que o poder advém dos agentes – enfatiza-se, não propriamente do povo -, o que não despreza a religiosidade e não se dá por reflexividade, mas por uma força oculta, uma racionalidade histriônica mais elevada do que a própria ação humana, o que Hegel com objetivo um pouco diverso veio a nomear como *astúcia da razão*. Retomando o pensamento inaugurado no Renascimento, nos dizeres de Fausto, obra de Goethe, trata-se de “uma porção daquela força que sempre deseja o mal e sempre faz aflorar o bem”. (GOETHE apud HIRSCHMAN, 1978, p. 19).

No entanto, foi preciso pensar como transformar o defeito em virtude, “de que modo (digo eu) colocar afeição contra afeição e dominar uma graça à outra: tal como costumamos caçar fera com fera e fazer voar pássaro com pássaro” (HUME apud HIRSCHMAN, 1978, p.21). Hume traz um apontamento, em conclusão que converge com a vontade de ganho, caráter intrínseco à natureza humana em sua antropologia:

⁵ À frente, será feita uma objeção acerca desta assertiva, expondo o que ficou conhecido como *Das Adam Smith problem*, que é a difícil conciliação entre os escritos na *Teoria dos Sentimentos Morais* e na *Riqueza das Nações*, fator que leva muitos a afirmarem que Smith promoveu uma cisão entre moralidade e racionalidade, de onde surgiria a Economia enquanto disciplina independente. Sustentaremos, ao contrário, que as bases morais de Smith estão presentes e são imprescindíveis à sua teoria econômica.

Não existe, portanto, paixão capaz de controlar a afeição interessada a não ser a mesma afeição, através de uma mudança em sua direção. Essa alteração deve necessariamente ocorrer em seguida a uma reflexão mínima; pois é evidente que a paixão é melhor satisfeita pela sua contenção do que por sua liberação, e que, ao preservarmos a sociedade, fazemos maiores avanços na aquisição de posses do que na condição solitária e abandonada... (HUME apud HIRSCHMAN, 1977, p.23)

Contrapondo o amor do prazer ao amor do ganho, Hume pretende criar contrapesos às paixões. Em vez de destruí-las, dirigi-las (Idem). Assim sendo, propõe uma paixão equivalente contrária. Usando os jargões físicos e aqui corrigindo Hume, mantendo-se a direção, apenas alterando o sentido. A ideia é utilizar a ação do indivíduo mais do que sua consciência como reguladora e emergente da ordem social. Isso porque Hume, ao tentar vincular virtude e justiça, distingue motivações imediatas (as paixões) e mediadas (razão) e observa que a única motivação durável seria calculada e ao mesmo tempo egoísta: o interesse (HUME, 2001).

Por outro lado, o conjunto da doutrina do Contrato Social é, nesse sentido, um rebento da estratégia da contraequivalência (HIRSCHMAN, 1977). Hobbes recorre a ela uma única vez, para fundar o Estado, constituído de tal modo que os problemas criados pelos homens apaixonados ficam resolvidos de uma vez por todas (Ibidem), senão no sentido da vida ordinária, no que se refere à legitimação dos mecanismos institucionais. Afinal, os indivíduos, se motivados pela racionalidade, já reagiram ao egoísmo com seu próprio egoísmo e consentiram a soberania, daí em diante é o rei quem deve fazer esse contrapeso. A diferença entre Hobbes e Maquiavel não está em objetar o contrapeso de paixão contra paixão, mas no foco. Enquanto o primeiro foca no caráter dos agentes, o qual provocará a necessidade de um soberano, para o italiano já parte-se do fato de que ele existe, gastando sua energia com a investigação no que dá ou não certo nos procedimentos governamentais. “Os príncipes comandam o povo, e o interesse comanda o príncipe” (ROHAN apud HIRSCHMAN, 1977, p.30). É por isso que não há dúvidas da força do Absolutismo em Maquiavel, conservador maior, ao passo que fortes traços liberais são identificáveis em Hobbes.

O grande entrave que foi sendo evidenciado ao longo desse debate é definir o interesse objetivamente, para que o príncipe possa governar a nação e também para que os indivíduos em geral tenham clareza das condutas necessárias para ela

(HIRSCHMAN, 1977). Afinal, delimitar o que é o interesse racionalmente e segui-lo é tarefa tão árdua quanto esperar que as ações humanas sejam sempre virtuosas, generosas, altruístas (Idem). Ao fim de contas, essa tarefa seria exclusiva ao soberano, o qual não é descolado de ideologias, condições e... interesses.

Definições para interesse, como percebe-se, são múltiplas. A noção foi compartimentada: de interesse da nação para interesse estritamente individual; em Maquiavel, trata-se de “um entendimento disciplinado do que é necessário para se avançar pessoalmente em poder, influência e riqueza” (Ibidem, p.33); Smith, inspirado em Hume, afirma ser o desejo de melhorar nossa condição (SMITH, 1985); a posse da riqueza foi entendida por Hume como uma paixão particularmente interessante (HUME, 2001); no momento em que escrevo, uma senhora na mesa ao lado acaba de aconselhar a filha: “faça sempre o que é melhor para você”.

A ideia de interesse, que contrabalançava o egoísmo desordenado com um egoísmo capaz de criar uma vida melhor para si diretamente e para a vida pública residualmente se tornou específica e majoritariamente a do interesse econômico (HIRSCHMAN, 1977) porque, numa sociedade capitalista em que os estamentos estão em franco declínio, acumular bens para si é demonstração do advento da ascensão social. Diga-se de passagem, o mais vulgar e óbvio, infere Hirschman, o que fica mais nítido se observarmos que o status à época era denotado por um *ethos* fechado aos nobres e seus títulos (Idem).

Se antes o aforismo *interest will not lie* (o interesse não mentirá) era a criação de uma eficiência calculada através da busca pelas satisfações pessoais, independente da paixão motivadora, a evolução semântica transmutou o termo para uma conciliação entre racionalidade e paixão: o anseio pelo lucro torna-se útil racionalmente, sem deixar de ser uma paixão, por estimular o indivíduo a produzir mais e mais para enriquecer, o que melhoraria os serviços prestados à sociedade e deixa de ser mero vício.

A bem da verdade, se Maquiavel é identificado por Hirschman como criador da tese das paixões contraequivalentes e de sua direção dada pelo interesse, não seguimos aqui a hipótese de um discurso original. Em que pese concordarmos com a presunção da avareza ter sido elevada à maior de todas as paixões reguladoras e

portanto necessária ao governo, isso já não parece coadunar com uma prescrição de Maquiavel para a vida ordinária. De modo parcialmente caótico e parcialmente manuseado por mecanismos de poder – que não são abstrações, mas ações, como o surgimento e disseminação da doutrina protestante -, a proposta do controle das paixões viciosas chegou ao ponto em que o egoísmo tornou-se virtude pública e o interesse egoísta (amor-próprio), por sua vez, virou sinônimo de âmbito econômico a partir da escalada capitalista.

Numa síntese lógica e temporal baseada na obra mencionada de Hirschman, primeiramente entende-se que um bom governo depende da racionalidade dos agentes, suas virtudes, que daí emergiria legitimidade e governança. Após, que suas paixões são sua natureza, não se deve fugir delas, mas administrá-las. Rohan, aqui, atenta para uma cisão inicial entre interesse e paixões, numa perspectiva de Estado. À frente, aqueles que pautam-se no argumento hobbesiano defendem que essa administração é externa, do soberano. Para os autores mais iminentemente liberais, ela pode ser refreada pelo próprio indivíduo. Enfim, fala-se que existe uma racionalidade que impera acima das decisões, como veremos ser a inovação de Smith, ao mesmo passo que é fruto da soma de todas elas, capaz de mobilizar as paixões, fruto do fim da esperança no moralismo virtuoso e genuíno. Estas assertivas, contudo, não são necessariamente superação de umas às outras, sendo por vezes contemporâneas ou entrelaçadas.

Conclusivamente, estamos a chamar aqui de autointeresse um operador de cálculo do agente – com eventual componente transcendental -, que parte do pressuposto de otimização dos ganhos individuais de qualquer tipo (subjetivo ou objetivo), cuja fonte seria a “paixão calma, estável e universal, no sentido de ser comum a todos os homens, (que) estaria livre das idéias de vício e de pecado (Mandeville) e teria como grande aliada a razão expressa na previsibilidade e na prudência” (GANEM, 2000. p.19), a qual apregoa que esse é o melhor modo de gerar a felicidade pública, porque estaria em sintonia com a natureza humana mercantil, e dessa lógica a sociedade em geral seria beneficiada sem impedir a premiação dos mais esforçados e talentosos.

Distintamente do caminho percorrido por C.B. Macpherson na obra *A Democracia Liberal* (1978), ao falar das bases desses postulados, não optamos por imergir inicialmente nos autores da escola utilitarista, por ser aqui questão subsequente – longe de ser menor. A saber, o objeto deste capítulo não é a Democracia Liberal, mas duas ordens sociais liberais, e essas, como veremos melhor no capítulo 2, esse sim sobre a Democracia, passam ao largo de serem antagônicas a mecanismos autoritários e excludentes. A seguir, veremos neste capítulo: as contribuições de Thomas Hobbes ao Liberalismo através do paradigma supracitado – conquanto seja catalogado, via de regra, como teórico do Absolutismo -, por meio do Individualismo Possessivo; o autointeresse e o conceito de simpatia, em Adam Smith, par de onde saiu a controvérsia conhecida como *O Problema Adam Smith* (*Das Adam Smith Problem*), cuja articulação com esse paradigma encontra-se no seio de sua obra. Passemos, pois, ao autoproclamado gêmeo do medo⁶, Thomas Hobbes.

1.2. O INDIVIDUALISMO POSSESSIVO EM HOBBS

Se há uma tradição inaugurada com Maquiavel, na qual realismo e pragmatismo formam pilares da gramática da Teoria Política, é propriamente com os liberais que esses conceitos transmutam-se em princípios psicológicos e antropológicos, de modo a constituir o que tornou-se, por múltiplas vias e finalidades, o paradigma hegemônico na Ciência Política, destacadamente devido à força que o Liberalismo ocupa nesse campo de conhecimento: o paradigma do autointeresse (CAILLÉ, 1998). Ainda que não seja largamente considerado um liberal, é a teoria contratualista, inaugurada por Hobbes, quem promove essa ponte. E não é demasiado concluir que a resposta dele à nossa pergunta inicial (*Toda relação é uma relação de interesse?*) é um pungente “sim”, já que, dentre inúmeras outras citações, segundo ele, “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos” (HOBBS, 2006, p.115).

⁶ Nas palavras do pensador bretão: “Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo”.(HOBBS apud RIBEIRO, 1999. p.17)

Como brevemente apresentado através do histórico traçado por Hirschman, a hipótese do comportamento individual universalmente autointeressado decerto não é uma invenção de Thomas Hobbes. O destaque aqui dado a esse autor é justificado pelo modo inovador com que ele emprega o conceito, e que nos é particularmente caro: a asserção de que o autointeresse é o instituidor do vínculo político entre soberano e sociedade, por mais que se trate de um aparente paradoxo.

Também para Hobbes, a razão coloca limites aos indivíduos, restringindo o autointeresse em nome do benefício próprio. Uma vez que a conservação duradoura exige a eliminação da guerra que caracteriza o estado de natureza, a razão oferece normas para a construção e manutenção da paz, normas que se configuram como leis morais na medida em que, impondo restrições ao comportamento egoísta, regem como devemos nos comportar em relação aos outros. (FRATESCHI, 2009. p. 204.)

Sob a rejeição à concepção até então paradigmática de *zoon politikon* (animal político), de Aristóteles, de uma propensão que liga a humanidade à Política, no sentido ateniense do termo de deliberação pública pela potencial totalidade dos cidadãos, Hobbes postula que o vínculo político, aquilo que institui a cooperação entre indivíduos, é originado em uma ação (racional) instrumental e mesmo individualista. Não é porque detemos a capacidade da linguagem que nós formamos a Pólis. Antes de mais nada, é porque vivemos num solo de incertezas e a incerteza rega a imaginação (RIBEIRO, 1989). Diante da dúvida quanto à ação do outro, a tomada de decisão na esfera individual se dá orientada pela suposição do porvir, e como o leque de consequências possíveis é imenso num mundo sem leis, o temor é máximo. O autointeresse, por conseguinte, tem duas mãos: ele pode conduzir tanto à guerra de todos contra todos, quanto pode promover a paz. Nesse segundo caso, tal resultado ocorre apenas quando da unívoca decisão extraída da racionalidade dos indivíduos, munidos do que o autor britânico chama de autopreservação e nós de autointeresse – da vida e da propriedade – e de acordo com a tese das paixões contraequivalentes. Diante desse cenário de caos, e talvez apenas diante dele, é possível desencadear a soberania hobbesiana. É partindo dele que Hobbes apresenta uma fusão inaugural entre o contrato de associação e o de submissão. O Estado, para ele, é condição da sociedade (Idem).

A assunção do indivíduo hobbesiano como calcado em uma razão instrumental se dá por duas vias costumeiramente entendidas como antagônicas – e que muitos

advogam que Kant teria resolvido tal querela em definitivo através da transcendência, vereda cujo nosso objetivo passa ao largo de tentar resolver ou atestar. Vias essas, a saber, uma de prisma racionalista, outra empirista.

Diante da primeira via, num exercício de esquecimento da experiência, de *anamnese*⁷, apesar dos embates públicos entre Hobbes e Descartes, o inglês toma emprestado uma noção de seu rival histórico: a de evidência (DESCARTES, 1996); uma evidência, para Descartes, é o que não carece de caráter empírico para ser constatado, pois encontra solução apenas no âmbito intelectual, racionalista. É resultado de ideias claras e distintas, do *Cogito*, possível através do uso de faculdades da natureza humana, as ideias inatas (Ibidem); Hobbes, quem tinha como graal a explanação da emergência da autoridade política, pretendia ser um escafandrista da Política.

Trazendo como ilustração a Guerra de Peloponeso, observa a suspensão de crenças capazes de estabilizar os conflitos. Guinzberg (2014) sugere essa passagem como elucidação:

Também por outros aspectos a peste marcou para a cidade o início da propagação da ausência de leis. O que antes se fazia, mas só às escondidas, pelo próprio prazer, agora era ousado mais livremente: assistia-se a mudanças súbitas, havia ricos que morriam de repente, e gente que antes não tinha nada de uma hora para outra se via em posse das riquezas pertencidas àqueles; por isso as pessoas se acreditavam no direito de se abandonar a rápidos prazeres, voltados para a satisfação dos sentidos, considerando um bem efêmero tanto o próprio corpo quanto o próprio dinheiro. Ninguém se dispunha mais a perseverar naquilo que julgara ser o bem, porque — pensava — não havia como saber se não morreria antes de alcançá-lo; em contraposição, o prazer imediato e o ganho que pudesse proporcioná-lo, fosse qual fosse sua proveniência, eis o que se tornou belo e útil. O medo dos deuses ou as leis humanas já não representavam um freio, de um lado porque aos olhos deles o respeito aos deuses ou a irreverência eram agora a mesma coisa, uma vez que viam todos morrerem do mesmo modo; de outro lado porque, tendo cometido faltas, ninguém esperava se manter vivo até o julgamento e a prestação de contas. A pena suspensa sobre suas cabeças era muito mais séria, e por ela a condenação já fora pronunciada: por conseguinte, antes que esta se abatesse sobre eles, era natural gozar um pouco a vida. (TUCÍDIDES apud GUINZBURG, 2014. p. 20)

A hipótese hobbesiana configura, a partir dessa primeira imagem, o período que antecede ou dispensa a centralização do poder como de plena bestialidade, posto

⁷ Referência ao conceito racionalista de Platão, encontrado por exemplo no Mito de Er, Livro X da República.

que os indivíduos seriam incapazes de promover contratos e que crenças religiosas seriam insuficientes para solidificar a paz. Tal condição é causada sobretudo pela incessante incerteza no que tange à criação de pactos, o que levaria invariavelmente à conclusão racional de que se um indivíduo iniciasse qualquer troca – de caráter material ou imaterial - esperando um benefício para si, não teria nenhuma espécie de garantia de obtê-lo. O que aproxima os indivíduos é o mesmo que torna seus projetos inconciliáveis: uma vez que todos têm apetites (ou desejos), e esses podem ser iguais, dado que não existe diferencial de força capaz de impedir o subjugo de um homem pelo outro (Ibidem), não haveria interesse racional em uma aliança anterior ao Contrato.

A passagem da guerra à paz, do olhar ao privilégio da produção, vincula-se ao agravamento irreversível da desigualdade entre os homens. No estado de natureza estes são iguais, mas essa igualdade, acompanhada de instável desigualdade, só aparece face à morte, a sempre possível morte de cada pessoa nas mãos de seu próximo. Os homens nascem iguais: porque morrem da mesma maneira, porque qualquer um pode matar qualquer um. (...) É a igualdade que dá aos homens a vontade de se matarem e roubarem uns aos outros, que os faz almejar o poder sobre seus semelhantes; é na igualdade entendida como agressão, em suma, que se encontra a raiz das diferenças, ou seja, da desigualdade. (RIBEIRO, 1978. p.19-20)

Assim sendo, a máxima *o homem é lobo do homem* advém da paixão que é o medo, mas também de sua racionalidade. É pela desconfiança, pela capacidade e necessidade de imaginar a ação dos que o circundam, haja visto a previsibilidade limitada, que ao tomar as paixões egoístas existentes em si, o ser humano tenta antever o Outro (RIBEIRO, 1989). Dessa forma, o Individualismo, mais que praticado – e até praticado por isso - é uma imagem particular do mundo, é um modelo de Homem. Aqui iniciamos o questionamento, se o Individualismo é também imagem⁸, ele advém da cristalização dessa imagem, não de um dado da natureza humana, e sim de uma descrição específica, indubitavelmente contaminada pelo contexto bélico de conflitos religiosos em que o filósofo vivera e soubera na Europa, desde a invasão espanhola até a Revolução Gloriosa.

(...) Hobbes, além de presenciar o contexto cultural europeu em ebulição (conforme descrito no capítulo anterior) passa pelos governos monárquicos de três reis (Elisabeth I, Jaime I e Carlos I), dois “lordes protetores” (Oliver

⁸ Por “imagem”, estamos nos referindo ao conceito proveniente da Teoria das Impressões, de David Hume, a qual consta em todos os livros do *Tratado da Natureza Humana* (originalmente publicado em 1738).

Cromwell – 1653 a 1658 e seu filho Ricardo Cromwell – 1658 a 1659) e a restauração dos Stuart (com Carlos II – 1660 a 1685); uma crise internacional entre a Inglaterra e Espanha (com, inclusive, uma tentativa mal-sucedida de invasão, por parte desta, em curso); seguidas crises políticas entre o Rei e o Parlamento (durante os governos de Jaime I e Carlos I); uma Guerra Civil inglesa (1642-1649); além de algumas crises religiosas e econômicas (em especial, o que viria a redundar na revolução industrial e primórdios do capitalismo, nos séculos XVIII e XIX) (LOURENÇO, 2012. p. 38)

Se o *homem é lobo do homem*, é impossível (sem uma condição especial) viver distante da égide do medo (Ibidem). Sobretudo o medo da morte violenta, uma vez que a resolução dos conflitos se dava através do uso arbitrário da força física, onde pulsam as chagas do fanatismo religioso recorrente na Inglaterra do século XVII. Se a morte é uma garantia, e não há medo do que é seguro, como na narrativa bergmaniana d'O Sétimo Selo, o modo da morte violenta é quem assombra.

Com o intuito de controlar a latência de guerra, cada indivíduo abdicaria de sua própria liberdade sob o signo de um medo de ordem racional: é pelo fato de cada qual ser autointeressado no que tange às suas vidas e respectivas conquistas provenientes delas (propriedades), que eles dispõem-se a trocar liberdade por segurança. O Contrato Social, fruto do consenso do interesse de cada qual e de todos ao mesmo tempo, concretiza-se no Estado através da mediação do soberano, indivíduo que centralizaria – e seria – o legítimo detentor de mecanismos para impor medo, através de poderes ilimitados de um lado e obediência do outro, encarnador do Leviatã (HOBBS, 2006). Conclui-se, dessa maneira, que o vínculo político em Hobbes nasce sob um resíduo individual: o Estado é a soma de todos os medos.

(...) onde um invasor não tenha mais o que temer a não ser o poder unitário de outro homem, se alguém plantar, costurar, construir ou possuir um assento conveniente, pode-se esperar que outros venham com forças unidas para tomar suas posses e privá-lo, não apenas dos frutos do seu trabalho, mas também da sua vida e da sua liberdade. (HOBBS, 2006. cap. 13, p. 61.)

Para observarmos a via de ordem empirista, é cabível entender uma das finalidades pragmáticas de sua *magnum opus*, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, qual seja: convencer os membros de uma sociedade de profundos e constantes conflitos já assinalados, sobretudo de caráter religioso, a Inglaterra do século XVII, que o único modo organizacional civilizatório é o Estado (MACPHERSON, 1989). Com esse propósito, primeiro demonstrou uma evidência da natureza, que tão logo dispensa a investigação caso a caso, posto que pretensamente

universal, o axioma do autointeresse. Enfatizemos que a noção de natureza, em Hobbes, não se limita à ideia de origem. Nada do que somos pode ser contrário à natureza (Idem). Logo, tanto delineando o estado de natureza como uma hipótese lógica quanto histórica, ao observar as paixões existentes em seu tempo, como os ímpetos de glória e honra, enfatiza a violência e o temor instaurados momentaneamente, como em Peloponeso, conclui a impossibilidade de paz sem a supressão dessas paixões por um indivíduo específico, centralizador do medo, resultado da soma de todos os medos, o Leviatã, o soberano.

A fragilidade do mundo imaginado de Hobbes – pois sempre é imaginado, também, se partimos da teoria das impressões de Hume -, encontra-se pelas duas vias seguintes: por um lado, se a subserviência a um soberano é um dado da natureza humana, desvelado através de uma evidência, é necessário admitir que esse é o elemento instituidor do vínculo político, o que, comentamos, subordina as paixões à racionalidade e/ou desconsidera paixões díspares do egoísmo senão como existentes, como capazes de fundar a coisa pública, dentre outros motivos por não dissociar o modo como era a sociedade de seu tempo – aliás, a específica em que vivenciou – de como a sociedade devia ser ou é ontologicamente. Tratava-a como prova de sua tese: ao tomar sua experiência próxima – e aí o caráter empirista de sua obra - no intuito de convencer os indivíduos de que a soberania absoluta era uma condição necessária, conclui que as paixões *sui generis* da sociedade em que vivia constituíam a legitimação ao consentimento ao soberano, ou, ainda, que esta submissão (a modalidade de soberania instituída), por tratar-se de um pacto, se daria sob o fulcro de uma racionalidade instrumental advinda de uma paixão contrapondo-se à outra equivalente, e não por uma imagem de mundo seletiva que não vê mais do que a competição. Novamente, conclui que o autointeresse é o operador básico da Política, e que outras paixões são incapazes de constituir e estabilizá-la.

Em ambos os eixos, racionalista e empirista, há uma noção de que o indivíduo é início e fim da ação de si mesmo – o que se dá já na premissa de que o indivíduo é uma matéria autoguiada (Ibidem) – e, assim, de que um estado de natureza presume o medo da morte violenta enquanto máxima inelutável, posto que a ausência de leis e de um poder absoluto implicaria na (quando não apenas iminente, factual) guerra de todos contra todos, de todos viverem sob a égide belicosa de subjugar (HOBBS,

2006). Ainda, tais hipóteses também presumem a inexistência de uma sociedade prescindível do Estado. Por conseguinte, a coletividade adviria dos resíduos individuais de ordem passional – em última instância, o medo – acarretado pelo autointeresse ser o balizador da ação humana. Resumindo, o medo da morte violenta (ou, em outras palavras, o instinto de autopreservação) seria mais eficaz do que qualquer modalidade de virtude ao contrapor-se às paixões tolas, e a síntese desse embate seria a produção de um interesse público pautado no autointeresse.

O autointeresse é observado por Macpherson como advindo da batalha para preservar e expandir bens, o Individualismo Possessivo, em diálogo com a vontade natural de ganho postulada por Hume, enquanto para Renato Janine Ribeiro o marco da competição em Hobbes, dado o mote fundamental da imaginação em sua obra, é a honra - interlocução com o ideário comum ainda na Idade Média, ainda próxima. Contudo, observa-se que Hobbes advoga a favor de uma redução ao *homo oeconomicus* não por conta de um cálculo atrás de bens materiais, mas que de certo modo mercantiliza as relações humanas, uma vez que advoga pela universalidade da otimização de benefícios a cada ação, sejam eles materiais ou simbólicos, tratados também como bens. A honra, portanto, não seria outra coisa que um bem simbólico, vislumbrado através de dispositivos racionais.

1.2.1 “OS PACTOS SEM ESPADAS NÃO PASSAM DE PALAVRAS”: A ÉTICA HOBBIANA

Tendo passado pela proposta de descrever a natureza humana em Hobbes (composta sobretudo pela igualdade de forças, pela primazia do autointeresse intrínseco ao Individualismo Possessivo e pelo medo da morte violenta), assim como pela relação entre o medo e o cálculo racional que levaria ao Contrato, tendo portanto pensado seu modelo de Homem, é preciso atentar para qual seria a Ética em Hobbes. Quanto a isso, antes de mais nada, faz-se necessário entender por que há Ética em sua literatura.

Ética, segundo o próprio Hobbes, é o campo da Filosofia que investiga as consequências das paixões dos homens (Idem). O propósito maior dele, como já

asseverado várias vezes neste texto, é encontrar a paz (consequência/finalidade) a partir das paixões humanas (o medo da morte violenta como meio) (Ibidem). Pode-se dizer que o bretão reflete sobre esse campo, uma vez que Hobbes não apenas diz o que ser humano é, mas o que a partir das potencialidades que ele tem, ele deve ser parar tornar possível um determinado tipo de administração dos conflitos: o Estado.

Para compreender a particularidade da ética hobbesiana, na qual a centralidade do medo aparenta causar uma absurda contradição, nos apropriaremos da divisão da moralidade em genuína e prudencial (FRATESCCHI, 2009). Por *genuína*, entende-se que o Outro tem valor e dignidade intrínsecos e inalienáveis, mesmo que ele possa ter algum tipo de utilidade ou valor externo atribuído. Por *prudencial*, refere-se à ausência de pressupostos morais, apenas o uso do Outro como meio. Aceita-se o benefício alheio exclusivamente pelo estabelecimento de uma mutualidade imediata ou futura. O comportamento moral está atrelado ao interesse individual. De qual dessas moralidades Hobbes é partidário?

Hobbes define como justiça, a virtude moral que consiste no cumprimento dos pactos. Vide a passagem: “o homem justo é aquele que se esforça para cumpri-las (leis da natureza)” (HOBBS apud FRATESCHI, 2009. p.196). Para ele, o homem injusto age apenas para seu benefício, e não pela justiça enquanto valor substancial (Idem). Assim sendo, se não pelo ganho, ser justo necessariamente estaria desvinculado ao cálculo racional? Vejamos.

DeVita, a partir de Rawls, divide dois tipos de razão (no sentido de motivações): neutras ou relativas ao agente em última instância. Na primeira, o trato racional e impessoal decorreria de uma “consideração imparcial e impessoal pelo bem-estar e interesse das pessoas” (DE VITA apud FRATESCHI, 2009. p. 197). No segundo caso, direta ou indiretamente, não apenas a perspectiva como o interesse do agente é o único critério levado em questão. Assim sendo, essa segunda razão está alinhada com o paradigma do autointeresse. Pode-se dizer, ainda, que a razão neutra coaduna-se com a moral genuína e a razão relativa ao agente o faz com a moral prudencial.

Ao observarmos o apartamento que Hobbes faz entre justiça e utilidade (Idem), o autor parece vinculado à moral genuína/razão neutra. No entanto, as premissas hobbesianas há muito difundidas indicam o contrário. Os indivíduos, motivados a

promover o próprio bem, aceitam um conjunto de regras que acabaria por beneficiar outros também dispostos a elas, mas como resíduo e meio, não como finalidade. Diante desse problema, Cícero diria que mesmo quando o benefício tarda a ocorrer, se há cálculo, não há justiça. Mas Hobbes considera impossível agir de forma desinteressada. Para o primeiro, devem-se considerar os interesses do Outro pela simples razão de que esse Outro é humano. Para o segundo, porque pode contribuir para sua própria autopreservação.

Virtude é o objeto que a Ética ocupa-se em buscar nas paixões humanas para encontrar consequências desejadas (Idem). A paz seria o fim maior da Ética, já que, segundo Hobbes, a virtude é definida como o meio mais adequado para a paz (Ibidem). O melhor meio (maior virtude, portanto) para isso seria a estabilização dos conflitos a partir da confiança nos pactos, causada pela previsibilidade das ações, o que ocorreria através da razão do agente, uma moral prudencial que considera seus interesses. Seguindo o raciocínio, se a justiça é o nome da maior de todas as virtudes, por associatividade, ser justo é calcular o que pode levar à paz. Em nome do bem do indivíduo, ele aceita imposições à sua conduta, as quais exigem que ele trate os outros imparcialmente por individualismo e não por razão genuína ou neutra. De outro modo, o egoísmo ininterrupto e cru levaria ao prejuízo do próprio indivíduo, porque impediria que outros indivíduos estabelecessem com ele uma relação de confiança (Idem). A moralidade se confunde com a racionalidade, que por sua vez deriva do medo. Descumprir os pactos que se promove em nome de sua própria utilidade, mesmo que teleológica, é irracional porque haveria um prejuízo posterior (Ibidem).

Gauthier faz uma leitura em que a moralidade para Hobbes seria “uma restrição racional a partir de premissas não-morais” (GAUTHIER apud FRATESCHI, 2009. p.201). Ainda de acordo com ele, os três dogmas da Economia neoliberal encontram base em Hobbes, os quais expõem o foco de nossa análise: 1) Somos naturalmente autointeressados; 2) A Razão é a faculdade de cálculo para benefício próprio; 3) O bem do Outro, enquanto indivíduo e/ou comunidade, só pode ser desejado secundariamente (Idem).

Seguindo essa noção de racionalidade, indivíduos autointeressados tendem a descumprir acordos quando essa atitude parece mais útil – os alcunhando “tolos” por

Hobbes. Facilmente, optariam pela racionalidade da injustiça (ou justiça da irracionalidade), o que afasta o pensador de uma moral genuína (Idem). A maximização dos interesses precisaria ser teleológica e não imediata, mas por questões de cálculo. A Razão, segundo ele, transcende o interesse individual exclusivamente porque o egoísmo em demasia é contrário a si mesmo (HOBBS, 2006). Percebe-se, porém, que mesmo assim a razão seria naturalmente atrelada ao interesse do agente.

Ou seja, o indivíduo deve ser em muitos momentos neutro/imparcial, o que beneficia a coletividade, mas sua finalidade sempre será individualista (a autoconservação). O indivíduo hobbesiano não partiria de noções morais para chegar à moralidade. E, assim, transitaria de maximizador puro para contido (FRATESCHI, 2009). A pergunta é: se os indivíduos são capazes disso espontaneamente, por que existe o Estado? A distinção entre Gauthier e Hobbes é que o primeiro supõe que essa ferramenta é usual aos indivíduos, o que notadamente não é a realidade. Ter a faculdade da racionalidade é distinto de usá-la. Os agentes precisariam reconhecer a finalidade das suas ações sempre, supondo que existe uma finalidade maior, mas não o fazem. O Leviatã é encarregado de lembrar por que fizeram um determinado pacto (HOBBS, 2005). Nesse sentido, acrescentamos, há um paralelo curioso com o conceito de vontade geral no contratualismo de Rousseau. Os tolos precisam do Leviatã para deixarem de ser puros e virarem contidos. Porque existem tolos, existe desconfiança. E só existem tolos porque os princípios morais, advindos da natureza, nem sempre são internalizados. Para Hobbes, é preciso que haja uma forma de constrangimento externo (Idem). Se o medo da morte violenta pode levar à racionalidade, não necessariamente consegue esse intento. Todavia, uma vez que o medo da morte violenta seria propriedade da busca por autoconservação, o soberano e não o indivíduo traria a paz. Ele é justo não porque é consentido pela escolha racional do povo, e sim porque há razão acima dos agentes racionais. No limite, ações podem ser justas, homens não. A paz não deve depender que os homens sejam

efetivamente justos, mas que hajam de acordo com a justiça⁹. Depreende-se que os “pactos sem a espada não passam de palavras” (HOBBS, 2006. cap. 17. p.107).

A conclusão da ética hobbesiana é de que “a razão não é capaz de conformar as ações e convencer os homens a agir em conformidade com as virtudes morais” (FRATESCHI, 2009. p. 210). Sustenta que toda relação é de interesse, de modo que apenas as razões relativas ao agente fundam a moralidade, em que pese as restrições serem resultado da maximização contida, internalizada pela coerção do soberano. Percebe-se, a razão sozinha não pode levar ao Estado. Ela deriva do embate entre duas paixões: o medo da morte violenta e a vontade de ganho, ambas guiadas pelo autointeresse.

Se é possível fazer ciência das leis de natureza, é porque elas são teoremas da razão e, enquanto tais, logicamente demonstráveis. Mas, ainda que o uso reto da razão promova a dedução das leis de natureza a partir do princípio da auto-conservação, elas não obrigam, não têm efetividade, não são capazes de gerar motivação moral. Em suma, a Ética ensina que o comportamento razoável só se efetiva mediante o temor dos castigos e da esperança de recompensas (FRATESCHI, 2009. p. 211).

Hobbes, a bem da verdade, rejeita um princípio liberal: não confia na autonomia do indivíduo para gerir a Política. Rejeitar a moralidade hobbesiana implica admitir uma consciência moral que seja racional e cooperativa por motivações internas ao indivíduo. Aderir a ela é esperar que virtudes sejam efetivas graças ao constrangimento moral externo. No entanto, aqui defendemos que Hobbes trata-se ao menos de um protoliberal, porque, segundo ele mesmo, é dos interesses, virtudes e vícios dos agentes que partem os princípios fundadores do Estado (HIRSCHMAN, 1977). Ao fim, coaduna-se com a ideia de que o soberano não inventa o bem-comum, seria apenas o encarregado de persegui-lo (Idem). Mesmo que a conclusão não seja compartilhada, esse ideário é imprescindível para a instrumentalização do Estado por mecanismos da Democracia Liberal. Não parece forçoso sugerir que ele cria condições para o desenvolvimento do pensamento burguês, independentemente disso ser sua intenção ou coerente com sua obra. A pergunta que fica sobre Hobbes

⁹ “O homem justo é aquele que se esforça para cumpri-las. É injusto aquele que faz tudo o que a lei comanda (mostrando obediência externa), mas não o faz por causa da lei, mas da penalidade ou da glória” (HOBBS apud FRATESCHI, 2009. p.196)

é: seria o Autoritarismo uma característica histriônica ao Liberalismo ou meramente oculta?

1.3 O PROBLEMA ADAM SMITH: “OS ESPÍRITOS DOS HOMENS SÃO ESPELHOS UNS PARA OS OUTROS”

Este subcapítulo tem como objetivo refletir acerca da relação do conceito de autointeresse nos escritos econômicos e de filosofia moral em Smith, para daí extrair sua antropologia e ética. Pensar aquilo que a muitos soa contraditório e convencionou-se como *Das Adam Smith Problem*¹⁰, o Problema Adam Smith, que seria a incongruência entre as duas faculdades humanas mencionadas neste parágrafo e expostas (dentre outras, é claro) nas obras *Riqueza das Nações* e *Teoria dos Sentimentos Morais*. Para isso, por questões de estratégia discursiva, inverteremos a ordem temporal e abordaremos primeiro a RN.

É na *Riqueza das Nações* que encontra-se a ideia mais difundida de Smith: a mão invisível do mercado é o operador social que nos leva à sociedade, resultado unívoco da racionalidade que ultrapassa a razão dos agentes particularmente, ao passo que paradoxalmente é gerada por suas ações. Decerto, é na RN que consta o trecho mais citado de toda sua obra:

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que esperamos o nosso jantar, mas da consideração que ele têm pelos próprios interesses. Apelamos não à humanidade, mas ao amor-próprio, e nunca falamos de nossas necessidades, mas das vantagens que eles podem obter (SMITH, 1983, p. 50)

Ainda que Hobbes e Smith comunguem a ideia de que o interesse é o motor da ação humana, há uma diferença sólida: para Hobbes, o principal operador social é o contrato, cuja origem é o consentimento dos indivíduos através da internalização da racionalidade (em Hobbes, sinônimo de moralidade) por meio da força externa do soberano. Assim sendo, a racionalidade individual não seria suficiente por si só. Se fosse, o Estado seria prescindível para a obtenção da segurança. A ruptura promovida pelo Liberalismo Clássico tem morada no entendimento de que o Estado buscará

¹⁰ Nome dado pela Escola Histórica Alemã para a questão da unidade ou ruptura entre seus dois clássicos mencionados.

apenas conter os excessos egoístas e trazer estabilidade aos acordos, mas que o autointeresse não carece de um mecanismo coercitivo externo. Smith toma emprestada a noção de *laissez-faire* de Montesquieu, para este último um veículo civilizatório manifesto no comércio internacional, contrariando Hobbes e inferindo que os indivíduos são suficientemente racionais para tomar decisões guiando-se pelo desejo de ganho material, e ainda mais importante, para apontar que o egoísmo agindo como paixão contraequivalente a si mesmo criará um instrumento impessoal e justo na distribuição das oportunidades que é independente do legislador (HOBBS, 2006). A mão invisível orienta os indivíduos para o bem-estar coletivo. Por isso, há encorpado consenso de que Smith considera a Economia como essência da sociedade. “Adam Smith fará correções no desejo básico do homem, transmudando-o do desejo de glória fraticida de Hobbes para o desejo do homem de melhorar sua própria condição, através do desejo de ganho” (GANEM, 2000. p. 13).

Se a ordem social smithiana visa sobrepujar a tese do contrato social, não se pode descartar que a dimensão de Direito em Locke dá sustentação à emergência do mercado como operador (GANEM, 2000). Isso porque, de acordo com Locke, o estado de natureza não é bestial como o de Hobbes ou idílico como o de Rousseau (Idem), e sim instável. Diferentemente de Hobbes, Locke não crê na igualdade de forças do estado de natureza. Ao contrário, é por haver distintas capacidades laboriosas que há distribuição desigual das terras e bens, assim como hierarquia. Desse modo, o Estado viria a apenas tornar direito aquilo que já era conquista daqueles que encontraram condições de superioridade. A herança entra no mesmo mote, porém, o que implica não restaurar a competição ao ponto inicial. De todo modo, é daí a alcunha de “direito natural”: a posse se tornaria propriedade através da proteção do Estado. A propriedade, para Locke, é ponto de partida e chegada da sociedade. Por isso, precisa ser salvaguardada. Esse é precisamente o motivo do Estado Moderno aos poucos ter sido aparelhado pela burguesia. Smith assume essa dimensão de Direito enquanto condição da propriedade privada como caráter indispensável para a estabilização dos conflitos (Ibidem). A natureza da vida em sociedade está no mercado, nas trocas comerciais competitivas, na vontade de ganho, na propriedade privada.

No estado de natureza, sendo o homem “o senhor de sua própria pessoa e de suas posses”, o exercício do direito particular deveria conduzir

naturalmente à conservação e à felicidade de todos, definida esta última como a possibilidade de salvaguardar a propriedade, condição obtida apenas na sociedade. (GANEM, 1999. p. 4)

Tributa-se a Smith a consolidação da Economia enquanto um campo de conhecimento com objeto próprio. Para isso, teria sido necessário desvinculá-la da Filosofia, e mais particularmente da Filosofia Moral (Idem). Na RN ele teria dado corpo à lógica da *Fábula das Abelhas*, herdando o utilitarismo de Mandeville, suplantando seu caráter literário e dispensando a moralidade do fulcro da sociabilidade, e por que não do príncipe.

O paradoxo social, apresentado na ideia de que benefícios públicos resultam de ações viciosas, expõe três noções importantes para o ideário e a inteligibilidade da ordem social liberal: (i) explora a noção de mão invisível, articulando a paixão privada do vício ao resultado coletivo do benefício público; (ii) fornece o melhor exemplo para a tese brilhantemente exposta em Hirschman (1977) de que é melhor mobilizar as paixões do que reprimi-las; (iii) finalmente, encarna exemplarmente a filosofia utilitarista, no sentido de que o que se busca é a maior felicidade para o maior número possível de pessoas, apresentando com isto uma visão asséptica da moralidade (Idem, p. 5).

Ao retomar o fio condutor deste capítulo, se parássemos aqui, a conclusão precipitada seria de que a natureza humana é de tal maneira belicosa (ainda que não estejamos mais a falar de desejo de glória e poder, mas de ganhar dinheiro e acumular mercadorias) que, por fazer o vício virar virtude, não há dimensão ética em Smith. Contudo, acompanharemos a digressão teórica de Ganem (2000) com a função de investigar se há objeção, resgate, conciliação ou seja lá o que for entre as supostas duas faces de Smith.

Se foi o Realismo de Maquiavel quem buscou, num primeiro movimento, nas paixões e não na racionalidade as propriedades para edificação política, e Hobbes quem encontrou no instinto de autopreservação o fomento para o contrato, bem como Montesquieu assinala para o comércio como mecanismo doutrinário e promovedor da paz, decerto cada uma destas teses influenciou de modo maior ou menor o pensamento de Smith, mas é notório que Hume o fez de maneira mais incisiva e determinante (Ibidem). Acontece que Hume é reconhecidamente um dos grandes filósofos da moral. E ele o faz, como já foi dito aqui, em total acordo com as paixões – reiteramos a tese das paixões contraequivalentes. Diz ele que a razão é e deve ser escrava das paixões (HUME, 2001), que a paixão de maior capacidade de mobilização

é a vontade de ganho e que o trabalho é o meio para isso. Sucede que ele recorre ao conceito de simpatia para sobrepujar a dualidade “altruísmo x egoísmo”, o que põe em xeque a imagem de Homem até então elaborada de homem econômico racional - o que Ganem (2000) entende como um erro herdado de interpretações neoclássicas. E é aí que entra o debate sobre a coerência nos dois grandes trabalhos de Smith. Para seguirmos, é preciso definir o que seria simpatia para Hume.

Hume (2001) infere que existem apenas duas coisas das quais não podemos nos desvencilhar: respirar e crer. A primeira ele usa de metonímia para o conjunto de necessidades orgânicas. Quanto à segunda, a menção se relaciona à Teoria das Impressões, na qual ele advoga que é impossível descrever o mundo sem prescrevê-lo e tal prescrição decorre do hábito, das experiências acumuladas e associadas dos indivíduos. Dito isso, é impossível não fazer juízos de valor. Se Adam Smith herda essa compreensão da atividade humana, também o faz com o conceito de simpatia quando asserta que “cada faculdade do ser humano é a medida com a qual ele julga a faculdade do outro [...] Julgo seu ódio pelo meu ódio, sua razão pela minha razão, seu amor pelo meu amor. Não tenho e não posso ter outra forma de julgar” (SMITH apud GANEM, 1999. p.20). Subsume-se, então, que simpatia é o juízo de valor através do espelhamento de si com o Outro, num processo dialético.

Uma análise recorrente do conceito de simpatia coloca-o como inconciliável com o autointeresse (enquanto axioma), porque o segundo reduziria a ação humana ao cálculo do ganho para si. Isso decorre, ao fim de contas, do equívoco em identificar simpatia à benevolência. Quando na verdade Smith superou o par de Hutcheson (altruísmo x egoísmo), ao se valer de simpatia como um mecanismo de consciência moral acerca do comportamento alheio a partir de si, bem como do próprio a partir do outro (Idem). Através da interação, da alteridade e do espelhamento, é que surge a dimensão ética em Smith. Por ignorar essa dissemelhança, segundo Ganem, assumem-se possibilidades múltiplas de leitura (Ibidem) dessa questão entendida como contradição máxima do escocês:

(i) todo o debate da modernidade serve apenas para mostrar que a economia persegue fundamentos que lhe permitirão entrar no quadro das ciências, separando-a do príncipe e depois da moralidade; (ii) a TSM se vê transformada em delírio da filosofia moral ou ritual de passagem do jovem e romântico filósofo para o maduro economista da RN; (iii) ocorreria uma ruptura ou mudança de enfoque entre as duas obras, a segunda expressando

superação ou redenção da primeira; (iv) o sujeito smithiano é visto como um prelúdio do homem econômico racional; (v) finalmente, toda a teoria de Adam Smith estaria representada na Riqueza, considerada como esboço. Ângela Ganem – Adam Smith e a explicação do mercado como ordem social 29 da explicação acabada dos neoclássicos. (GANEM, 2000. p. 28-29)

Parte daqueles¹¹ que aderiram à interpretação de que a RN seria uma ruptura ou mudança de enfoque creditam a Smith certa inspiração físico-científica na revolução copernicana, em que ocorreria o isolamento dos elementos egoísmo e simpatia tal qual num método dedutivo-geométrico, daí sendo produzidos dois universos díspares. Dumont (1977) e mesmo o já mencionado Hirschman (1977) dão corpo a essa corrente, alegando que a consolidação se deu pela emancipação da Economia primeiro ao príncipe e legislador, fosse sua inspiração divina ou laica e secular – daí a dispensa também do contrato como operador social –, e depois à própria Moral. Muitos pensadores contemporâneos, neoclássicos, também assumem essa postura, por não tornarem híbridas ou voláteis suas pesquisas, numa defesa corporativista do monopólio de um objeto de estudo (GANEM, 2000). Também, decerto, por realmente enxergarem esses campos como efetivamente atomizados, de onde depreende-se que a mão invisível enquanto um operador mais técnico do que social, automático, seria a grande e real contribuição do pensador de Glasgow. Outra parcela, na qual Viner (1927) se encontra, afirma ainda que a metodologia e o apuro empírico teriam evoluído, o que seria explicitado pela passagem de pensador meramente especulativo (calcado na imagem de um Deus bom) para coletor de dados que dispensa a metafísica.

Na contramão, existem os seguintes eixos de defesa da unidade¹² dessas obras: o primeiro se fundamenta em testemunhos factuais, como a ida de Smith à França ser posterior à produção da obra *Leituras de Jurisprudência*, onde a ação econômica já teria o amor-próprio como pilar. Seus biógrafos afirmam que Smith mesmo defendia a TSM como sua *magnum opus*, o que encontra indícios na reedição da obra em seis ocasiões, dentre elas no ano de sua morte. Por fim, o que é um ponto final ao menos no campo da intencionalidade, o próprio autor teria concebido sua literatura como unificada (Ibidem); o segundo eixo argumentativo, distante dos fatos,

¹¹ Buckle (1861), Skarzynski (1878), Dumont (1977), Hirschman (1977), dentre outros.

¹² Richard Zeyss (1889), Paszkowski's (1890), Hasbach (1891) e Delatour (1896).

encontra asilo no argumento da simpatia. Morrow, em *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith: a study in the social philosophy of the eighteenth century* e *The Significance of the Sympathy in Hume and Adam Smith*, insere o autointeresse como virtude moral e dá liga aos dois campos. Pois se há virtude, há Ética. O autointeresse e a simpatia estariam ligados ao conceito de amor-próprio, isso é, a faculdade do interesse privado que faz com que o indivíduo tenha estima por si mesmo e vislumbre sempre melhorar de condição de múltiplas formas. E como isso ocorreria? Marshall (1984) descreve esse fenômeno em Smith a partir da metáfora teatral: somos um duplo, ator e espectador. Na interação social, dado que temos amor-próprio, desejamos aprovação, e o meio para internalizar quais comportamentos seriam adequados é mimético, uma espécie de imitação do Outro (Idem). Atuamos exatamente porque não somos autossuficientes e isolados, somos espectadores dos juízos de valor existentes e posteriormente transmutamos os mesmos juízos que fazemos sobre os outros para o foco sobre nós mesmos. Essa é a relação entre o que Smith chama de espectador imparcial e simpatia. Compreendemos e engendramos a experiência alheia através desse processo socializador e civilizador. Nas palavras de Hume:

...o grande prazer do convívio e da sociedade surge de certa correspondência entre sentimentos e opiniões, de certa harmonia entre espíritos (...). Por isso, todos desejamos sentir como o outro é afetado, penetrar no peito do outro, e observar os sentimentos e afetos que realmente ali subsistem (HUME, VII, iv, p. 28).

Diante disso: “a pessoa prudente sempre será aprovada e recompensada pela aprovação total do espectador imparcial ou do representante dele, o homem dentro do peito” (SMITH apud GANEM, p. 115).

Enfatiza-se, então, que autointeresse enquanto desejo de ganho material para si, onde cada indivíduo colabora para a sociedade ao esforçar-se tendo como meta seu próprio benefício, se sempre foi existente, encontra a possibilidade de explorar seu potencial máximo na sociedade liberal nascente. Conclui-se que o autointeresse não é antagônico à simpatia. Ao contrário, precisa dela para existir. A simpatia, por sua vez, provoca um jogo social que torna inelutável a busca pelas outras pessoas, pelo transbordamento de si, o que recairia imponderavelmente no mercado (Idem). Pelo espelhamento do autointeresse, o mercado é regido pela égide da mão invisível.

Pois então: o que em Smith é social e o que é proveniente da natureza humana? Talvez a solução esteja em não dissociar os termos dessa maneira, mas dividi-los em aquilo que é fixo e o que é desenvolvido a partir daí. É fixo que somos dependentes uns dos outros, material e moralmente. É fixo que extraímos nossos juízos através da simpatia. Pedimos o máximo de atenção: é fixo que toda ação humana tem por finalidade o próprio agente, mas compaixão, piedade e outras paixões ditas altruístas podem trazer bem-estar e prazer a ele, por isso são entendidas como de seu interesse. É fixo, portanto, que a felicidade do indivíduo é dependente da felicidade de outras pessoas, outrossim colaboremos para elas de modo apenas residual. É absolutamente contingente, entretanto, conseguir – e não precisar - canalizar nosso autointeresse sem torná-lo um egoísmo tolo que se volta contra nós mesmos. Daí a relevância do interesse no ganho material como um suposto princípio universal que serve como contrapeso ao próprio egoísmo. O desejo de ganho é compartilhado através da simpatia e traz benefício nem que seja devido à inveja. O Capitalismo liberal, por fim, não é fixo, é desenvolvido, mas é o resultado mais bem aprimorado do processo civilizador, meio racional capaz de por paixão contra paixão, decorrente da linha experiencial amor-próprio => simpatia => autointeresse.

No que se refere à antropologia de Smith, Ganem entende que o *homo mimeticus* é mais preciso e menos reducionista do que o *homo economicus*. Aqui, defendemos que o único aspecto contingencial da mímese para Smith é o desejo do acúmulo de riquezas, do lucro, mas que o *homo economicus* como egoísta teleológico (maximizador contido, como abordamos no subcapítulo anterior) é um dado da natureza humana segundo o filósofo bretão. Repete-se, todavia, que o interesse do outro pode estar imbricado ao interesse do agente através da simpatia.

Em uma situação prática, dentro da perspectiva de Smith, é possível que um indivíduo gaste determinada quantia de dinheiro (que lhe era útil e necessária) em uma ação caridosa, e isso poderia ser presumido como o avesso do autointeresse, se não fosse o fato dele ter aprendido a solidariedade através da simpatia, e também por meio da simpatia ter agido solidariamente, mas nada disso contraria seu autointeresse, pois, ao simpatizar, a ação solidária dá prazer a ele mesmo. Ao passo que são ações concomitantes – agir pelo outro e por si -, o que há de verdadeiramente universal na ação humana seria o autointeresse. Hume coloca deste modo: "o

interesse próprio é o motivo original para o estabelecimento da justiça; mas uma simpatia com o interesse público é a fonte da aprovação moral, que atende àquela virtude" (HUME, 2001, p. 500).

Posto que Smith é um filósofo moral, não há ruptura ou melhoramento de sua compreensão da experiência humana entre TSM e RN, de modo a deslocar Moral e Economia, ou fazer a segunda prevalecer em detrimento da primeira. O que percebe-se é que sua dimensão ética, expressa através da simpatia, é quem permite a imprescindível contraposição de autointeresse com autointeresse, que é o átomo da natureza humana. Essa mesma ética é quem aprova a busca incessante pelo ganho material, cuja fortaleza foi edificada sob o Capitalismo liberal.

1.4 Funções do autointeresse

"(...) o autointeresse [é entendido] como aquela porção das motivações humanas que é compatível com a paz civil"

(Célia Kerstenetsky)

O paradigma do autointeresse ultrapassa séculos na Ciência Política, em que pesem ressalvas contemporâneas aos cânones, inclusive de outros intelectuais clássicos. Como vimos, significados e sentidos muito distintos foram dados a esse conceito. Investigamos há pouco como o autointeresse constrói um arquétipo de Homem e Ética a partir do que compreendemos ser os dois principais modelos da ordem social liberal: o contrato social e a mão-invisível. Mas, afinal, como esse paradigma se expressa no mundo prático? Célia Kerstenetzky (2005) apregoa quatro funções para ele. Vejamos.

Explanatória, em que o axioma do autointeresse coloca outras motivações como secundárias, ao menos no que tange à finalidade, o que nós exporemos no capítulo 3 como uma fonte de reducionismo psicológico. "É assim, por exemplo, com o altruísmo, que passaria a descrever um comportamento autointeressado de segunda ordem, o desejo de agradar aos outros sendo subordinado ao prazer egoísta, de primeira ordem do indivíduo, de ver o seu desejo benevolente satisfeito" (KERSTENETZKY, 2005. p.255). Maestral ilustração está na crônica de Clarice

Lispector, *Caridades Odiosas*, cujo enredo se desenrola em uma confeitaria e um menino de rua pede a ela um doce, que relutante a suas próprias digressões (de onde saem suas tradicionais epifanias), indaga a si própria: “o que eu queria saber com autocrueldade era o seguinte: temera que os outros me vissem ou que os outros não me vissem?” (LISPECTOR, 1999. p.165). Nota-se íntima ligação com o conceito de simpatia em Smith, e o questionamento se a caridade deseja satisfazer ao menino ou a si.

Para Kerstenetzski (2005), há duas fragilidades na função explanatória: se toda relação é uma relação de interesse no sentido otimizador, estamos a dizer que o interessante ao indivíduo é tudo que é de seu interesse (Idem), em vez de dizer quais são seus interesses, que ao mesmo tempo demonstra tautologia e ininteligibilidade. Tudo reduzido ao interesse, diz a autora, não são distinguidas as especificidades de determinados comportamentos (Ibidem).

Hobbes e Smith trabalham com a função explanatória ao dizer que o autointeresse é natural e dele surge a ordem social, mas ambos trazem luz também à segunda função, a normativa. A despeito de todos indivíduos serem autointeressados, fora preciso criar mecanismos de canalização do autointeresse. Em Hobbes, o legislador. Em Smith, o mercado. O autointeresse não apenas é o que é, ele deve ser. Ele é quem deve reger a sociedade, é o modo mais racional de lidar com a natureza humana, pois em vez de contê-la, aproveita o que há na realidade – observa-se herança de Maquiavel. A objeção evidente consiste em saber o que é realmente do interesse de uma nação ou do indivíduo (Ibidem). Através de qual equação alcançaríamos esse resultado? Há garantia de harmonia decorrente dessas escolhas (Ibidem)? Ao fim de contas, a função normativa diz que é preciso que sejamos racionais, e que ser racional é agir para si sem suplantar a felicidade alheia de um jeito que provoque malefícios a si mesmo, mas como encontrar os limites para isso é tergiversado (Ibidem).

A terceira função é basicamente teórica, representacional. A partir de tipos ideais, descrever o que os indivíduos fazem quando munidos de racionalidade. Evidentemente, faz-se presente uma noção de racionalidade particular, base da Teoria da Escolha Racional.

Na década de 60, por meio de correntes teóricas distintas, fora travado nas Ciências Sociais um debate entre escopos utilitaristas (pelo viés da Economia Política) e antiutilitaristas (não em totalidade, mas sobretudo na Antropologia e Sociologia). A origem da transposição desta teoria para o campo da Ciência Política se deu com Downs (SCIBERRAS, 2008), cuja análise de voto parte da premissa de uma racionalidade universal, ou seja, permeando toda a paleta de cores políticas, do candidato ao eleitor, valendo-se da suposição de que todo indivíduo calcula a *renda de utilidade*. Décadas depois, Coleman ensinou que a lógica da ação coletiva é a apropriação de uma lógica individualista. Presume-se que a otimização é o critério central de toda ação humana, onde percebemos uma redução do *homo sociologicus* ao *homo economicus*. Em outras palavras, o embricamento do vínculo social à noção de utilidade.

A Teoria da Escolha Racional, cuja origem se dá nesse período, mais do que uma tradução de outros campos, é permeada pela transdisciplinaridade própria ao Behaviorismo (ou Comportamentalismo). Na Psicologia, com Watson, surgira através do antagonismo ao Mentalismo, pois o objeto transitou dos fenômenos mentais para observação empírica do comportamento. Na Ciência Política, o Comportamentalismo surgiu como rejeição ao Institucionalismo (PERES, 2008). Para entender a complexidade dos fenômenos políticos, compreendia-se que não bastava estudar e elocubrar desenhos institucionais – tampouco particularmente constitucionais -, era necessário conhecer as razões que levavam às escolhas políticas dos indivíduos.

Considerada historicamente, a abordagem behaviorista era um movimento de protesto que teve lugar no interior da Ciência Política. [...] Termos tais como comportamento político e abordagem comportamentalista passaram a ser associados a certo número de cientistas políticos, especialmente americanos, que compartilhavam uma insatisfação em relação às realizações da Ciência Política convencional, especialmente no caso das abordagens históricas, filosóficas e da descrição institucional (DAHL apud PERES, 1961. p. 766).

Desde então, segundo Green e Shapiro (1994), por meio de dois métodos a Teoria da Escolha Racional é colocada: a) débil ou internalista, em que os indivíduos apenas limitam-se a usar os meios eficientemente; b) em uma segunda abordagem, forte ou externalista, as escolhas racionais – enfatizamos - derivam da formação das preferências e crenças do ator. Em ambos os casos, no entanto, a lógica utilitarista e

mercantil (princípio do prazer e autointeresse) são os operadores fundamentais e universais das ações, ainda que o que esteja em jogo possa variar dentro de cosmologias distintas.

Por fim, há a função crítica, a qual deflagra: “A noção de interesse próprio teve importância crucial nas origens do pensamento social moderno ao infundir, indiretamente ao menos, um sentido potencialmente democrático, igualitarista e universalizante no entendimento do que era, ou deveria ser, o interesse público” (KERSTENETZSKI, 2005. p. 257). O que é o mercado e a emergência de um legislador cujas normas submetem-se à secularidade senão o interesse público compreendido pelas disputas? Trata-se da superação ou do combate ao interesse de grupos exclusivos. Em um dado momento histórico, o autointeresse teve serventia revolucionária no que se refere à alteração dos dispositivos decisórios da sociedade, o que foi fomento e resultado da ascensão burguesa.

A pergunta que fica aqui, mais do que acerca do uso positivo representacional, é acerca do âmbito normativo e explanatório: as instituições liberais dão vazão para que, seja por natureza humana, seja por normas convencionadas, os indivíduos possam ou devam pautar-se pelo autointeresse? Ou, ao fim de contas, ainda que tenha sido alargado o acesso à seleção do que é interesse público via Liberalismo em contraste à sociedade estamental e absolutista, não será que a manutenção da sociedade hierarquizada e dividida em classes, pelo uso de mecanismos de poder superestruturais que visam conservar privilégios burgueses, impede a emergência da satisfação das faculdades contidas na própria antropologia liberal?

2. QUE DEMOCRACIA? LIBERALISMO E EXCEÇÕES

Este capítulo tem o papel de observar como as duas ordens sociais do Liberalismo, mercado e contrato, decantam nas instituições democráticas. Para tal, faremos um apanhado histórico pautado desde a obra *A Democracia Liberal – Origens e Evolução*, de Macpherson, norteado pelo entrelaçamento com a leitura hegemônica utilitarista do modelo político vigente e sua herança histórica. Observaremos, também, as incongruências entre mercado e Democracia, bem como seus métodos de legitimação e motivos para que essa árdua associação tenha sido mascarada ou colocada em segundo plano. Em uma abordagem crítica, relacionaremos a natureza da Democracia Liberal e seus mecanismos de poder aos recursos autoritários macro e micro-políticos.

2.1 MODELOS LIBERAIS: QUAIS DEMOCRACIAS?

Um dos intentos da vida acadêmica de Macpherson foi examinar os limites e possibilidades da Democracia Liberal (MACPHERSON, 1978). Sua investigação se dá a partir do recorte em três modelos. O autor opta pelo conceito de *modelo* com a finalidade de “exibir e explicar relações reais, subjacentes às aparências, entre os fenômenos ou no seio dos fenômenos em estudo” (Idem, p. 13). Advoga o autor que desde Hobbes a Teoria Política põe lado a lado explicações e justificações ou reivindicações (Ibidem). Como expusemos no início do capítulo anterior, esses modelos decorrem de uma Antropologia e uma Ética. Negar que um modelo parte de delimitações teóricas sobre essas duas ordens, é tratar suas proposições como evidentes, ponto de partida ou caminho natural, seja pela presunção de descrever a natureza humana, seja por convicção moral e ideológica.

Logo, os sistemas político-sociais demandam pressupostos que devem ser levados em consideração para serem tangíveis e operacionais. Decerto, há um núcleo de elementos que formam as democracias liberais em geral (Idem): há eleições periódicas diretas ou indiretas, em geral os votantes têm que optar entre partidos políticos; há razoável liberdade civil para garantir o direito de escolha (mesmo que não seja propriamente autônoma); há igualdade formal perante a lei; algum nível de

proteção às minorias; por fim, uma nebulosa aceitação geral da liberdade individual. Ainda assim, o professor da Universidade de Toronto preferiu separar modelos sucessivos, distinguindo-os. Seu argumento é de que uma representação geral acerca da via liberal seria mais rígida do que a realidade impõe, inclusive sugerindo sua intransponibilidade. Se há certa permanência de aspectos, é porque todo modelo é “produzido pela rejeição parcial e absorção parcial de modelos anteriores” (Ibidem, p. 15). Se há mudanças, é resultado de correlações de forças. Esse caminho dialético não se dá senão pela atuação humana. Ao entender quais são os dispositivos que permanecem e por que são capazes de fazê-lo, a gênese do formato contemporâneo é clarificada e eventuais direções demonstram-se passíveis de serem tornadas realidade.

No limite, as experiências democráticas anteriores aos séculos XVIII e XIX fundavam-se em sociedades sem classes ou de classe única (Idem). Em que não houvesse qualquer forma de propriedade individual de terra ou de capital produtivo, no primeiro caso; e em que todos possuem ou estão em condições de possuir, no segundo.

A inconciliação entre Democracia e sociedade de classes situa-se na Teoria Política desde os clássicos primeiros. Para Platão e Aristóteles, “a democracia, caso se pense nela alguma vez, era definida como norma para os pobres, ignorantes e incompetentes, à custa das classes possidentes instruídas e ociosas. A democracia (...) significava governo de classe, **governo pela classe errada**” (Ibidem, p. 17. Grifo nosso).

É apenas a partir de meados do XVIII que a Democracia salvaguarda, tácita ou explicitamente, a desigualdade. Se é seguro que desde Hobbes o autointeresse tornou-se central não apenas para a atividade do soberano, mas também para sua legitimidade, por que então apenas há dois séculos o Liberalismo teve seu triunfo prático?

No que se refere à História do Pensamento Político, porque foi então que o Liberalismo impingiu a conciliação entre desigualdade e participação política, autoritarismo e liberdade civil - pouco importa se a intenção de seus desenvolvedores foi essa. Seu nervo central – e não apenas sua face primeva - é o Utilitarismo.

A teoria da Democracia Liberal, portanto, inicia-se com os filósofos dessa escola, Jeremy Bentham e James Mill. Seu postulado maior é o princípio do utilidade ou prazer.

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outro termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. (BENTHAM, 1979. p. 9)

O princípio do prazer ou de utilidade seria a motivação abissal de toda ação humana. É, por conseguinte, um entendimento mais restrito do que seria o autointeresse que vimos em Hobbes e Smith. Não apenas atende à autopreservação da vida ou conservação das conquistas produzidas pela vontade de ganho, de modo a se desenrolar por outras instâncias da vida. É uma máxima universal a todos humanos e, enfatiza-se, todas ações. Todos agem assim. Sempre. O Absolutismo do prazer, *toda relação é uma relação de interesse*. Alinha-se com a totalidade de funções mencionadas no capítulo anterior (explanatória, normativa, representacional e crítica), de modo a capilarizar o Individualismo pelo tecido social ao mesmo passo que lhe controla. É explanatória porque assim agimos, segundo lei geral; é normativa porque assim devemos agir; é representacional porque caso os indivíduos tomem decisões racionais, assim agirão; e ainda converge com a função crítica, por pretender ultrapassar o modelo autoritário da época.

A finalidade é a felicidade do maior número de pessoas (Idem), sendo expressa através da equação prazer individual menos sofrimento. A lógica da ação é a maximização dos meios para enriquecer – Smith se faz presente, mesmo que vulgarmente. A maior forma de prazer é o ganho material e de poder. É a solução do problema gerado desde Maquiavel: dar concretude à vaga ideia de interesse. Quanto maior o prazer e menor o sofrimento, mais um comportamento tal será de interesse do indivíduo. Mas era preciso que essa crença política fosse disseminada a ponto da participação popular não apresentar riscos à propriedade (Ibidem). Para isso, a ideia de Rousseau de que só um direito limitado seria defensável teve de ser paulatinamente renunciada. O dinheiro, pouco a pouco, tornou-se “o instrumento para medir a quantidade de desgosto ou prazer” (BENTHAM, 1979. p. 117). E defende-se Bentham: “quem não estiver satisfeito com a precisão desse instrumento deve achar

outro que seja mais rigoroso, ou então dizer adeus à política e à moral” (Ibidem. p. 26).

Dessa imagem de Homem, derivou a Democracia Protetora. Sua morada é lockeana: o governo era representativo, cuja principal incumbência era proteger a sociedade de eventuais excessos dele mesmo, bem como salvaguardar o livre comércio (MACPHERSON, 1978).

O autointeresse que encontra morada no mercado livre, também o faz com o lema defendido amplamente de “uma pessoa, um voto”. Cujas importância se dá porque

Todo conjunto de homens, inclusive qualquer grupo que tenha o poder de legislar e governar, é governado inteiramente por sua concepção do que é o seu interesse, no sentido mais estrito e mais egoísta da palavra interesse: nunca por qualquer consideração do interesse alheio (MACPHERSON, 1978. p. 40).

O papel do voto era exatamente a autoproteção do indivíduo, ideal insuficiente para tornar o sufrágio universal realidade à época, e contraditoriamente sequer ter sido defendido pelos utilitaristas em um primeiro momento, que até propuseram o alargamento da participação política, mas cujas restrições provocam suspeitas acerca dos seus – com o perdão do sarcasmo metalinguístico - interesses privados. Ressalta Macpherson (Ibidem) que talvez estivessem atentos a argumentos pragmáticos de oposição à pequena classe proprietária de terra, antes da Reforma de 1832¹³, o que encontra indícios na revisão progressiva que Bentham faz sobre o tema.

Se por um lado o cerne da ação humana é o acúmulo de riquezas, viável pelo subjugo dos outros através da Política - o desejo do objeto requer desejar os instrumentos que levam a ele (BENTHAM, 1979) -, negar a amplidão do voto significou reificar as condições para que os já ricos continuassem ricos e os pobres continuassem pobres. É uma contradição dentro dos termos da própria teoria. De qualquer forma, para além de especulações acerca da intencionalidade dos autores, o Utilitarismo foi a primeira expressão burguesa de uma repaginação do conceito clássico de Democracia. A antítese às bases do Absolutismo alargava o acesso às

¹³ Trata-se da Lei de Reforma, de 1832, que visava um quadro de amplas mudanças no sistema político da Inglaterra e País de Gales, com a diminuição do poder excessivo da Câmara dos Lordes. À época, os membros eram indicados pelo próprio monarca.

decisões públicas à elite não-nobre, responsável pelo enriquecimento dos países ocidentais, mas esses políticos eleitos representavam mais a suposta natureza humana da busca incessante por riqueza e poder, uma oligarquia comercial emergente, do que as necessidades do povo. Nessa medida, se a ideia de igualdade não passa alhures, ela refere-se mais ao mercado ou a quem é proprietário de meios de produção, repudiando a ingerência externa e distanciando-se de classes subalternas. Bentham escondia-se num reformismo tacanho que evitava qualquer mudança mais abrupta, tendo em vista as possibilidades de conflito por causa de demandas populares (Ibidem). Notadamente, um conservador: a Democracia Protetora não deveria ser mais do que o ambiente propício para o desenvolvimento do mercado livre (Ibidem).

Prossegue Bentham, esse modelo (1) deveria permitir o poder para si em detrimento de outros (Idem). Ele está a falar sobre a competição. Evidente, ao se tratar de uma Democracia, era necessário encontrar meios legais para isso. O modelo estava subordinado a quatro fins (MACPHERSON, 1978): garantir subsistência, ensinar abundância, favorecer a igualdade e dar segurança. A primeira meta não carece de gerenciamento legal, no máximo encarrega-se de castigos ou recompensas - tal qual o comportamentalismo de Skinner e o panóptico do próprio Bentham -, pois a força da sanção natural torna a sanção política supérflua (Idem). Essa sanção natural mencionada é o autointeresse.

O autor respalda-se na suposição de que o medo da fome já seria estímulo o bastante para a busca pelo autointeresse, o que só faria sentido na mais absoluta falta de recursos (Ibidem). Não era o caso. Admitia-se, por conseguinte, um cenário configurado pela desigualdade. Trata-se de uma preocupação, mesmo longínqua, pertencente apenas a uma parcela da população. Cenário esse que era, por questões óbvias, problemático sob um ponto de vista igualitarista – um dos quatro fins atribuídos - na disputa de subjugar sem recair em um modelo autoritário, mas concorrencial. Uma digressão plausível, mas que não se encontra explícita por Bentham e Macpherson, é que a fome talvez fosse benéfica para o desenvolvimento social. Não que devessem haver famintos, mas que houvesse possibilidade de tornarem-se caso fossem inúteis. Em vez de determinar melhores condições de produção, o máximo que esse modelo poderia fazer quanto à igualdade, assim sendo, era dar segurança sobre os frutos de

seu trabalho. Um considerável empurrão para que o indivíduo fosse funcional para si e para a sociedade era o risco da fome, já que aí não haveria resultado do trabalho a ser protegido pelo Estado. O contrário também ocorre, se subimos o olhar na pirâmide social: cada necessidade satisfeita produz uma nova necessidade. De Platão à Freud, encontra-se amparo: desejamos o que nos falta. O problema é que desejamos infinitamente recursos finitos. O que hoje é claro na exploração dos recursos naturais, já gritava no século XIX acerca da concentração da abundância produzida. Disso, Bentham não podia nem desejava se eximir (Ibidem).

A essência de seu argumento é a segurança, porque “ninguém faria um plano de vida ou empreenderia qualquer tarefa cujo produto se não pudesse imediatamente tomar e utilizar” (MACPHERSON, 1978, p. 36). Reduzir-nos à igualdade é diminuir a produtividade.

A fragilidade desse modelo está na confusão entre o que é sincrônico e diacrônico, tomar como substância o que é contingencial. Macpherson é retumbante ao dizer que Bentham não tinha qualquer noção histórica (Ibidem). Se muito, o teórico inglês do XIX propõe um modelo tão moderado que desconsidera empreender mudanças no Homem e na sociedade. Seu anacronismo indica a desconfiança completa na própria ideia de mudança. Na verdade, ele criou seu modelo para o empresário ou produtor independente (Ibidem), que se ele sabia não ter sido expressão do Homem em todos os milênios, acreditava ser seu roteiro espontâneo e necessário. Sob essa hipótese, não se afasta da lei dos três estágios de Comte.

Como perceberam todas empreitadas democráticas anteriores no que se refere à desigualdade, aceitar o Capitalismo prejudicava o próprio preceito ético igualitário de Bentham. Ao passo que o prazer é a finalidade, a bem da verdade as capacidades para alcançá-lo são díspares, o que não deriva da natureza individual. Trata-se de uma corrida para um mesmo ponto com veículos de velocidade grosseiramente desiguais. Esse ponto fraco do modelo é uma das portas para a chegada de outro.

Em certa medida, excetuando-se as correlação de forças, das concessões às conquistas próprias à época que expressavam-se no tamanho do acesso da população à dita Democracia, a perspectiva de Bentham é vitoriosa até os dias de hoje no que tange à produtividade. A segurança impera em detrimento da igualdade (Ibidem) graças ao panóptico e à adesão do autor a um *ethos* capitalista, cuja

salvaguarda visa antes de mais nada aos produtores. O que não quer dizer, como sublinhamos há pouco, que Bentham fosse absolutamente rígido em sua posição sobre o sufrágio. O povo e a coerência lógica exigiam uma outra postura¹⁴. Concedia franquias, mas ficaria feliz com franquias limitadas (Idem). Não defende a universalidade, alegava, pelos problemas que daí decorreriam a uma reforma parlamentar.

Não têm para com a democracia moderna nem o entusiasmo dos que esperavam dela uma transfiguração do destino do homem nem a hostilidade dos que a consideravam a decomposição da sociedade. Para ele, a democracia se justifica pelo fato de que favorece o bem-estar do maior número, mas este bem-estar não tem brilho ou grandeza, e não deixa de apresentar perigos políticos e morais. (ARON, 2002. p. 221)

Conquanto uma democracia tem como objetivo a garantia contra a opressão, depositada nas mãos daqueles que são delegados, defendendo seus membros dos próprios representantes (MACPHERSON, 1978), sua maior força está na ideia de que ela nos protege de nós mesmos. O ponto é que protege mais uns do que outros.

Com a Democracia Protetora, não se pretendia, como as visões democráticas anteriores, apontar um novo modelo de Homem, mas dar-lhe meios para satisfazer o que já era (Idem). Sem dúvida, a estrutura política estava completamente alinhada com o icônico enunciado de Lampedusa: *mudar para conservar*.

As Revoluções de 1848, ligadas diretamente ao rearranjo pós-revolução industrial, suscitaram novas abordagens (Ibidem). Se por um lado Stuart Mill observa que a segregação dos mais pobres à Política vai se tornando insustentável, já que os trabalhadores levantam cada vez mais bandeiras antagônicas às dos seus patrões, o autor ainda tinha a vil esperança de que bastava à classe trabalhadora adaptar-se às leis da economia política para melhorar de vida. Julgava que a desigualdade era circunstancial e remediável (Ibidem). Ainda assim, o proletariado começou a parecer perigoso à propriedade (Ibidem), o que colocava em risco a aceitação da Democracia pelas classes dominantes. Acontece que “as condições da classe trabalhadora se tornavam tão ostensivamente desumanas que os liberais mais sensíveis nem a podiam aceitar como moralmente defensável ou economicamente inevitável” (MACPHERSON, 1978. p. 49), o que agudou a necessidade de superação dos

¹⁴ Checar a progressão das suas posições acerca do sufrágio, p. 40-42, em A Democracia Liberal: Origens e Evolução. 1978.

pressupostos utilitaristas. Da combinação entre medo, interesse e algum grau de solidariedade da classe burguesa, também fruto da comoção e organização crescente entre os trabalhadores, surgiu um segundo modelo, a Democracia Desenvolvimentista, exercendo a tarefa de corrigir seu predecessor.

Stuart Mill, grande responsável teórico pela elaboração desse segundo modelo, preocupa-se mais do que os utilitaristas com a dimensão ética (Ibidem). Em Bentham, a virtude é a própria natureza: saber aproveitar bem os meios que se tem para melhorar de condição, otimizar os custos das ações e relações para maximizar as chances de ganho. Porquanto o princípio do prazer é universal, assume-se certo igualitarismo. Por razões óbvias, todavia, reduzir a Democracia ao princípio do *homo economicus* é ser indiferente à desigualdade de oportunidades própria de uma sociedade de classes. Em *Considerações sobre o governo representativo*, Stuart Mill comove-se com o desenvolvimento da Humanidade e apregoa que “o mais importante mérito que pode possuir uma forma de governo é o de promover a virtude e a inteligência do próprio povo” (MILL apud BRANDÃO, 2006, p. 125). De que maneira?

A Democracia seria a forma mais apurada de pedagogia política (Ibidem). Do acesso à Educação formal ao júris populares e administração local, a partir da inserção nos debates públicos nos cargos técnicos e pela via eleitoral, os cidadãos desenvolveriam suas capacidades de criticidade e defesa de seus interesses próprios, ampliando a possibilidade de um bem-comum que derivasse não das considerações de um governante isolado e centralizador, mas do resultado das disputas e do discernimento de cada um orientar-se pelo interesse coletivo (Ibidem). Esse mecanismo alcançaria até mesmo os trabalhadores manuais, acostumados a uma paleta de cores argumentativa e experiencial monocromática. A Democracia não deveria *proteger-nos de nós mesmos*, deveria ensinar os cidadãos a serem livres (Ibidem). Assevera Brandão (2006), Stuart Mill creditava a essa modelo a possibilidade de superar o problema do egoísmo, de modo a sintetizar autointeresse e interesse público. Ao sair da rotineira satisfação diária de suas próprias necessidades e fantasias, o caminho para raciocínios e sentimentos mais amplos seria desbloqueado a todos os homens. A adesão da população ao mecanismo eleitoral e, ainda, a esperança de mudanças a partir dele, é quem dá estabilidade ao regime democrático liberal. Sobre esse tema, objeções serão apresentadas à frente.

Mesmo um marxista ferrenho, ao comparar Bentham a Stuart Mill, terá de admitir que o segundo era colossalmente mais progressista – ainda que ingênuo, diria este. Seu progressismo está para o liberalismo de Bentham como o Socialismo Utópico está para o Marxismo – ao menos, segundo marxistas. Mill carregava certo lastro de inconformismo: “Confesso que não estou encantado com o ideal de vida proclamado por aqueles que pensam ser o estado normal dos seres humanos a luta para progredir” (MILL apud MACPHERSON, p. 55). Ou, ainda, em palavras que no atual cenário político nacional bastante polarizado seria presumido como de um socialista, concebendo ser injusto

(...) que o produto do trabalho seja distribuído como agora o vemos, quase na razão inversa do trabalho: dando-se as maiores porções a quem jamais trabalhou de modo algum, em seguida àqueles cujo trabalho (...) mingua a remuneração à medida que o trabalho fica mais duro e mais desagradável, até que o mais cansativo e exaustivo trabalho corporal não possa ter como certo que o trabalhador ganhe inclusive o indispensável para a vida. (Ibidem. p. 57)

Stuart Mill considera que tudo aquilo ligado à competitividade exorbitante e desigual eram sintomas ruins do capitalismo industrial (Idem). Rejeita, portanto, o Capitalismo tal qual está como o mais elevado patamar que podemos chegar, muito menos ajuizava que seus aspectos detinham-se na natureza. O prazer devia ser critério, sim, em convergência à tese utilitarista, mas a felicidade não seria sinônimo de produtividade (Ibidem). A felicidade seria o desenvolvimento individual, o que demanda prazeres superiores e implicaria outra perspectiva acerca do interesse e atuação públicos. Mill chegava a reconhecer, mui distantemente de Bentham, o enorme obstáculo desta empreitada para os mais pobres. Afinal, não tinham tempo tampouco tino para a participação política. Não é fulgurar hipótese absurda, considerar que Mill sabia da inconciliação entre o Capitalismo de sua época e Democracia. A despeito disso, seu otimismo presumia o humanitarismo do sistema socioeconômico. Pretendia reformá-lo. Não à toa, defende a propriedade, ela devia assegurar exclusividade de consumo ao produtor e quem ele permite. E quanto ao trabalho por livre adesão para outrem, não enxerga qualquer querela intrínseca.

Advoga que as propriedades, no Capitalismo, “muito provavelmente” viriam de heranças ou contratos voluntários, e não da desapropriação desonesta (Ibidem). Percebia, pois, que a herança colaborava para a promoção da desigualdade, então

orienta sua limitação, mas o faz de tal modo que seu combate era inócuo (Ibidem). Menciona, também, o uso da força anterior, o que levou à herança miserável de uns. Contudo, culpa a origem feudal e não a acumulação primitiva do capital, as formas de exploração, o modo como era exercida a mais-valia e alienação a ele contemporâneas. Pondera Macpherson (1978) que Stuart Mill não percebeu que as relações de mercado capitalistas fortalecem ou substituem qualquer distribuição injusta original.

Voltemos à questão pragmática da Democracia: como o povo participa das decisões. O voto não resolveria o autointeresse reduzido a egoísmo, enunciado contido no modelo 1. Pautando-se no suposto do autointeresse, preocupava-se com que a classe trabalhadora, absurdamente mais numerosa, não tornasse a constituição monopolizada às suas causas (Ibidem) – suposta configuração grega entendida como problema pela Escola de Atenas. A repulsa pelo conflito, como em Bentham, permanece. Vivia, portanto, um dilema: a universalidade do voto era imprescindível para o povo desenvolver-se por um lado, mas ela poderia resultar em apropriação classista do governo (Ibidem). Fator completamente rejeitado por Mill, um romântico conciliador de classes. De acordo com ele, todos deveriam ter voto, mas alguns deveriam ter vários votos para criar contrapeso. Ao fim de contas, sugeriu uma espécie de peso proporcional. Em *Considerações sobre o governo representativo* entretanto, aceita que os de renda baixa, improdutivos, deveriam ser impossibilitados de votar (Ibidem).

A votação plural, sua proposta, demonstrava uma hierarquia curiosa na proporcionalidade dos votos, a qual considerava intensidade e qualidade de preferências: primeiro de capital cultural, e apenas secundariamente de capital econômico. Para as mulheres, o peso deveria ser universal. Não percebia, portanto, desigualdades entre elas. O fato é que, de lado seu romantismo, não era – ou não defendia publicamente ao menos – um igualitarismo pleno (Ibidem). Constatação visível à medida que esse sistema eleitoral mantinha hierarquizações, e o povo, se já não era mais excluído da participação formal, era compelido a uma fraca ingerência. A autodestruição do argumento de Mill vive na improcedência do desenvolvimento individual ensejada diante das relações materiais e de disputa existentes no Capitalismo (Ibidem).

Mas havia um vão entre as expectativas desde os utilitaristas a Stuart Mill, fato que a realidade deflagrou: os sufrágios não depuraram classismo (Ibidem). A ideologia dominante teve vitória triunfal, não houve revezamento entre as classes no poder. A avaliação de Macpherson frente a isso decorre da disposição dos sistemas partidários nos seguintes arranjos: se bipartidário de classes antagônicas ou de organizações frouxas que conglomeram muitos interesses regionais e setoriais (Ibidem), os partidos precisam transfigurar-se em plataformas medianas, palatáveis mesmo para os indivíduos de outras classes. Se multipartidário, recorrem à coalizão, quando acordos com grupos de interesses distintos urgem ainda mais. De um modo ou de outro, a baixa consciência de classe não descreve apuradamente as identidades e objeta conquistas maiores mesmo dentro dos limites provenientes do jogo político liberal, o que é acentuado pela evidente falta de consenso sobre o que seria interessante para a classe trabalhadora.

A sobrevivência da Democracia, mesmo após abraçar os trabalhadores – mais cordialmente do que generosamente –, parecia sugerir que seu funcionamento era homólogo ao do mercado segundo os liberais: regido por meio de uma vontade racional geral (Idem), um tanto independente da condução dos indivíduos, mesmo que decorrente de suas ações. Algo como *é porque eles agem assim que a Democracia existe, mas eles não poderiam agir diferente*. Todavia, a inconformidade entre governo e cidadãos manteve o distanciamento e por que não tornou-se óbvia, uma vez que agora o montante de eleitores era muito maior e plural. Desse abismo, emerge o terceiro modelo.

O terceiro modelo é desenvolvido por Schumpeter na década de 40, a partir do texto *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, tendo prevalecido até hoje, aperfeiçoando o modelo 1. Macpherson alcunha-o como Democracia de Equilíbrio ou Elitista Pluralista. Às minúcias, define:

É pluralista porque parte da pressuposição de que a sociedade a que deve ajustar um sistema político democrático é uma sociedade plural, isto é, uma sociedade consistindo de indivíduos, cada um dos quais é impelido a muitas direções por seus muitos interesses, ora associado com um grupo de companheiros, ora com outro. É elitista naquilo que atribui a principal função no processo político a grupos autoescolhidos de dirigentes. É um modelo de equilíbrio no que apresenta o processo democrático como um sistema que mantém certo equilíbrio entre a procura e a oferta de bens políticos. (MACPHERSON, 1978. p. 81)

O modelo 3 agoniza a dimensão ética que o modelo 2 vislumbra (Ibidem). Se muitos leitores de Smith atribuem ruptura entre Economia e Moral, Schumpeter, sob forte influência utilitarista, desloca a moralidade da Política. Para ele, a Democracia é simplesmente um mecanismo para escolher e autorizar governos, não um conjunto de fins morais (Ibidem). No limite, ele quer dizer – em mesma direção, mas sentido ideológico díspar - precisamente o mesmo que Marx: o que chamamos por Democracia é parte da superestrutura responsável por manter a dominação de uma classe pela outra. Reduzir a moralidade ou a Política à Economia, sobretudo calcada no suposto do autointeresse, se pode ter várias intenções, decerto desempenha esta função. “A diferenciação do econômico e do político no capitalismo é a diferenciação de atividades políticas em si, alocadas separadamente na esfera econômica privada e na esfera pública do Estado” (WOOD apud MIGUEL, 2012. p. 107).

O mecanismo democrático consiste em uma competição entre dois ou mais grupos escolhidos por uma determinada elite para votos que os qualificarão até a próxima eleição (MACPHERSON, 1978). A função dos votantes é apenas decidir quem decidirá por eles. Não há busca a quem promova resoluções formuladas previamente pelo povo (Idem). Não se pretende mais do que uma defesa às tiranias, porque os grupos precisam ser referendados para manter-se no poder e distintas plataformas dão certo tom de escolha popular. Não há propósito de transformar o povo no que poderia ser, registra-se apenas o que já é (Ibidem). Não é uma ponte, é um espelho. E o que ele reflete? A lógica do autointeresse calcada na disputa mercadológica. Os votantes são consumidores, os políticos são empresários (Ibidem). Conotativa e/ou denotativamente.

Como em todo modelo, está aqui contida uma ideia de liberdade. Remontando à diferenciação promovida por Benjamin Constant e retomada por Berlin, em que a grande questão colocada pelo último é “até que ponto sou governado?”, há um par: liberdade *de* e liberdade *para*. Liberdade negativa é ausência de coerção de outrem, significa que uma determinada ação não me é obstaculizada, é uma *liberdade de*; e liberdade positiva é a possibilidade de autodeterminação, é uma *liberdade para*. A primeira está mais ligada a uma noção burguesa de liberdade; na segunda, o

indivíduo, cidadão, faz parte de uma totalidade. Salienta-se que sobretudo na Democracia de Equilíbrio, a liberdade negativa impera.

É importante perceber a sutil alteração de sentido a que se submeteu a palavra liberdade para tornar plausível este argumento. Para os grandes apóstolos da liberdade política, essa palavra significava que o indivíduo estaria livre da coerção e do poder arbitrário de outros homens, livre das restrições que não lhe deixavam outra alternativa senão obedecer às ordens do superior ao qual estava vinculado. Na nova liberdade prometida, porém, o indivíduo se libertaria da necessidade, da força das circunstâncias que limitam inevitavelmente o âmbito da efetiva capacidade de escolha de todos nós, embora o de alguns muito mais do que o de outros. [...] Liberdade neste sentido não passa, é claro, de um sinônimo de poder ou riqueza (HAYEK, 1990. p. 48).

O realismo conjuntural desse modelo nos reduz ao *homo economicus* novamente. Assim, no âmbito político bem como no econômico, os indivíduos são e devem ser maximizadores racionais. O sistema político não faz outra coisa além de peneirar a distribuição ótima das energias e bens políticos. Apesar de teóricos dessa racionalidade instrumental conceberem como evidente sua capacidade explanatória, ela está muito imbricada a uma justificação. O papel da Democracia é equilibrar a procura (eleitores) e a oferta (candidatos a representantes políticos) (Idem). Decorre que, diante de como se dá essa relação mercantil, as pressões populares têm efeito consideravelmente contido (Ibidem).

Se o sistema democrático dependesse exclusivamente das qualificações da vontade individual, então parece notável que a democracia tenha sobrevivido por séculos. Após examinar os dados pormenorizados quanto a como os indivíduos percebem enganosamente a realidade política, ou reagem a influências sociais irrelevantes, fica-se admirado de como a democracia sempre resolve seus problemas políticos. Mas quando consideramos os dados numa perspectiva mais ampla – como imensos segmentos da sociedade se adaptam às condições que os afetam ou como os sistemas políticos se ajustam às condições cambiantes por longos períodos de tempo – ele não pode deixar de se impressionar com os resultados totais. Onde cidadãos racionais parecem abdicar, todavia anjos parecem assumir (SCHUMPETER apud MACPHERSON, 1978. p. 85-86).

O “consumidor” mantém-se, porque ludibriado, crente em sua soberania. Isto, pois, na medida em que o poder aquisitivo político é o dinheiro ou tempo e meios para colaborar com as campanhas, o consumidor mediano pouco influencia os caminhos políticos (Idem). Isso é, senão exclusivo, infinitamente facilitado aos grupos econômicos privilegiados. Caso o poder aquisitivo político fosse mera energia política,

a concentração de poder até seria reduzida, mas a apatia política não pode ser considerada como de pleno voluntarismo também. As pessoas sabem que uma hora sua pesa menos que de outras pessoas (Ibidem). Daí a apatia. Não é tão democrático como se faz crer. A desigualdade inviabiliza a Democracia plena. A participação isolada dos indivíduos exclusiva à sua votação privilegia já de antemão a defesa do autointeresse e a não-percepção de si como membro de uma sociedade interdependente e com interesses coletivos. Se crente no processo eleitoral, por que o uso da rua como mecanismo de pressão? Se, em caso ainda mais drástico da compreensão do distanciamento para com os governantes eleitos, que por uma cultura política apenas em momentos históricos específicos gera manifestações como as sucessivas recentes, não se pode culpar a massa pelo não-voto. A apatia, faz-se notar, tal qual Darcy Ribeiro apregoava sobre a Educação, não é fruto de uma crise, mas de um projeto.

Acentuam-se aqui dois aspectos que foram imprescindíveis para que a legitimação da Democracia tenha se tornado viável numa sociedade dividida em classes, dois milênios depois: a) a assunção largamente pulverizada no tecido social de um princípio que aliasse o modelo de Homem e uma Ética, qual seja, o autointeresse, cuja estabilidade é baseada no operador do mercado: leia-se, crença na distribuição de oportunidades por meio da concorrência, na ascensão social e, sobretudo, que o autointeresse não apenas é um princípio natural, como promovedor da paz e da melhoria da vida daqueles que com mais afinco alinham-se à sua lógica; b) a classe dominante e seus grupos privilegiados, apesar de quaisquer concessões e efetivas derrotas históricas, precisou criar e confiar em regras do jogo institucional que ironicamente assegurassem certa imobilidade, que configura nada menos que sua hegemonia.

Onde quer que tenha assumido o poder, a burguesia pôs fim a todas as relações feudais, patriarcais e idílicas. Destruiu impiedosamente os vários laços feudais que ligavam o homem e seus “superiores naturais”, deixando como única forma de relação de homem a homem o laço do frio interesse, o insensível “pagamento à vista”. Afogou os êxtases sagrados do fervor religioso, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas gélidas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca e em nome das numerosas liberdades conquistadas estabeleceu a implacável liberdade de comércio. Em suma, substituiu a exploração, encoberta pelas ilusões religiosas e políticas, pela exploração aberta, única, direta e brutal. (MARX, 2003. p. 28)

Se os consumidores são soberanamente iguais, recorro à máxima ácida: *uns são mais iguais que outros*:

A posição de força dos empresários ou dos investidores inclui a capacidade de definir a realidade. Isto significa que aquilo que eles consideram como uma carga [de impostos] insuportável é efetivamente uma carga insuportável, que conduzirá, nos fatos, a uma queda da propensão a investir [...]. O debate sobre o fato de saber se o Estado “realmente” reduziu os lucros é, por esta razão, puramente acadêmico, pois os investidores estão em posição de realmente poder produzir, por suas próprias interpretações, um “estrangulamento do lucro” e os efeitos que o seguem (OFFE, 1997. p. 84-85; ênfases suprimidas).

O mercado político não é de livre concorrência, o é mediado por oligopólios, porque há – nos países em geral - poucos partidos políticos (MACPHERSON, 1978). Se são poucos, eles não precisam corresponder realmente às demandas dos eleitores. Onde são muitos, como no Brasil, a coalizão supracitada urge. De um modo ou de outro, a demanda não é autônoma. Os políticos/partidos oferecem e o povo opta com o argumento famigerado do mal menor. É essencialmente uma concorrência entre elites, daí que as demandas não podem ser independentes e incisivas. Elas são formuladas ou ao menos norteadas pelos grupos já dominantes. A tendência óbvia, salvo alguma brecha, é o reprodutivismo. O engajamento político costuma não ter reflexão acerca dos benefícios objetivos e simbólicos para os grupos de condição objetiva e identitária que interseccionam a vida do eleitor. Se quem pauta as demandas são grupos dominantes, não é absurdo que mesmo os mais pobres sejam contra a redistribuição de renda, que negros sejam avessos às cotas etnicorraciais e defendam um inviável mecanismo de fato meritocrático. Em certo sentido, a metáfora com o mercado é realmente cabível. Não pelo seu sucesso, mas pelo seu absurdo: há o mais incisivo descolamento da maioria da população ao controle dos processos decisórios de produção.

Dado que os modelos 1 e 2 dependiam de indivíduos autônomos, o modelo 3 demonstra sua superioridade pragmática. O povo é apenas massa, amorfo, modelável pelo mercado. A satisfação é retroalimentável e teria garantia de sucesso: porque os bens políticos são ditados pelos próprios fornecedores (Ibidem), razoável que, descontando as imperfeições dessa dominação, a massa sinta-se representada. O financiamento privado de campanha ocupa lugar central nesse debate:

Um momento em que essa influência se manifesta com absoluta clareza é o das eleições. Os financiadores de campanha – empresas ou empresários – são atores centrais do jogo eleitoral; a capacidade de cortejá-los é item indispensável a quem deseja ascender às posições políticas de maior destaque. Riqueza se converte facilmente em crédito político (MIGUEL, 2012. p. 108).

Mas pondera Luís Felipe Miguel (2012) que mesmo o financiamento passando a ser público, o domínio de recursos na esfera política não perderia peso. O acesso à informação entendida como conhecimento mais refinado ou que, de fato, é exigido em circunstâncias práticas (o capital cultural), muito tem a ver com o pertencimento de classe e seu *habitus*. Mais do que ele, o capital econômico dá espaço para que uma pessoa torne-se visível ao público, além de poder recorrer a *lobbies* tanto no Estado quanto nos meios de comunicação (Idem). Isso é, quando não estamos a falar dos próprios donos desses meios. Uma vez que 70% das informações “consumidas” no Brasil está nas mãos de apenas 6 famílias¹⁵, das pesquisas de intenção de voto às pautas políticas, a opinião pública não é uma consulta ou produção espontânea, suas preferências são forjadas por “donos do poder” como coloca Bourdieu (1981). O caso Collor e a admissão do Boni (antigo diretor de jornalismo) sobre a manipulação do último debate presidencial na Rede Globo são emblemáticos. A mesma empresa, décadas antes, estampava em seu jornal impresso no dia do golpe militar: “Em defesa da Democracia”. Nesse sentido, as tecnologias da informação e comunicação têm papel primordial nas disputas ideológicas (Ibidem), desde a partir da ampliação ao direito à informação via Wikileaks ou o caso Snowden, até o uso massivo de redes sociais que podem colaborar para a organização coletiva como o fez na deposição do presidente egípcio em 2011 e nas manifestações pelo Brasil em 2013 (dentre tantos exemplos pelo mundo).

É evidente que a cultura diafônica ainda está em construção por aqui, haja visto que a tese de que o conflito como inerentemente repulsivo – o que é reificado em teorias¹⁶ cuja racionalidade ignora interesses particulares - remove a disposição ao diálogo, o que é ainda mais intensificado quando da posse do conservadorismo em

¹⁵ De acordo com Julian Assange, ciberativista que coordena o Wikileaks. Disponível em: <http://www.brasil247.com/pt/247/mundo/92535/Seis-fam%C3%A9lias-controlam-70-da-imprensa-no-Brasil.htm>. Acesso em 14 de outubro de 2015.

¹⁶ Luís Felipe Miguel acusa, assim, Rawls e Habermas. Para mais, ver a página 100 do artigo Democracia e sociedade de classes, de 2012.

escalada. Todos podem defender seus interesses, mas sugerir a ausência de coerção é ingenuidade ou desonestidade intelectual. Qualquer tentativa de entender como são produzidos os interesses políticos – e também o interesse pela política – deve se debruçar sobre os padrões de socialização e sobre os incentivos diferenciados que partem do campo político e das estruturas sociais. Negligenciar o debate da autonomia compromete completamente a reflexão e o exercício da Democracia (Idem).

É devido ao cálculo maximizador que a maioria dos indivíduos pode muito bem decidir não gastar tempo ou energia na participação política (Ibidem), invalidando o modelo 2 e apenas delegando como no modelo 3. Isso é, para o próprio Schumpeter, o cidadão mediano estaria mais apto ao modelo 3. Trata-se decerto do modelo mais pessimista em termos da natureza humana e das possibilidades de transformação de mudar a vida social por meio da Política, mas o mais otimista acerca do sufocamento dos conflitos entre classes.

A tese de que a dinâmica das sociedades de classes inviabiliza o desenvolvimento da Democracia é, hoje, propagada não apenas por marxistas ou social-democratas:

Mesmo entre autores liberais, tais problemas eram abordados. Robert Dahl, numa revisão de sua teoria pluralista, observava que o caminho para o aprofundamento da democracia passava necessariamente pela superação do capitalismo – segundo ele, na direção de alguma forma de economia autogestionária de mercado (Dahl, 1990 [1985]). Ou ainda uma teoria da justiça, de John Rawls (1997 [1971]), em que se afirma de forma expressa que os caminhos para a construção de uma sociedade justa (o que inclui, necessariamente, um ordenamento político democrático) são ou o “socialismo liberal” ou um capitalismo de pequenos proprietários, com nítidos ecos rousseauianos, no qual as principais desigualdades do capitalismo estariam dissolvidas e a igualdade de classes seria estabelecida (MIGUEL, 2012. p. 94).

O que provoca, entretanto, que a combinação – aqui presumida como incontornável - entre Democracia e sociedade de classes seja tão pouco problematizada? Tratem-se, primeiro, de analisar brevemente a conjuntura histórica. Luís Felipe Miguel defende que passamos por um refluxo da crítica, em decorrência, antes de mais nada, da icônica queda do muro de Berlim e a tese muito propagada e já pormenorizada – inclusive por seu próprio autor – do fim da História (Ibidem). Acontecimento de tal maneira simbólico que partidos historicamente de Esquerda cederam aos jogos e *ethos* dos partidos notadamente burgueses. A graduação da

resistência habitualmente empurra-os para o reformismo e, em seu estado abissal, à irrelevância (Ibidem). A derrocada do dito Socialismo Real da experiência soviética permitiu que o Liberalismo fosse recrudescido, uma vez que políticas e discursos de apaziguamento se faziam menos necessários (Ibidem). O motivo era óbvio: não havia mais um grau de comparação de igualitarismo que se pudesse ensejar êxito (Ibidem).

Outra razão – e ele não faz correlação com a queda do muro – é a marca da monocausalidade do Marxismo (Ibidem). Cita ele o exemplo clássico do Feminismo: a luta proletária não solucionou essa desigualdade e muitas vezes reproduz a lógica patriarcal. O patriarcado, por sua vez, demonstrou-se independente do Capitalismo. Aqui sugerimos, se há qualquer relação intrínseca entre Socialismo e Feminismo, como muitos defendem ao remontar para a tese de Engels onde as mulheres teriam configurado a primeira classe explorada, não é o que se observa nas experiências reais até então acumuladas. Caso anedótico foi a aposta de Alexandra Kollontai já nos primórdios do século XX na derrocada do *modus operandi*. Sua expectativa era de que a estrutura familiar mudasse, que os relacionamentos conjugais acompanhassem a derrocada da propriedade privada. Ledo engano. A crítica de Luis Felipe Miguel é de que

(...) a organização social explicitada nas normas de uma sociedade só é dotada de pleno sentido quando conectada com as circunstâncias reais de vida das mulheres e homens que a habitam. Nenhuma teoria que permaneça presa a Democracia e sociedade de classes no “céu” dos ordenamentos abstratos, sem atenção às disparidades no controle dos diferentes recursos (materiais, informacionais, cognitivos, culturais, organizacionais, simbólicos), será capaz de fazer uma crítica consequente das sociedades contemporâneas (Ibidem, p. 104).

Junta-se a esse grupo de vetores políticos, a cooptação dos trabalhadores pelo *status quo* e para a alienação através do acesso e realização pessoal no consumo de massa (Idem). Uma crítica feita aos anos de governo do PT, inclusive por seus militantes, é de que sua preocupação foi demasiada quanto ao consumo e pouco lidou com reelaborar a ordem humanitária. Um sinalizador prudente consiste na perda de eleitores na classe média e ganho substancial entre os mais pobres¹⁷.

¹⁷ Para mais, sugerimos levantamento apurado de André Singer, em “Sentidos do Lulismo.

A despeito desse cenário, Macpherson não se vê diante de uma encruzilhada, com um sistema de elites em competição que na prática exclui cidadãos enquanto única alternativa aos estados totalitários e vice-versa (MACPHERSON, 1978). Suscita um quarto modelo, verdadeiramente capaz de ser democrático, no sentido de não-elitista, uma Democracia Participativa.

Sua propalação foi na década de 60 (Ibidem), a partir dos movimentos estudantis diante d'uma crise de representatividade que se manifesta da seguinte forma: não é que faltem mecanismos de acesso geral na escolha dos legisladores, é que o atravessamento da ordem social do mercado à ordem social do contrato implica um poder popular apenas formal. Com esse mesmo mote geral, manifestações, ocupações, disputas de governo, reformas drásticas e conflitos armados têm ocorrido pelo mundo hoje. Há, entretanto, certa intermitência cuja abordagem virá páginas à frente.

Arregimentemos o que concerne à Democracia Participativa. Primeiro, seus problemas: a dimensão territorial e a quantidade de cidadãos. Por mais gloriosas que sejam experiências passadas em cidades-estado, tribos ou comunidades, por mais que elogiemos o paradoxo da utopia alcançada, Macpherson contesta: é preciso ter clareza que a magnitude populacional que as sociedades tomaram, inviabilizam democracias diretas (Ibidem). A menos, ponderamos aqui, que um novo arranjo habitacional e de recursos permitisse um modelo que reduzisse o número de cidadãos não por higienismos, mas porque o grau de autossuficiência dos espaços seria maior. Porque todos os cidadãos participarem juntos de todas as deliberações, nem que potencialmente, é proposta infactível na organização espacial de hoje. Mesmo com o advento das tecnologias da informação e comunicação, fica o problema maior da Democracia: quem elenca as questões relevantes a serem debatidas (Ibidem)? Decerto, seriam muitas decisões acerca de minúcias para além de debates de posições duais. Se referendos poderiam dar conta de resoluções como o aborto, como fazer acerca do quanto, como e para onde destinar determinada verba? Ainda que seja possível criar esse mecanismo, o que o leque de Macpherson – por falta de imaginação ou acuidade na previsão – limitou-se a pensar em botões de respostas binárias ligadas a uma TV e que hoje a internet não apenas permite como já executa, seria preciso que o sistema visualizasse inconsistências e conflitos lógicos e logísticos

nas propostas e elas voltassem até que coadunadas. A literatura recente nomeou dispositivo similar como *governo eletrônico*, o qual já é uma realidade embrionária. No Brasil, o Poder Legislativo tem consultas populares em seus sites. Petições alcançam proporções como nunca graças à Internet e às redes sociais. Na Islândia, a constituição foi promulgada em 2012 a partir da participação de cidadãos sorteados, cujas propostas foram mediadas por técnicos que dispensavam o absurdo por irrisório ou inviabilidade, antes de ir à aprovação via referendo.

“*Quem vigia os vigilantes?*” é questão delicada e possivelmente intransponível nas sociedades complexas posteriores à revolução industrial. De um modo ou de outro, o fundamental, assinala Macpherson, é haver como responsabilizar quem toma as decisões. O suposto apuro da avaliação técnica sobre as deliberações poderia trazer um novo teor de neutralidade mascarada. Ademais, quem os delegaria tal função? Uma vez delegados, não estariam em condições absurdamente privilegiadas? Não se desaguaria numa representatividade mui semelhante ao sistema atual? Por fim, elas não viriam de um conhecimento técnico-científico anterior, ocasionado exatamente por privilégios provenientes de uma sociedade de classes? Além de elitista, seria tecnocrata. São muitos os cuidados imprescindíveis.

Quais caminhos, então, são necessários para alcançarmos uma Democracia Participativa? Que obstáculos têm de ser removidos? Um deles é, como espera-se ter sido demonstrado com as páginas seguidas até agora, a diminuição brutal da desigualdade (Ibidem). Ela não apenas dificulta como contrasta com a Democracia, faz dela mero embuste. Eis, então, que Macpherson finalmente nos traz para o nervo central da presente dissertação: a outra mudança necessária é da autopercepção como consumidores. Ou melhor: é preciso que repilemos a tese utilitarista de que somos maximizadores calcados num autointeresse egoísta, universal, cujo interesse público não é mais do que seu desperdício.

O pensador indica três aberturas (Ibidem) para viabilizar a participação. Mesmo sob a hipótese de sermos realmente autointeressados, ainda assim, há um elemento que une toda a Humanidade: os problemas ambientais podem ter se agravado de tal maneira que o prejuízo coletivo implique maior participação popular. Da poluição, passando pelos desastres ao tratamento dos recursos finitos como infinitos. Tal fenômeno se dá hoje primordialmente a partir dos movimentos sociais, e dada a

complacência dos governos ao capital indiferente a isso ou que apenas traveste-se em responsabilidade social e desenvolvimento sustentável, a organização popular tem ainda mais motivos para esse dispêndio. Nesse caso, o interesse público passaria ao largo do autointeresse egoísta e da hegemonia da elite (Ibidem). A menos que a população seja convencida da tese de que o aquecimento global e desastres ambientais tenham causa natural, o que até pode ser verdade no que se refere à existência de ciclos climáticos, mas não é prudente atribuir irrelevância à velocidade que a ação humana imputa às mudanças no globo terrestre; outro ponto preponderante é o fortalecimento do sentimento comunitário, expresso pelo surgimento das associações e da sociedade civil – bem como a defesa de comunidades tradicionais -, o que fortalece a participação política e seus pressupostos coadunados no modelo 2 e afasta a apatia pela evidenciação dos seus resultados; convém enfatizar, o aspecto mais fundamental é a participação democrática no processo decisório do trabalho, a passagem de mero consumidor para produtor, sermos todos produtores. Porque se a reivindicação por outro mundo finda-se no aumento salarial, caráter recorrente nas pautas de categorias trabalhadoras, de algum modo o suposto do *homo economicus* é mantido. Aqui reside uma das dificuldades sindicais: a incapacidade, por cooptação patronal ou limitada capacidade de abstração, de propor uma nova lógica do trabalho. Pela relação vertical a que os trabalhadores estão submetidos, pela violência com que os mecanismos de dominação os tomam, inclusive como colocava Mill sem proposta de solução prática, eles reiteradamente internalizam e naturalizam conservadorismos, o *status quo*. O modelo 4, objetivando sobrepujar essa limitação, tem estreita ligação com a máxima marxista: *se os trabalhadores tudo produzem, a eles tudo pertence*.

O contrato de trabalho submete o assalariado a uma relação vertical, em que seu papel é obedecer a ordens emanadas de seu empregador ou de seus prepostos. Isto é, o trabalho assalariado coloca os trabalhadores em situação de radical heteronomia. É o contrário da participação engajada na busca de soluções e da responsabilidade pelas próprias escolhas que caracterizaria, idealmente, os cidadãos e as cidadãs de uma democracia (PATEMAN, 1992).

Da forma mais prática possível, como esse modelo sustentaria uma participação popular? Macpherson abraça um sistema piramidal: Democracia Direta na base e por delegação a cada nível. X pessoas (totalidade de uma vizinhança ou

fábrica) elegem X/10, que elegem X/10/10, por exemplo, e assim sucessivamente. O amparo consta, repete, na responsabilização dos eleitos.

Evidentemente, como qualquer modelo aplicado à prática, encontraria dificuldades. O autor prevê (Ibidem) que o pós-revolução (*day after*) provavelmente se depararia com um movimento contrarrevolucionário. E, então, para assegurar a permanência da revolução, o sistema político nascente teria de ser trocado pela centralização cujo mote seria defender uma nova dinâmica diante dos meios de produção, por exemplo. Se o caso soviético demonstrou a relevância dessa defensiva, Allende pouco pôde fazer (Ibidem). Uma forma mais difícil por digladiar-se com o jogo capitalista, como que numa implosão, seria partir da própria Democracia de Equilíbrio, como os casos da Venezuela e da Bolívia parecem buscar e encontram sérias dificuldades.

Outro entrave observado é o possível surgimento de um novo antagonismo de classes. Macpherson pondera ser pouco provável, uma vez que pra a sociedade afluísse até esse ponto, outras relações de trabalho precisariam ser forjadas (Ibidem). Mas cabe indagar: não seria possível que, por outras formas de status, o total de indivíduos cuja relação de trabalho, apesar de homogênea, crescessem outras formas de diferenciação de poder? Aqui estamos a considerar tanto a teoria de Weber das estratificações sociais, quanto o temor marxista quanto à emergência de aristocracias operárias como a *nomenklatura*. O fato, de acordo com Macpherson, é que nenhuma redistribuição de renda via Estado de Bem-Estar seria capaz de alterar esse confronto (Ibidem), porque é preciso ir além: redimensionar a propriedade. Daí que estratificações por renda não dão conta de implementar as mudanças necessárias para fomentar a criação desse novo modelo.

Seria um problema se a população permanecesse acometida por apatia, mas como a hipótese é de que sua principal causa é a imobilidade política decorrida da sociedade de classes, uma vez encerradas, seu fim seria consequência. Cabe saber se a apatia é causa necessária ou suficiente, questão que o autor não coloca.

O sistema piramidal até hoje utilizado é apartidário ou possui partido único (Ibidem). Macpherson indaga se haveria, quando da mudança do modelo econômico e da real implementação de uma Democracia Participativa em vez do burocratismo configurado na U.R.S.S, se caberia haver disputa partidária (Ibidem). Posto que a

problemática do modelo anterior era o papel mascarador da luta de classes, caráter então irrompido, não haveria mais uma cisão entre fornecedores e consumidores, diferenciando o modelo 4 do 3. Nesse sentido, como no caso da Economia e um tanto causada por ela, todos seriam produtores. Ao fim de contas, o modelo 4 é um aprimoramento do 2, efetivamente mais pluralista e menos elitista. Dado que o autor mantém esse modelo democrático na classificação liberal, é preciso ressaltar que ele não imbrica Liberalismo e Capitalismo: sua definição de Liberalismo é a de um modelo que parte do indivíduo para compreensão e criação do interesse público, mas, em comparação com os modelos 1 e 3, não se resume ao autointeresse, sua preocupação é satisfazer as necessidades e fantasias humanas – como no modelo 2.

Dois elementos da tríade do lema da Revolução Francesa servem de orientação histórica: como vimos em todo este capítulo, por definição, a Direita compreende que a igualdade adviria da liberdade do mercado; na contramão, a Esquerda apregoa que a liberdade é fruto da igualdade material. No modelo 4, a liberdade que a lógica do mercado traz é insuficiente. Numa idealização que tenta dialogar com experiências práticas sem vê-las com pessimismo, seu intento é descobrir – se é que podemos inferir uma regra geral, como fez Marx – o que é requisito, causa e efeito: participação popular aumentar a igualdade ou o contrário? *Qual Socialismo* de Bobbio está para Marx como uma virtual obra *Qual Democracia Participativa* estaria para Macpherson. De forma ainda mais violenta, como alcançá-la não é tarefa que o autor assume para si além das digressões aqui expostas.

Podemos prosseguir: ainda que haja limitações claras na Democracia de Equilíbrio, não é diligente crer em uma Lei de Say pertinente a seu funcionamento. Se habitualmente ela opera em atividade análoga, não é real que a oferta determine a procura sempre. Pode-se sugerir que todas as conquistas das minorias sociais precisem ser de alguma forma capitalizadas pelas elites. Exemplo condizente é o fim da escravidão estar ligado com a necessidade pós-revolução industrial de um mercado consumidor e de um exército industrial de reserva. Outro caso é o da regulamentação da maconha em federações norte-americanas, apontando para a apropriação da produção industrial e privada do que inicialmente era apenas demanda de um direito social. Passamos ao largo de negar essa possibilidade e recorrência. Mas a verdade é que, sim, a despeito de seus reais obstáculos e limitações, a

Democracia de Equilíbrio apresenta brechas tanto para os movimentos sociais e partidos de Esquerda pautarem demandas centrais da sociedade, quanto para suas respectivas conquistas. Se há interesses realmente confluentes entre as classes, isso em nada rechaça algum tipo de benefício material ou no que tange às liberdades civis dos grupos historicamente afastados da oferta – em termos schumpeterianos. Do casamento homoafetivo, passando pela melhoria do consumo, Direitos Humanos, acesso a serviços públicos e direitos trabalhistas, pautas de minorias hoje racham o debate público a ponto de reacender um levante conservador – por que não reacionário.

Com isso, não se deseja voltar à denúncia, própria de certa ortodoxia marxista, dos “direitos formais burgueses”. O descompasso entre a fixação de direitos e a possibilidade de exercê-los de forma efetiva não significa que a existência de direitos é irrelevante. No mínimo, os direitos “formais” delimitam um ideal socialmente aceito e legitimam valores igualitários – em vez de denunciá-los como vazios, é possível tomá-los a sério e exigir que a ordem social os realize (Mouffe, 1992, p. 2). Além disso, mesmo que a possibilidade de desfrutá-los seja distribuída de forma assimétrica, as brechas que eles abrem para diversas formas de ação não são desprezíveis. (MIGUEL, 2012 p. 103)

A entrada no Poder Legislativo pode cumprir esse papel – com maior independência do que no Executivo, que também pode trazer contribuições, mas com as devidas limitações do governo de coalizão ou frente ampla -, bem como a participação popular em conselhos – ainda que consultivos – cria o que Stuart Mill ensejava, mas não em sua íntegra. Uma revolução cultural pode, talvez mais do que qualquer outra ferramenta, subverter o que o capital tem a capacidade de fazer: mesmo que permitindo lucro por parte de empresas a partir de pautas sociais, ao pressionar as instituições para mudanças, acaba alterando a visão de humanidade e laços sociais do público. Clarifico: há pouco, a Boticário colocou um casal homossexual em sua propaganda publicitária; se isso traz algum retorno econômico para a empresa, por outro lado é fruto de luta por representatividade simbólica e pode repercutir no fortalecimento de lutas por direitos.

Nesse sentido, convergindo a concepção de burilação da criticidade do povo proposta nos modelos 2 e 4 – este último pretendendo encerrar a luta de classes, em vez de sufocar ou adiá-la -, o retorno das disciplinas de Sociologia e Filosofia na Educação Básica, a despeito do reprodutivismo, tem o potencial de munir os

indivíduos da consciência de classe e de repletos antagonismos sociais, fomentando que atuem na vida pública como os aprouver.

Ao reduzir o conceito de felicidade ao acúmulo de riquezas, viável pela ascensão social decorrente da meritocracia, os projetos de vida nas democracias liberais são impostos por um *modus vivendis* burguês, inviável de ser democrático, pois estabelece a divisão do trabalho em donos dos meios de produção e fornecedores de sua força de trabalho.

Enquanto a distopia 1984 supunha o controle social pelo panóptico *Big Brother*, *Admirável Mundo Novo* parece mais condizente com o Utilitarismo visto no modelo 3, hoje hegemônico e que Macpherson enseja ir além: o domínio é factível com a anestesia oriunda do princípio do prazer.

2.2 LIBERALISMO DE EXCEÇÃO

O que acontece com aqueles incapazes de se inserirem na lógica produtivista de mercado? A eles, não por descuido, mas pela natureza do Liberalismo, resta o tratamento de exceção. Quando a burguesia não consegue estabilizar os conflitos próprios à desigualdade através de mecanismos simbólicos e jurídico-políticos, o faz sob uso da força física. Como entoa Brecht, não há nada mais parecido a um fascista do que um burguês assustado. Por conseguinte, estamos a atrelar Liberalismo e autoritarismo: um Liberalismo de Exceção.

Os livros didáticos contam aos meninos e meninas nas escolas que Thomas Hobbes foi um pensador do Absolutismo. Das tarefas mais árduas na Educação, é a transposição didática: como traduzir um debate acadêmico – de séculos! – em linguagem palatável para quem quase que certamente terá, quando muito, dois breves encontros? O perigo mora num imperioso risco da redução teórica. Parece, no entanto, que Hobbes costuma ocupar as estantes do Absolutismo não apenas na gramática das disciplinas escolares. Ao que parece, a academia reduz Hobbes a essa mesma catalogação por conta de um suposto antagonismo teórico entre Liberalismo e Autoritarismo, o qual não faz mais do que mascarar a premissa burguesa de consolidar exceções.

Agamben define estado de exceção não como uma forma de governo no que se refere à instituição de mecanismos sistemáticos e legitimados juridicamente, mas um modo de operar do Estado respaldado em estruturas e compreensões em muito veladas na sociedade (AGAMBEN, 2003). Ao contrário, é um vazio jurídico (Idem). Desde Hobbes, muitos teóricos ocuparam-se em formular a origem e a finalidade da soberania legítima. Para Agamben, a soberania é por si fundada na exclusão, na *vida nua*, nos que são destituídos das propriedades necessárias para participar da vida pública, e não em um contrato. É dessa maneira que suas investigações se aproximam da análise exposta neste capítulo.

A despeito do que apostava Fukuyama, a vitória perpétua da Democracia Liberal no período posterior à Guerra Fria, proto estados de exceção – ou estados com aspectos de – se deflagram pelo mundo, com a função de conter aquilo que o mercado não é capaz de prover e que nunca proveu. Não é que esse modo soberano seja recente ou proveniente de condições específicas, sua aparição é que nem sempre é evidente. O uso da violência extremada e sem respaldo legal não é uma falha do Liberalismo como diz-se largamente, seu fracasso é que a exclusão seja notória. O Estado de Direito, então, é o próprio produtor do Estado Penal (WACQUANT, 2001). Não à toa, períodos de diminuição de políticas públicas e o encrudescimento das penalidades costumam ser correlatos ou consecutivos. A exceção, portanto, não seria fruto da anomia das funções internas à sociedade, como postula Durkheim. Análogo a muitos venenos, a exceção é uma técnica utilizada para resolver uma querela inerente ao próprio Estado – fundado através da marca da exceção -, mesmo quando proclamam-no uma democracia liberal.

Na imagem de terror ao estranho no estado de natureza hobbesiano, e por isso incalculável, encontra-se a égide do pensamento moderno (BAUMAN, 2009). O medo está por toda parte. Medo dos componentes químicos na comida, do excesso de calorias, da descuidadosa promiscuidade sexual, de vagar ao relento nas esquinas à penumbra, do estresse por parte dos work-aholics, assim como – e sobretudo – de seu duplo, a falta de emprego – ou dos que faltam emprego (Idem). Há medo do estrangeiro, ah, o maior medo é do que nos é estranho. O que decerto é um desatino civilizacional, já que o meio urbano, por definição, agrega muitos estranhos em um brevíssimo perímetro (Ibidem). Vivenciamos, talvez, como assinala Castel (Ibidem), a

civilização mais segura já produzida, não obstante há câmeras por todos os lados. Trata-se de um paradoxo severo: não há signo mais singelo e corriqueiro do medo do que grades ceifando janelas. Há medo por toda a parte porque há classes perigosas para todos os olhos.

Esses presumidamente estranhos constituem-se enquanto *classes perigosas*. Em *Confiança e Medo na Cidade*, Bauman categoriza tais classes mais do que como excluídas ou dispensadas do mercado de trabalho, mas como *supérfluas*. Isto, pois, uma vez consideradas inadequadas à vida social, essas classes são desclassificadas, estão fora do abaixo, são marginalizadas tanto no que concerne à territorialidade quanto à distribuição de oportunidades.

Ainda segundo Bauman (Ibidem), o Estado Moderno (e aqui ele está a falar dos dois primeiros modelos democráticos que expomos) instituiu a tentativa de universalização – ou, ao menos, de maior alcance – de determinados serviços e redes protetoras, o que permitiu aos indivíduos confiarem em prognósticos estáveis:

A carreira claramente delineada, a tediosa, embora tranquilizadora, rotina compartilhada diariamente, a estabilidade dos grupos de trabalho, a possibilidade de desfrutar capacidades definitivamente adquiridas e o grande valor atribuído à experiência no trabalho permitiram manter os riscos do mercado de trabalho a distância. Permitiram também atenuar (ou mesmo eliminar totalmente) a incerteza, confinando os medos no reino marginal da “má sorte” e dos “incidentes fatais” (...). Mas, sobretudo, as muitas pessoas cujo único capital era o trabalho podiam contar com o aspecto coletivo. (BAUMAN, 2009. p. 13)

A sensação de segurança é relacionada ao controle estatal. Se a solidariedade das associações, sindicatos, coletivos e das redes protetoras do Estado contribuíram quanto à administração de conflitos em situações-limite mais do que as estruturas sociais pré-modernas – em que o fundamento maior é o parentesco –, por outro lado as políticas neoliberais tratam de dismantelar esse aparato artificial. O medo amortizado pelo Estado de Direito é agigantado com o Estado Mínimo. Como apregoa Wacquant, pode-se observar um fenômeno paradoxal: “a penalidade neoliberal (...) pretende remediar com um 'mais Estado' policial e penitenciário, o 'menos Estado' econômico e social, que é a própria causa da escalada generalizada da insegurança objetiva e subjetiva” (WACQUANT, 2001. p. 7).

O individualismo moderno, ideário primevo do Liberalismo (que aqui interpretamos especialmente sob a égide de uma perspectiva utilitarista), é o responsável maior pelo papel que o medo ocupa na sociedade, porquanto atribui ao esforço individual e supostamente impessoal a tarefa do alcance de suas necessidades. Esse fenômeno acomete, de maneira mais direta, aqueles que são os menos protegidos pelas políticas públicas, evidentemente os mais pobres – na maioria dos países, mas no Brasil em particular, a questão etnicorracial é vinculada. Visto que, segundo o último CENSO (Instituto Brasileiro de Geografia e Pesquisa, 2012) apresentou que 51% da população brasileira se autodeclara negra, enquanto as taxas da população carcerária e de universitários negros são respectivamente de 60% e 8%. Aqueles que não conseguem se inserir no mundo do trabalho ou que pertencem à sua camada mais abissal, outrossim, são sobretudo os que compõem as classes perigosas. Trata-se aqui do que advoga o jurista holandês Hulsman: a aplicação da lei penal é praticada através de uma seletividade, a qual persegue alvos no seio da sociedade (HULSMAN apud SERRA, 2014).

A produção de inimigos possui, ao mesmo tempo, caráter intrínseco e estratégico do Estado. Intrínseco porque, distintamente do graal hobbesiano, o Estado não encerra os conflitos, a guerra, tampouco o medo. Apenas os redimensiona. O Contrato Social não ordena a paz, mas um novo ambiente de guerra, o qual serve majoritariamente às classes hegemônicas em termos de conteúdo, e quase em sua totalidade no que tange ao âmbito formal ou jurídico-político. O Estado é a guerra continuada por outros meios (FOUCAULT, 1984), mais velados e portanto mais fáceis de encontrar legitimação da sociedade civil. É um regime discursivo de estabilização dos conflitos, passa ao largo de sua cessão. Ironicamente, a maior evidência desse enunciado reside na principal causa de morte no Brasil: a morte violenta – irônico o quanto o Estado não prestou-se à sua própria justificativa, se partirmos do contrato hobbesiano; Por outro lado, a produção de inimigos têm função estratégica, porque o forjamento de inimigos mascara o conflito inerente ao sistema sociopolítico. Durante o século XX, por exemplo, foi possível observar a transição, e mesmo concomitância, da figura do inimigo – historicamente associada à teoria de Carl Schmitt sobre o Estado de Exceção - por parte do Estado de Direito, de mote liberal. Durante a Guerra Fria, os inimigos eram os comunistas. Atos bélicos de rebeldia ao imperialismo

trouxeram a chancela de programas de tolerância zero aos chamados grupos terroristas. O próprio uso desenfreado de mercadorias sem compromisso ético com o meio ambiente, em certa medida, converge com essa perspectiva. Atomizando a causa, culpabiliza-se o indivíduo, o consumidor, de forma que ele deva trocar seus hábitos. As indústrias e empresas aderem ao carro-chefe de políticas de desenvolvimento sustentável, notadamente anuviando a preponderância dos padrões de consumo, intimamente ligados a estilos de vida que interessam a essas elites. Ainda sob essa tese, encontra-se o proibicionismo e o imperativo do combate às drogas.

Dentre os que são vítimas mas cometem delitos, e que cabe dizer também são torturados, executados, desaparecidos, - em suma, sujeitos do crime –, ilegalmente, é claro, mas sob força de lei (AGAMBEN, 2003), estão os traficantes de droga e mesmo os usuários, também vistos como inimigos da coisa pública. Indignos de vida (ZACCONE D'ELIA FILHO, 2013). Esses são os excluídos dos excluídos. O Estado policial assume, diante destes, uma espécie de guerra civil legal (AGAMBEN, 2004). Em outras palavras, não de um grupo social contra outro, mas do Estado – enquanto instrumento, não como fetiche - contra bandos (Idem), cuja cidadania é furtada e direitos entendidos como inalienáveis desde o Iluminismo e a Revolução Francesa, posteriormente promulgados pela ONU em 1948, são suspensos. Na camada mais abissal das classes perigosas, indivíduos relacionados à venda e consumo das drogas, em sua esmagadora maioria pobres e negros, são compreendidos como sacrificáveis.

Foucault (1986) assinalou que, a partir da emergência do capitalismo industrial e do que chamou “sociedade disciplinar”, as elites passaram a preocupar-se não somente com as infrações cometidas pelo sujeito, mas também com aquelas que poderiam vir a acontecer. O controle recaía não apenas pelo o que se era, mas também sobre o que se poderia vir a ser, sobre as virtualidades.

O controle das virtualidades no Brasil, país que carrega mais de 300 anos de herança da escravidão, exerce um papel fundamental na constituição de nossas subjetividades sobre a pobreza.

A partir desse mapeamento dos pobres, surgia uma grande preocupação com a infância e a juventude que, num futuro próximo, poderiam compor as “classes perigosas”: crianças e jovens “em perigo”, que deveriam ter suas virtualidades sob controle permanente.

Data daí o primeiro Código de Menores, onde o termo “menor” foi aplicado não para designar menores de idade de quaisquer classes sociais, mas apenas para diferenciar um determinado segmento: o pobre.

E se no capitalismo liberal os jovens pobres foram recolhidos em espaços fechados para serem disciplinados e normatizados na expectativa de que fossem transformados em cidadãos honestos, trabalhadores exemplares e bons pais de família, hoje no neoliberalismo eles não são mais necessários ao mercado, tornaram-se supérfluos, suas vidas de nada valem – daí justifica-se o extermínio. (COIMBRA; NASCIMENTO. 2003, p. 9)

O monopólio da violência do Estado segue a tradição do controle dos miseráveis pela força. A manutenção da ordem pública e da ordem de classe se confundem por uma questão histórica: desde o período agrário até a ditadura, a polícia é política, promove genocídios classistas e racismo institucional. Dados apontam, inclusive, para o absurdo de negros obterem maiores penas que seus comparsas, quando brancos (WACQUANT, 2001). Mesmo nas instituições socioeducativas, relatos dos pacientes enfatizavam privilégios para os meninos brancos e de classe média. “Penalizar a miséria significa aqui 'tornar invisível' o problema negro e assentar a dominação racial dando-lhe um aval de Estado” (Idem).

A insuficiência estatal gera as soluções privadas a partir do seu sucateamento, como vigilantes particulares pelas ruas e empresas. A tradição autoritária faz com que prisões, em vez de atenderem às funções de dissuasão, neutralização ou reinserção, sirvam como campos de concentração. De encontro à sacralização da pena, como supracitadamente defendido por Nilo Batista, atribui-se a delinquência juvenil à impunidade, e a miséria ao consumo abusivo de drogas. Ledo engano: o fenômeno, na prática, está recorrentemente ligado ao caminho oposto. A culpabilização do indivíduo, numa inflação do sujeito no Liberalismo, deve-se a uma ideologia de legitimação da guerra pelo ponto de vista dos vitoriosos neste sistema: aqueles que não precisam do Estado para prover de seus recursos mais básicos e, ao contrário, apropriam-se dele pelo topo.

Conceitos como *exit* - em que o indivíduo, de posse de reflexividade, sempre detém capacidade de fugir de relações indesejadas (CAILLÉ, 1998), ou otimização - em que toda ação opera através dos marcadores benefício e investimento –, estão alocados no paradigma individualista e utilitarista aos quais nos referimos neste capítulo, e descrevem o fenômeno da vulnerabilidade social e da precariedade que esses indivíduos têm, como resultado de uma combinação sucessiva de escolhas (por assim dizer) defeituosas, em que a formação de preferências e limitações objetivas que condicionam as ações desses agentes não dialoga com a falta de apoio de

instituições de socialização primária e outras basilares. Segundo a figura do *self-made man*, esses garotos são nus da sociabilidade imprescindível à cidade.

Por desconsiderar a estrutura familiar, bem como sua relação com o arranjo de classes no Brasil, o Liberalismo atomiza o problema. Na verdade, o mérito e os resultados dos esforços correlacionados ao *ethos* social dos grupos/classes, de modo que a capacidade e o modo de ser disciplinado favoreça os grupos dominantes (SOUZA, 2009). É claro, não disparatadamente, as regras do jogo beneficiam os vencedores porque criadas por eles (BOURDIEU, 2001).

Por conseguinte, tais jovens, supostamente maus estrategistas sociais, não-adaptados e não-reconhecidos como cidadãos, abandonados a uma sociabilidade violenta, são enxergados como os homens bestiais de Hobbes, causadores do medo que justifica a política individualista no que tange às políticas públicas de proteção a eles e de Segurança Pública. Tal concepção, pois, isenta o Estado de responsabilidades, inclusive os Direitos Humanos, pauta histórica e paradoxalmente liberal, calcando-se em uma cultura de medo e práticas policiais de extermínio. Quando na verdade é a narrativa individualista quem os coloca como exceção. Vidas sujeitas à deriva (SENNETT, 1999), em paralelo ao *Homo Sacer* do Direito Romano (AGAMBEN, 2004): por terem algo de *sui generis*, são sacrificáveis. Exatamente por isso, esses indivíduos configuram exceção de quem o Estado deveria acolher e permitir inserção, garantir direitos para além da formalidade. No entanto, "a tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é a regra" (BENJAMIN, 1991, p. 157). Regra da qual a Democracia Liberal não se desfaz. Carl Schmitt não fala um impropério ao atribuir contiguidade entre soberania e exceção.

O abandono institucional é uma espécie de exclusão inclusiva. "O que une vida e lei, violência e norma, é o estado de exceção. A norma se aplica à exceção desaplicando-se: a força de lei exercida no estado de exceção não cria nem conserva o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetando-se" (ABDALLA, 2010, p. 8). E, ainda, nos casos mais extremos de dificuldade de dominar um bando pela apatia descrita no modelo 3 (exposto por Macpherson), em decorrência do medo – de várias ordens - ou do cálculo de que o dispêndio de energia política é inócuo, a dominação se manifesta em seu caráter cru e absoluto: a morte. Em nome da felicidade da maioria, aqui entendida como o autointeresse acumulador, em nome de

uma pretensa unidade, pode-se exterminar uma minoria política. Não é o que a Constituição diz, mas é o que condiz com as práticas de Estado, em muito referendadas pela própria população. Emblemática é a vulgata *direitos humanos para humanos direitos*. Não ser *direito* é ser supérfluo para a produtividade.

A presunção das democracias liberais até então emergentes, do autointeresse como arquétipo e ao mesmo tempo *télos*, inviabiliza a experiência ética. Se somos o que temos de ser, ao fim de contas, não há virtude, não há vício. Eis que recaímos num impasse: se entendemos que o Liberalismo está necessariamente atrelado ao Capitalismo e ao Utilitarismo, a exceção é inelutável; se não são imbricados, o sujeito liberal é inviável dentro das próprias instituições liberais.

3. DEMOCRACIA REENCANTADA

3.1 DE MAUSS a M.A.U.S.S.

O desinteresse¹⁸ político resulta de um gradual desencantamento do mundo, no qual foram paulatinamente abaladas as esperanças em soluções metafísicas, teológicas, substituídas por respostas antropocêntricas e individualistas que o Renascimento e Iluminismo criaram, as desaguam no paradigma do autointeresse alocado não apenas nas teorias, mas em forma de ideologia dominante:

O pensamento moderno desdobra-se no campo de um confronto entre inteligibilidade utilitarista, a mais natural e a mais espontânea a partir do momento em que rompeu com a religião, e as múltiplas tentativas de refutação. Se o utilitarismo continua a ser dominante, é porque nenhuma dessas tentativas de o refutar ou de o ultrapassar conseguiu cristalizar-se num paradigma alternativo suficientemente claro, explícito, e partilhado pelo conjunto dos pensadores, para se tornar suscetível de produzir um saber cumulativo e uma normalidade partilhada (CAILLÉ, 2001. p. 33).

Quem nos aparece como maior interlocutor, em oposição à ordem social do contrato e do mercado, das quais se derivou o Utilitarismo e o paradigma do autointeresse, bases das democracias liberais, por ironia não é habitualmente reconhecido como pensador da Política: Marcel Mauss. A bem da verdade, mesmo diante de seu campo de conhecimento de origem, a Sociologia, sua localização histórica não o coloca como mais do que um coadjuvante em meio aos clássicos, mesmo quando tratam-se das escolas francesas (Idem). Por motivos numeráveis (Ibidem), todos de caráter especulativo, mas de valia. Primeiro porque, pode-se supor, ficou à sombra do tio (Émile Durkheim). Segundo porque apenas, podem dizer, se aprofundou em um tema já inaugurado por Malinowski, em *Argonautas do Pacífico*, o sistema socioeconômico das sociedades arcaicas. Talvez por não ser claramente – aos olhos de uns e outros – sociólogo ou antropólogo. Sua tentativa de arqueologia das trocas, ao fim, se findou em obra que pouco expressava teoria, dado seu público horror à sistematização (Ibidem), sob a perspectiva de que conceitos nunca dão vista ao largo da realidade (Ibidem). Quiçá pelo herdeiro “oficial” de Durkheim ter sido Lévi-

¹⁸ Termo aqui utilizado em sentido usual. A melhor definição, dentro dos termos aqui expostos, seria “falta de desejo”.

Strauss (Ibidem), quem se ocupou de tratar das trocas pela forma e não pelo conteúdo, pelas estruturas de obrigação de dar e receber, dentro de um prisma holístico, no qual está meramente circunscrito o âmbito do dever, dos costumes a serem seguidos irrefletidamente, não da voluntariedade (Ibidem). São muitas as possíveis razões, e poderíamos passar boa parte do presente trabalho imersos nesse entrave. Não parece carecer, seu valor se notabilizará à frente, sem a necessidade de prolongadas justificativas.

Antes de avançarmos, dado o espaço a que está submetida esta dissertação, é necessário justificar por que ler Mauss à luz da Teoria Política. Em *Ensaio sobre a Dádiva*, Mauss faz um apanhado geral de sistemas de prestações totais entre sociedades então chamadas arcaicas – em oposição à nossa Modernidade -, os quais põem em xeque aspectos fundamentais da narrativa cosmológica ocidental que são tomados como integrantes da natureza humana, dentre eles o suposto do autointeresse. No estudo dos *potlatch*¹⁹, da Polinésia à Melanésia, Mauss faz uma comparação a priori entre Direito e Economia desses povos, mas, no limite, sobre a vida política. Ademais, no próprio encerramento da obra, o autor afirma ter coletado dados que são primordialmente constituidores da vida comum, do vínculo social, da arte suprema, a Política, no sentido socrático. (MAUSS, 2004)

Sua obra transborda a mera descrição de instituições sociais diversas pelo mundo, uma vez que isso constituiria vã erudição (Ibidem). Seu modelo de Homem revela múltiplas potencialidades humanas em torno do universo das trocas, o que quer dizer que o mercado capitalista não é um caminho natural delas, tampouco que a ideologia que prega a meritocracia como Minerva seja efetivamente responsável neutra pela distribuição das oportunidades, as quais seriam proporcionais ao esforço individual, que mesmo deflagrando uma estrutura social belicosa, promoveria ganhos coletivos. A falaciosa *Fábula das Abelhas* encontra-se alhures.

O grupo que mais dedica esforços a encampar esse tema é o *Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais*, em abreviação francesa certa, M.A.U.S.S. Um

¹⁹ Potlatch é um sistema de prestação total comum a várias sociedades tradicionais do mundo, cujo destaque aqui será dado à simbologia do *kula*.

coletivo de pensadores, acadêmicos, majoritariamente de origem francesa, que desde a década de 80 promove debates em vários campos de conhecimento acerca das contribuições de Marcel Mauss para pensar o mundo contemporâneo, sobretudo através de publicações em uma revista, a *Revue du M.A.U.S.S*, a qual tem versões fora da própria França. Por sinal, as palavras por vir escolhidas para descrever do que se trata o movimento são de um brasileiro, chefe da revista na América Latina, Paulo Henrique Martins: “Uma crítica assistemática e articulada do utilitarismo econômico, num momento em que a humanidade não vislumbrava ainda, claramente, os sinais de um poderoso pensamento neoliberal, que viria a tornar-se hegemônico nos anos seguintes” (MARTINS, 2002. p. 7).

Destaca-se, então, que não há homogeneidade plena entre os autores que tratam do tema da Dádiva, nem mesmo os que constituem o corpo da revista mencionada, mas sim “traços pertinentes que permitem fazer repercutir, mútua e gradualmente, pesquisas diferentes por suas origens e seus objetivos declarados, sem que para tanto seja necessário postular um núcleo epistemológico comum ou uma convergência filosófica inelutável em última análise” (DOSSE apud CASTRO, 2010. p. 5).

Por conseguinte, é preciso sobrelevar a influência de Allain Caillé neste trabalho, criador e líder mais proeminente do movimento. Segundo ele, a Sociologia pode ser dividida em dois paradigmas (CAILLÉ, 1998). O objetivo de expô-las aqui é evidenciar como elas perpetuam uma tradição de séculos, presente e inaugurada exatamente nas reflexões acerca da Política – a despeito dessa não ser uma constatação de Caillé. Segundo o autor, cada um destes dois grandes paradigmas sociológicos, ao contrário do que se pode pensar, engloba teorias absurdamente díspares em conteúdo, mas cujos princípios formais têm a mesma base: Holismo e Individualismo metodológicos.

Émile Durkheim, um dos patronos da solidificação da ciência sociológica, designa a esse campo estudar por quais meios são formados os fatos sociais na consciência coletiva (ARON, 2002). Apregoava que a força motriz da ação humana é a coerção coletiva para o engendramento das práticas e valores, de modo a adequar

o indivíduo ao funcionamento da sociedade, comparada a um corpo, cujos órgãos são as instituições. A coesão social seria um elemento proporcional à solidariedade e cooperação das instituições com elas mesmas, ou seja, do quanto as coerções praticadas por elas não entram em choque. Por exemplo, é muito mais recorrente uma sociedade ocidental pós-industrial apresentar contradições em termos de crenças do que sociedades tribais, haja vista a menor solidariedade entre as instituições internas a ela. Como o dilema de um jovem cristão, diante da socialização sexualizada, em que fica dividido entre a crença no sexo apenas após o casamento e inúmeras influências que apoiam o avesso. Essas distinções configuram os dois tipos de solidariedade: mecânica e orgânica (Idem).

O Holismo preocupa-se, pois, com os sistemas de obrigação (CAILLÉ, 1998). Aqui é preciso ressaltar que o Funcionalismo não é sinônimo do Holismo, o primeiro está contido no segundo. Para entender como o Holismo é um paradigma que abarca muito mais, atentamos para a seguinte linha: ainda que o Funcionalismo trate a coesão como regra e o conflito como patologia, o que é diametralmente oposto à teoria marxista, esta última pensa como a categoria trabalho subordina os indivíduos à condição de classe, e como uma classe dominante cria obrigações estruturais e superestruturais que mantenham seus privilégios. Deduz-se que o Marxismo também costuma ser expresso através de uma leitura holista.

O outro paradigma ao qual se refere Caillé é o Individualismo metodológico. Esse consiste na consideração acerca da justificação individual para um determinado comportamento, só compreensível dentro dos sentidos e significados provenientes a uma teia de significados específica. Cabe à Sociologia investigar a ação dentro de seu sentido e orientação pelo Outro, a partir das escolhas racionais, tradicionais e afetivas. Dessa maneira, o cerne desse paradigma (weberiano) não mora nas obrigações, mas na voluntariedade que advém da faculdade reflexiva de cada indivíduo. Logo, seu amparo na Política é observar a ação social que motiva movimentos sociais, favores, formas de dominação, etc., dando vazão ao plano interacional – herdado por parcela imensa da Antropologia e Sociologia contemporânea – e às escolhas racionais. Notadamente, a Teoria da Escolha Racional, mencionada no capítulo 1, herdou seu

individualismo, mas ampliando seu território à normatividade e explanação utilitaristas.

O Individualismo metodológico

(...) parte da ideia de que as relações sociais podem e devem ser compreendidas como resultante do entrecruzamento dos cálculos efetuados pelos indivíduos. Esse é certamente o pavilhão mais genérico, capaz de abrigar as mercadorias mais diversas, mas cuja diversidade só se torna evidente se olharmos bem de perto; como exemplos, podem ser mencionados a teoria da ação racional, a teoria da racionalidade limitada, o neo-institucionalismo, o utilitarismo, a teoria dos direitos de propriedade. Traduzido em termos ainda mais simples e rudimentares, o que todas essas linhas de pensamento têm em comum é o fato de se inspirarem em algum tipo de visão simples, simplista ou, ao contrário, sofisticada da figura do *homo oeconomicus* (CAILLÉ, 1998, p. 9).

Acerca da hegemonia do Individualismo diante do Holismo, Caillé coloca:

Pode parecer que o holismo desempenha, nas ciências sociais, um papel nitidamente menos importante do que o individualismo metodológico. Principalmente na atualidade, já que ninguém, a não ser Louis Dumont, o reivindica explicitamente. De modo que acaba servindo mais como referência de oposição do que como signo de convergência. Contudo, a postura holista teve, e ainda tem, um papel central nas ciências sociais, o que fica patente se acrescentarmos que é possível ligar a ela o culturalismo, o funcionalismo e o estruturalismo. E grande parte do marxismo, pelo menos antes de ser relido, por alguns, através das lentes do individualismo (Ibidem, p. 10).

A negação de um sistema de obrigações implica na perda do senso de dever. Os vínculos são encerrados a cada relação. O porvir da ação do indivíduo diante do Outro é indiferente. Dentro dessa perspectiva, a base das interações é a predação, o Outro é meio de satisfação; quando não de consumo, a Política é fundamentalmente a manipulação com fins de domínio.

Como se pode ver, o suposto do autointeresse coaduna com a origem da Ciência Política: um discurso legitimador do conservadorismo, apesar de não estar atrelada ao contexto desenvolvimentista do pós-guerra. Funciona como *deus ex machina*, quiçá como canção pudica dos Beatles: *everybody does what can*, então o status social se deve à capacidade de cálculos do indivíduo, de onde emerge o famigerado *self-made man* liberal e seu par, critério hegemônico de distribuição de oportunidades no Liberalismo, a meritocracia. Sua pretensão de teoria positiva mascara a normatização oculta de sua ideologia: a reificação.

Se o sujeito é como descreve o Utilitarismo, primeiramente é necessário que indaguemos acerca de ações que notadamente prejudicam o agente, diante do conjunto de valores morais que o cercam, como a homossexualidade na maioria dos

contextos. Uma vez sendo toda escolha racional, ou essa opção (seguindo a linguagem comportamental em questão, a qual não defendemos) ocorreria por um padrão esdrúxulo de dificuldade de escolha, ou essa teoria, por ironia, retira o componente cultural da orientação sexual, para substanciá-lo apenas pelo caráter biológico. Saindo do exemplo prático para uma abstração generalista, ainda sobre a vida ordinária: por que estaríamos dispostos a abdicar de algo sem garantias de receber em troca? - e, talvez, até mesmo sem a intenção de. Por dois caminhos, encontra-se uma incongruência: ou não esperamos recompensa e o suposto do autointeresse mostra-se refutado; ou desde sempre fora possível estabelecer formas de contrato/consenso e o Estado não terá sido resultado do conjunto residual de escolhas racionais. Se admitirmos a maximização pura em vez de contida

“é impossível convencer os egoístas racionais, isolados e “mutuamente indiferentes” a levar adiante a teoria de que seria vantajoso para eles cooperar, ou seja, confiar uns nos outros e estabelecer uma relação de aliança (...). Se os sujeitos sociais forem fixados em sua posição de separação inicial e de desconfiança, nada poderá fazer com que saiam disso, tanto que para se precaverem individualmente, evitando o risco do pior — a possível traição do outro —, tomarão a dianteira na traição, e todos se encontrarão numa situação bem pior do que aquela que a confiança teria permitido instaurar. (Ibidem, p. 11)

Traçando um paralelo dos paradigmas acima com os operadores sociais expostos no capítulo 1, percebemos que as teorias do contrato social e da mão invisível foram interpretações sobre o processo de socialização que se aproxima à dualidade paradigmática das (nas?) Ciências Sociais. Nenhum dos dois elimina um dos elementos do par indivíduo x sociedade, apenas atribui preponderância a um deles. São concepções acerca dos processos de socialização que tentam dar conta de explicar a sociedade liberal emergente. O que são esses métodos? Para Caillé, a antonímia dos métodos holista e individualista é *obrigação x voluntariedade*, onde indivíduo e sociedade são levados em consideração, em que pese a preponderância de um deles na linha de investigação. Se a mão é invisível para Smith, para Hobbes a mão do Leviatã tudo controla. Smith atribui sua adesão à voluntariedade mimética. Hobbes atribui sua adesão à força do medo centralizado no legislador. Não fala da coerção coletiva como capaz de gerar o contrato, mas de uma coerção igualmente externa. Ambos não se desgrudam, contudo, do paradigma do autointeresse e de sua matriz individualista.

Foi a partir da natureza dos processos de socialização descritos por Hobbes e Smith que subsumiu-se um modelo de Homem. Dado que Caillé enseja um terceiro paradigma, o da Dádiva, e que pretendemos utilizá-lo para criar uma ponte que nos leve à Democracia efetivamente participativa, é preciso antes apresentar qual é sua antropologia e posteriormente sua justificativa ética.

3.2. O SUJEITO DA DÁDIVA

Mauss retomou os estudos de Malinowski sobre o *kula ring*, um sistema de prestação total, associando-o a diversos outros pelo mundo, em que a Economia não se apresenta como um setor estanque de outras instituições na criação e distribuição de riquezas (CAILLÉ, 1998), posto que eram entrelaçadas, matrizes dos fatos sociais totais²⁰. Diferentemente do que supõem os exegetas do Liberalismo, o mercado nas sociedades arcaicas “constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente” (MAUSS, 2004, p.45). Haja visto que “nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não constatamos nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas, ou de produtos de um mercado entre indivíduos” (Ibidem, p. 56). A ambição de Mauss, no entanto, em disparidade à do polônês, era colossal: promover uma arqueologia das trocas, tornando explícito que a Dádiva constituiria o *rochedo moral*, princípio de qualquer sociedade: a tripla obrigação de dar, receber e retribuir (Ibidem).

Distintamente do senso utilitarista, “a Dádiva marca uma relação não pautada pela equivalência, mas pelo sentido evocado através do simbolismo” (CASTRO, 2010, p.3). Por conseguinte, como a hipótese de Caillé sintetiza, o laço social antecipa a ação dos sujeitos sociais (CAILLÉ, 1998), ou seja, mais importante do que o benefício – ou, ainda, acima da teleologia do cálculo -, está o próprio vínculo. O vínculo é sempre corroborado não pela certeza, mas pela aposta que no sentido regular e cidadão se institui por um estatuto real e de crença: a adesão a uma coletividade por meio do reconhecimento simbólico (Idem).

A troca, nas grandes expedições marítimas do *kula* (chamadas *uvalaku*), marcam uma modéstia exagerada, em que só se pega o presente após colocado aos

²⁰ Fato social total é o modo pelo qual Mauss explica a socialização: a indissociação entre as instituições, em que há uma lógica que opera todas as trocas.

pés do parceiro e rival – que é a mesma pessoa. Aqui percebemos o lastro de competição desse sistema: a dádiva-agonística. Um *pharmakos*, remédio e veneno ao mesmo tempo (MAUSS, 2004). Nesta *revanchieren*, todavia, subvertendo a noção utilitária, não se pensa em si para, através de resíduos, colaborar para o coletivo. Ao objetivar o outro, mesmo diante de um certo grau de humilhação, por meio da circularidade das trocas, o doador sente-se (e é percebido como) realizado (Idem). Como podemos concluir, o *kula* ocorre por meio do estabelecimento de uma dívida, distintamente de nossas trocas, as quais supostamente encerram-se em si mesmas. Ou seja, a finalidade é o próprio círculo, a própria troca (Ibidem).

O cerne das trocas é o *hau*, o espírito das coisas; qualquer objeto trocado, diante dessa cosmologia, tem uma alma. Daí por que a conservação pode implicar na morte que renuncia à circularidade, demonstrando que a reciprocidade tem seu lastro sagrado: a dimensão personificada ou mesmo fetichista de que a coisa recebida não é inerte, sinaliza que romper o contrato informal da Dádiva é destruir o círculo e o vínculo coletivo. Daí que a função do momento da troca que no mundo ocidental configura perda, nas sociedades arcaicas é o primeiro passo para a constituição da coletividade que no fim de contas (em tais sistemas) espelham os indivíduos. “Assim, uma parte da humanidade, relativamente rica, laboriosa e criadora de excedentes importantes, soube e sabe trocar coisas consideráveis sob outras formas e por outros motivos diferentes dos que conhecemos” (MAUSS, 2004. p. 231).

Como observamos, as trocas apresentam uma duplicidade, em que podemos notabilizar caráter dialético. Seguindo a gramática da antinomia de Caillé, elas são obrigatório-voluntárias. A obrigação consiste na reputação de não quebrar o círculo que vincula os indivíduos, e ao mesmo tempo de não ser culpado pela quebra da perpetuação da alma do doador. Por conseguinte, a obrigação de se submeter ao simbolismo, por não ser exercida pela exterioridade, acaba com o hiato entre indivíduo e sociedade (CAILLÉ, 1998). Na outra mão, a voluntariedade reside no desejo agonístico de que perpetuem sua alma, ao passo que a manutenção da circularidade é interessante em termos de desejo e utilidade, ainda que estejamos falando de pleno estado de incerteza da manutenção do pacto firmado. Por meio desses

engendramentos, surge a lógica da dívida social. “O doador se dá ao dar, e se ele se dá, é porque ele se “deve” - ele e seu bem – aos outros”. (MAUSS, 2004. p. 129).

Estas nunca são completamente desligadas dos que as trocam: a comunhão e a aliança que eles estabelecem são coletivamente indissolúveis. Na realidade, esse símbolo da vida social – a permanência da influência das coisas trocadas – apenas traduz, de maneira assaz direta, o modo pelo qual os subgrupos dessas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, imbrincam-se constantemente uns nos outros e sentem que se devem tudo. (Ibidem. p. 232).

Caillé esclarece que a Dádiva não parte de uma perspectiva ingênua quanto ao autointeresse: “ao inverso da concepção durkheimiana do sagrado e do profano, Mauss insistirá continuamente na imbricação entre utilitário e simbólico, entre interesse e desinteresse” (CAILLÉ, 1998. p. 5).

Como se dá, portanto, a formação das preferências em torno da solidariedade? Quer seja indagar: de onde surge a afecção, de caráter interessado e/ou desejanter, para ser solidário? Mauss, através do paradoxo contido nas relações obrigatório-voluntárias, demonstra que autonomia não é sinônimo da ausência de regimes coletivistas ou, ainda, de formas de coerção, mas do fim à subserviência a poderes totalizantes. A Dádiva acaba por assumir uma dimensão spinozista (“*toda tristeza é menosprezo de si mesmo*”) do que seria Liberdade: a autoingerência das afecções pelo fato de o agente se associar à causa que determina sua própria ação. No limite, todo esse trajeto lógico está afirmando, e não por meio do contrato, em que Estado e sociedade civil formariam unidade, mas por meio da indissolução entre indivíduo e sociedade, a necessidade da liberdade. Ou, em outras palavras, a paradoxal obrigação – posta ao horizonte por Rousseau e Marx - de sermos livres.

3.3. DÁDIVA ENTRE OS MODERNOS

Não é preciso recair na figura do altruísta religioso para que seja superada a dimensão do *homo economicus*, se olharmos para as sociedades modernas. Mesmo frente à disseminação de séculos da lógica mercantilista para a moral e política, de modo que o individualismo ocorra pelo cálculo do agente ou pela ausência de dívida individual - essa transposta para o Estado -, é possível peneirar o *homo donatus* – aquele que sabe apreender a perda, a dívida. Elogios, convites para jantar, festas,

“pelada” entre amigos, etc., ensejam a obrigação de retribuir (MARTINS, 2002) – quem não entende isso, acaba por ser repellido, visto que mesmo a presumida demagogia ou floreio cumpre função de mantenedora do vínculo interpessoal. "Nossas festas, explicam os neocaledônios, são os movimentos da agulha usada para unir as partes do telhado de palha, para fazer um telhado único" (apud Karsenti, 1994, p. 98). O quase-que-provérbio carioca “gentileza gera gentileza” aponta nesta direção. Tanto o é que, quando a retribuição é impossível – por qualquer motivo que seja -, o agente inerte percebe-se inferiorizado. Daí decorre, por exemplo, a distinção entre o sentimento de violência de alguns grupos e/ou indivíduos diante do Humor: quando a via é de mão única, a falta de recursos para retribuição é ultrajante – quando não, como entre amigos, mesmo a piada jocosa ou o eventual xingamento terá, mais do que retribuição, caráter agregador e não de vingança.

Ademais, podemos observar várias doações de algum modo materiais, mas que também são associadas à dimensão simbólica: de sangue, espermatozoides, células-tronco, de órgãos, filantropia, humanitarismo ou mesmo a esmola. Um aspecto que permeia os distintos tipos de doação – com maior ou menor grau, inclusive podendo ser estabelecido sem nunca ser efetivado contato sensorial - nos chama atenção: o caráter impessoal. A impessoalidade é insuficiente para determinar um mundo repleto de egoístas, haja visto que ainda hoje existem repletas formas de doação em que doador e receptor não têm vínculo pessoal e que sequer há um ganho material, e mesmo de reputação, quando em casos de anonimato. O autointeresse universal, portanto, é propriamente uma premissa científica que se aloca junto a uma ideologia que constrói uma imagem de mundo que desconsidera paixões de reciprocidade e solidariedade – ou que são solidárias apenas a quem se espelha.

A constatação de que a impessoalidade não é suficiente para obstaculizar o primeiro termo da tripla obrigação maussiana, o dar, nos remete ao dilema do prisioneiro. Como resolver um cenário de plena desconfiança? Se a confiança só fosse possível através do vínculo, o único modo plausível de reagir diante do desconhecido – proveniente da heteronomia - parece ser pela solução hobbesiana: o Individualismo Possessivo. O Estado seria necessário propriamente por essa relação impessoalizada. Todavia, as doações de forma impessoal, quando sequer existe a reputação envolvida, como no caso da doação de sangue, aponta nossa bússola para

a direção da seguinte questão: se não é a impessoalidade, também encontrada no mercado, quem impede o vínculo? O que alija a diluição da doação dadivosa no tecido social?

A doação – materializada em moedinhas ou imaterial por meio de palavras – é o alimento e o princípio da circularidade da alma do donatário, no sentido de instituir um vínculo. Por isso, a doação caritativa – como a esmola – acaba por desempenhar uma dádiva retribuída em termos distintos, posto que não há a possibilidade de retribuição que compita. O encerramento da prestação total, nas civilizações estudadas por Mauss, era sinônimo de declarar guerra. Entre os modernos, a guerra já está declarada por meio da desigualdade. A relação entre doador e receptor, quando da fome, quando da dissociação entre Estado e povo, já é de guerra. O doador pede paz, tenta instituir o vínculo. A circularidade simbólica do perdão, mesmo sem cálculo, vela a desigualdade e abona a responsabilidade do indivíduo. Quando o vínculo se dá pela encenação da dívida, não há propriamente dádiva. Nesse sentido, a desigualdade social (de caráter material, mas sobretudo simbólico, de capital cultural e social) impossibilita a dádiva.

A esmola é o fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, por um lado, e de uma noção de sacrifício, por outro. A liberalidade é obrigatória porque a Nêmesis vinga os pobres e os deuses do excesso de felicidade e de riqueza de certos homens, que deveriam desfazer-se delas: é a antiga moral da dádiva transformada em princípio de justiça. (MAUSS, 2004. p. 208)

Sugeriria Mauss, sob o dilema do prisioneiro: confiar incondicionalmente. No entanto, se a confiança na comunidade se dá por uma identidade básica comum calcada no convívio, como isso seria possível no cenário do estado de natureza ou, ainda, em uma sociedade de proporções tais que as relações são impessoais, de anonimato, distância e desconhecimento da existência do outro?

Para pensarmos a passagem para os meios para a satisfação pessoal sem descolar o indivíduo do seu contexto, de modo que seja impossível desconsiderar o valor dos outros membros da sociedade e a implicação de suas ações na vida comum, passemos à justificação ética.

3.4 CONVIVIALISMO

O M.A.U.S.S. agregou-se a um grupo heterogêneo de intelectuais numa reunião em 2014 com vistas à formulação do Manifesto Convivialista. Definiu-se Convivialismo como o

(...) nome dado a tudo aquilo que nas doutrinas existentes, laicas ou religiosas, concorre para a busca de princípios que permitem aos seres humanos ao mesmo tempo rivalizar e cooperar, na plena consciência da finitude dos recursos naturais e na preocupação partilhada quanto ao cuidado com o mundo – e de nosso pertencimento ao mundo (CAILLÉ et al, 2014. p. 11).

O texto aponta para a fragilidade utilitarista do ideário produtivista, a concepção de que é preciso produzir cada vez mais, posto que a maior de todas as querelas sociais seria a falta de recursos. Enfatiza (Ibidem) não ser esse mais um problema há tempos, visto que há alimento para todas as bocas, o que falta é distribuição. O bem-estar geral, em tese pódium utilitarista, tem plenas condições materiais para ser exercido. “Considerada em sua globalidade, ela é rica e poderosa, como ninguém nos séculos anteriores poderia imaginar. Nada prova, no entanto, que ela esteja mais feliz” (Ibidem, p.1). A grande questão suscitada é: como criar um modelo de sociedade que comporte cooperação e rivalidade, em que o segundo não ocorra em detrimento do primeiro – sim, porque criar expectativas de que todas as formas de competição sejam extintas é omitir a heteronomia razoabilíssima à socialização (Ibidem). É imprescindível fazer do conflito, vida, e não morte (Ibidem).

Os autores enumeram iniciativas convergentes com a natureza de seu propósito:

A defesa dos direitos do homem, do cidadão, do trabalhador, do desempregado, da mulher ou das crianças; a economia social e solidária com todas os seus componentes: as cooperativas de produção ou de consumo, o mutualismo, o comércio equitativo, as moedas paralelas ou complementares, os sistemas de troca local, as diversas associações de apoio mútuo; a economia da contribuição digital (cf. Linux, Wikipedia etc.); o decrescimento e o pós-desenvolvimento; os movimentos slow food, slow town, slow science; a reivindicação do buen vivir, a afirmação dos direitos da natureza e o elogio à pachamama; o altermundialismo, a ecologia política e a democracia radical, os indignados, Occupy Wall Street; a busca de indicadores de riqueza alternativos, os movimentos de transformação pessoal, de simplicidade voluntária, de abundância frugal, de diálogo de civilizações, as teorias do care, os novos pensamentos dos commons etc (Ibidem, p. 6).

O manifesto visa trazer uma resposta que várias teorias, religiões, partidos e movimentos sociais ensejam há ao menos décadas, desde quando o *homo*

economicus passou a ser questionado com maior força. Seu combate deve se dar através dos princípios de comum humanidade (o básico que nos faz unidade enquanto espécie, motivo pelo qual direitos devem existir independentes das diferenças culturais), comum sociabilidade (nossa natureza é social, nossa maior riqueza são as relações), individuação (é preciso haver meios para que o indivíduo exerça sua singularidade e capacidade sem frustrar a de outros) e o da oposição controlada (“porque todos têm vocação para manifestar sua individualidade singular, é natural que os humanos possam se opor”) (Ibidem, p. 12).

Quatro fundamentos sólidos são elencados para arregimentação dos princípios mencionados do Convivialismo (Ibidem). Aqui veremos em ordem invertida para demarcar uma leitura específica do enviesamento dessas atividades.

Ecologia: o que nos é permitido tirar da natureza e o que devemos lhe restituir é questão urgente como nunca na História da Humanidade. Aquecimento global, escassez de recursos (dada a má distribuição e o consumo desenfreado), desastres ambientais e por descaso na administração das consequências de mudanças climáticas, etc. Sua manifestação contemporânea pela massificação é a principal responsável pelos dados ocasionados na própria Ecologia. Assumir que a exploração voraz é um dado da natureza humana quer dizer que nossa espécie será exterminada em pouco tempo. Há momentos que precisamos de resignação quanto aos fatos irremediáveis, mas negar nossa natureza predatória requer apenas um olhar mais apurado de outras formas de sociedade ou mesmo de minúcias na sociedade ocidental. O ser humano “deve estabelecer com ela [natureza], ao menos metaforicamente, uma relação de dom/contradom. Para legar às gerações futuras um patrimônio natural preservado, ele deve, portanto, devolver à Natureza tanto ou mais do que dela toma ou recebe” (Ibidem, p. 14). Isso deve se dar com os animais, prioritariamente, não sendo tratados como materiais industriais. Aqui, os autores não são explícitos em defender uma posição veganista, ainda que ela fique logicamente sugerida. São claros, outrossim, acerca da redução das emissões de gases na atmosfera terrestre e quanto à necessidade de energias renováveis que suplantem a energia nuclear. Dada a diferença de exploração da natureza por países mais ricos em comparação aos mais pobres, eles precisariam diminuir a escalada produtiva mais exponencialmente. Assim, a consideração final neste tópico apresenta incrível tom

moderado: “se eles querem preservar seu nível de vida atual, o progresso das técnicas deve consagrar-se prioritariamente a esse objetivo” (Ibidem, p. 14). Ou seja, as relações de trabalho são desvinculadas da exploração do ser humano pelo ser humano, tratando-se apenas da manipulação da natureza.

Economia: É preciso fugir da fetichização do crescimento econômico como causa ontológica da felicidade. A crítica também cabe para as nações. Percebem-se, equivocadamente, os humanos como seres apenas de necessidades, e não de desejos. A Economia forjou (prescreveu) o que pretendia descrever e explicar (Ibidem). “Uma tarefa intelectual e teórica prioritária é, portanto, reconduzir a economia e a ciência econômica ao seu lugar, reorientando em especial o olhar desta última em direção a setores inteiros da realidade que ela negligenciou consciente ou inconscientemente” (Ibidem, p. 10). Recorre, então, à declaração da Filadélfia de 1944, que reside em reiterar direitos formais e apenas assegurar uma renda básica. Deve haver um teto aos ganhos de quaisquer cidadãos. A grande adversidade econômica é o rentismo e a especulação do capital financeiro, os quais devem ser mais controlados. Não é sugerida uma solução pragmática dentro das democracias liberais, tampouco fala-se do fim da sociedade de classes. Mercado e rentabilidade monetária são vistos como legítimos, se forem capazes de preservar os direitos contidos nos princípios anteriores. Assim sendo, não se observa a predação como natural ao Capitalismo – aproxima-se, aqui, ao reformismo de Stuart Mill.

Política: *quais são as comunidades políticas legítimas* é uma indagação desde o contrato, o qual se utilizou do suposto do autointeresse para fugir dos desmandos de grupos faccionais. Devem ser respeitados os quatro princípios expostos há pouco mencionados, respeitando a singularidade individual, numa perspectiva de universalidade de direitos e pluralista de opiniões. Aproxima-se, nesse sentido, do modelo 4. O interesse público não pode estar submetido ao interesse privado. Não separa Economia e Política, divisão promovida pelos utilitaristas, mas ao não reivindicar uma sociedade sem classes demonstra-se uma proposta incapaz de dar a cabo o que ela mesma pretende.

Ética: *o que é permitido aos indivíduos esperar e o que devem eles se proibir?* Deve-se proibir “violar o princípio de comum humanidade e por em perigo a comum socialidade, na intenção de pertencer a uma espécie superior ou açambarcar e

monopolizar uma quantidade tal de bens ou poderes que a existência social de todos fica comprometida” (Ibidem, p. 12). O que se dá, também, por meio de corrupções passivas e ativas, o que é dever combater (Ibidem). A permissão ética, na qual um dos motes da dissertação reside, se dá a partir de um prisma de reconhecimento. Antes de fazer reflexões sobre o tema, antes nos debruçaremos sobre uma plano geral de diversas concepções ontológicas sobre o tempo e mudanças sociais.

4. O RECONHECIMENTO ENQUANTO SIGNO DO PROGRESSO: DÍVIDA É DÁDIVA

É propriamente o movimento que produz aquilo que nós chamamos de História. Uma mínima atenção aos modos de produção, formas de governo, costumes e todas as práticas e valores humanos imputa o reconhecimento da inequívoca transitoriedade. Há, no entanto, percepções distintas sobre o andar dos ponteiros. O tempo foi expresso através de concepções antagônicas: a transitoriedade está submetida a um logos cíclico ou linear (TERRA, 1995). Quando tratado descritiva e ciclicamente, expressa-se a História da Filosofia – ou uma ciência da Política. Quando normativa e linearmente, pauta-se em Filosofia da História. A primeira pode ser expressa, por exemplo, através dos estoicos. Mas também e sobretudo por meio de Maquiavel e Hume, empiristas do conservadorismo. A segunda manifesta-se através da assunção de que “todos os fatos históricos locais dos diversos povos devem ser relacionados com o todo para adquirirem sentido” (Ibidem, p.142). Talvez surpreenda dizer que esta última noção, notadamente progressista, foi formulada por Agostinho. Para ele, o *telos* seria a marcha para a edificação da Cidade de Deus, cuja atividade seria a redenção humana do pecado original, viável através da distinção entre livre-arbítrio e liberdade, em que o primeiro termo seria causa do pecado (posto que submisso ao corpo) e o segundo seria encontro aos desígnios de Deus (AGOSTINHO, 1990), os dogmas (posto que rendido à alma), onde repousa forte inspiração na dualidade dos mundos de Platão. Ainda que não comungue da mesma noção de progresso dos modernos, ela existe. A especificidade do pensamento cristão é a de que o sentido encontra-se na criação divina, na redenção da humanidade através de Cristo e no fim dos tempos com o seu retorno, o que implicaria em um futuro definido pelo triunfo do bem (Ibidem). A noção de uma teleologia atrelada ao progresso linear, independente sob quais postulados, sublinha-se, é comum à toda Filosofia da História.

O século XVIII, outrossim, foi arrebatador no esforço de secularizar a Política e mesmo desvencilhar Filosofia e Teologia. Um dos responsáveis por essa tarefa intelectual foi Rousseau, cujo pensamento apresenta extrema singularidade. Ao mesmo tempo que critica a desigualdade social, que é originada pela propriedade privada, inspirando assim a Revolução Francesa, pauta sua ideia de contrato em um

estado de natureza idílico. É, portanto, otimista com um passado remoto e crê (pessimista) no tempo como agente da degeneração humana. Tais concepções fazem com que estudiosos dividam-o enquanto liberal reformista à la Brissot ou ultrarrevolucionário à la Robespierre. Mas o paradoxo que nos é central seria a conciliação entre as duas perspectivas temporais supracitadas. Para ele, ao mesmo passo que a História é cíclica, fator expresso pelas mudanças nas formas de governo, sempre decorrentes da corrupção do modo predecessor, ela é cumulativa. Ocorre, porém, que essa linearidade (condizente com a Filosofia da História) é negativa (TERRA, 1995). Trata-se do progresso da desigualdade – ou do regresso da igualdade, se preferirem.

O termo *Filosofia da História* foi usado pela primeira vez por Voltaire (Ibidem). Os recentes fenômenos sociais da sociedade da qual ele e Rousseau eram contemporâneos, *aka* crescimento da burguesia, seu *ethos* e modo de produção, inspiraram Voltaire a buscar uma outra interpretação sobre as mudanças que testemunhou. Tomou como objetivo conhecer os costumes e os espíritos das nações, para delas depreender a natureza e entender os trilhos da História.

Nas *Cartas Filosóficas*, Voltaire recusa olhar o processo histórico como corruptor, critica a ideia de uma origem perfeita, rechaça a Idade de Ouro como um ideal inatingível – postulado da Renascença - e enfim defende uma concepção linear de História. A diferença de seu entendimento para o pensamento conservador é que o tempo não deve ser detido, a fim de manter qualquer coisa irretocável - como o próprio poder. Planejava, ao avesso, encontrar os meios que potencializem o progresso. Em sua comparação histórica, elogia o caminho dos bretões: “o fruto das guerras civis em Roma foi a escravidão. O das desordens da Inglaterra, a liberdade” (VOLTAIRE apud TERRA, p.148). Essa liberdade seria sinônimo de liberdade econômica. Em seu caso, o motor da História seria a liberdade econômico-comercial (Ibidem), perspectiva que une o autor a uma série de outros liberais. Essa liberdade comercial resultante da Revolução Gloriosa impulsionou a Revolução Industrial no século seguinte, tornando-se referência para uma antropologia universal, de onde subsumem-se princípios iluministas. Contudo, mantendo a lógica comercial, a perspectiva progressista de Voltaire ainda não descreve uma História mundial universal, o trajeto das civilizações não seria idêntico (Ibidem). Aproximando-se de

Rousseau, mas diferenciado-se vetorialmente, e antevendo Marx, mesmo sem proferir uma dimensão materialista, o que Voltaire enseja é uma noção de progresso-cíclico ou progresso dialético: “cada época feliz é um renascimento daquela que a precedeu, mas também uma ultrapassagem. A história percorre ciclos descentrados e situados num eixo ao qual o progresso dá um sentido” (Ibidem, p.150).

Nem toda perspectiva progressista é otimista, como observamos em Rousseau, e tampouco linear, uma vez que Voltaire já assinalou para um desenvolvimento que desenha-se como numa espiral. A concepção desenvolvida por Comte, por exemplo, em sua teoria dos três estágios civilizatórios, não apenas nulifica a História como desconsidera recrudescimentos. A verdade é que, dada atenção aos fatos históricos, não é possível inferir o desenvolvimento sem pensar avanço e recuo dentro de qualquer pauta social. O máximo que se pode dizer, como bem fez Voltaire, é que os passos dados atrás (seja na direção que for) nunca anulam os passos dados à frente. Marx, decerto, é filiado à mesma concepção.

Em Kant, a Filosofia da História (Weltgeschichte) é explicitada como o sentido para o devir. Um sentido descoberto, não convencionado. O intento desse pensador, portanto, não é tratar do acúmulo de fatos ou da comparação dos costumes dos povos como fez Voltaire. Para ele, existe uma História *a priori* da ação, em que a última apenas a efetiva. Como um ator encena um roteiro. O adivinho anuncia e é responsável por tornar verdadeira a sua predição. O sentido da História estaria no próprio Homem, sua ação seria mera manifestação. A tarefa de Kant seria encontrar na condição humana algo que seja esse fio condutor.

É preciso determinar se existe uma causa possível deste progresso, mas, uma vez que se estabeleceu esta possibilidade, é preciso mostrar que esta causa agiu efetivamente e por isso isolar um certo acontecimento que mostre que a causa agiu de fato. Em suma, a atribuição de uma causa só poderá determinar efeitos possíveis ou, mais exatamente, a possibilidade de efeito; mas a realidade de um efeito só poderá ser estabelecida pela existência de um acontecimento. Não é suficiente, pois, seguir a trama teleológica que torna possível um progresso; é preciso isolar, no interior da história, um acontecimento que terá valor de signo. (FOUCAULT apud TERRA, 1995. p.157)

Decerto, Lévi-Strauss deve mais a Kant do que a Freud sua noção de estrutura. A base das ações em ambos encontra-se na natureza, a qual sublima-se como cultura. Em certo sentido, o “torna-se o que tu és” dos estoicos também está presente aqui. Os imperativos categóricos de Kant teriam como objetivo trilhar a marcha histórica,

mas é sempre a natureza que faz algo conosco e nos obriga algo que não seria espontâneo ou fácil. O signo de Kant precisa estar no homem essencial, e deflagremos, é a disposição moral voltada para a realização do direito (TERRA, 1995). A essa disposição, ele chama por simpatia (Ibidem). Ressalva-se, aqui, que o fato desta disposição moral precisar ser expressa através de ações, e elas passam inevitavelmente pelos indivíduos, está indissociada de sua mera voluntariedade, ainda que esta última exista.

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassivas que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta, e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso, topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é conseqüentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem não por inclinação, mas por dever. (KANT, 1980. p.113)

Em 1789, para Kant, importou menos a vitória da revolução. Aliás, ela mesmo pouco importa. Primordial é o seu signo: o direito do povo elaborar sua própria constituição, a qual só seria conforme ao próprio direito caso impeça guerras ofensivas. A ação a quem deve ser creditado o progresso é menos o conflito físico, e mais a meditação moral. Seu idealismo político encontra morada na ontologia:

O idealismo é a consciência da separação e da tensão eterna entre o inteligível e o sensível; mas é também a consciência de que, se o inteligível representa a perfeição absoluta em si, o sensível encerra uma perfeição relativa, principalmente na medida em que serve de etapa positiva na direção da realização do ideal. (VLACHOS apud TERRA, 1995. p.162)

Talvez não seja demasiado comparar à famosa frase de Eduardo Galeano acerca da relação entre utopia e horizonte. O ideal, em Kant, é perfeito e inatingível, mas cada vez mais próximo. Método e finalidade é que são díspares para estes autores. Kant é um reformista liberal. Seu reformismo é justificado porque “a história da humanidade é diferente daquela dos homens” (LEBRUN apud TERRA, 1995. p.165), logo a violência física seria um recurso muitas vezes infundado, pois não garantiria transformações mais profundas, ao passo que a moderação por outras vezes sim. O que ocorre, contudo, é que sua descrição do homem real mantém a antropologia liberal pessimista. Somos egoístas e, portanto, apenas uma violência

como a miséria seria capaz de levar à sociedade civil. A maior de todas as misérias humanas é sua fragilidade e dependência: como para Kant o ser humano tem apetite pela liberdade de tal forma a criar exceções para si, precisa de um senhor, e acima do senhor entre os senhores de uma sociedade, o Estado, deve estar Deus, único imune às paixões, posto que arquiteto da vontade universal. A unidade coletiva das vontades individuais funda o direito público através do uso da força, como na narrativa contratualista. A soberania representa o povo, mas é subordinada à razão da História. Assim, os fins jurídico-políticos podem ser avaliados por ela. Neste sentido, a despeito da secularização aqui presente, cabe estender a crítica nietzscheana a Marx e aplicá-la a Kant: se só há liberdade ou autonomia quando se segue o sentido da História, desvela-se um evidente paralelo com a noção sacralizada e missionária de Agostinho. No que se refere à grande herança que um tempo pode deixar às gerações futuras para a marcha histórica, em diálogo com as considerações feitas neste parágrafo, a seguinte passagem é elucidativa:

Quando a vontade é autônoma, ela pode ser vista como outorgando a si mesma a lei, pois, querendo o imperativo categórico, ela é puramente racional e não dependente de qualquer desejo ou inclinação exterior à razão. (...) Na medida em que sou autônomo, legislo para mim mesmo exatamente a mesma lei que todo outro ser racional autônomo legisla para si (WALKER, 1999. p.41).

O pensamento de Kant foi depurado na Alemanha e encontrou abrigo em Hegel, quem postula que só há História genuína se correlata à historiografia. Daí fulgura uma História, enquanto campo de conhecimento, que se atenha à Filosofia da História. Percorre sua explanação em sua obra *A Razão na História*, distinguindo três formas em que esta atividade pode ser exercida.

A História primitiva, cuja referência maior era Heródoto e Tucídides, de quem as narrativas eram sobremaneira permeadas por aspectos míticos, retratava acontecimentos presenciados. Nesse tipo, o espírito do autor e das coisas narradas são um só. Por isso, não há reflexão, é a mera consciência da cultura sendo expressa.

A História reflexiva é a do pesquisador. Ele deve tentar transportar-se à Grécia Antiga, mas grego não será. Precisa contentar-se com abstrações, resumir e abreviar. Quando muito, pensará a consolidação das instituições através de seu caráter pragmático e conceitual. Mas dado que os povos são peculiares e nada aprendem

com a História (diz Hegel), este tipo de historiador apenas os capta como registros parciais. Em seu pensamento, há extrema confluência com a ideia de que o discurso é uma forma de violência e dominação, especialmente quando verbalizado pelo tempo: “se o historiador pretende descrever o espírito das épocas, costuma ser o espírito próprio dos senhores” (HEGEL, 2001. p.16). Pode, ainda, reduzir a História à História de atividades específicas, como a Arte, ou ver a História em terceira pessoa, e fazer uma História sobre ela mesma (Ibidem). Cerne de nossas reflexões, destacamos que se para ele os povos nada aprendem com a História, seu sentido inclui menos a noção de autonomia do que ensejava Kant.

Por fim, há a História filosófica. Dela se apreende o espírito que, em si, é imutável e perfeito, é propriamente a ideia, quem é responsável por tecer as almas como um todo, tal qual fazia Mercúrio: a História teria, por si só, uma vontade racional e necessária, dirigente do mundo (Ibidem). Se a razão governa o mundo, logo governa a história universal. Hegel, portanto, não é um teórico de amontados, mas sim do absoluto. Nada deve à opinião pública e só é revelada por meio da razão científica e do Estado. A individualidade não passa de opacidade frente à vividez encontrada pelo historiador que reconhece a astúcia da razão. Ao menos textual e explicitamente, ocorre que Hegel não se deu conta de que sua noção absoluta do tempo e da razão, no fim de contas ambos um só, dão vão à permissividade do terror, o que é contraditório à sua noção moderada de transições. Isso porque, mais uma vez em analogia à Patrística, admitindo a providência, justifica-se a inquisição.

De todo modo, a luta por reconhecimento se aproxima do signo da simpatia porque ambos estão intimamente ligados à disposição moral ao direito. O reconhecimento jurídico-político seria também o sentido da História em Hegel. Ele incorre, portanto, em perceber seu próprio tempo como a Idade de Ouro, com cujas mudanças posteriores não deveriam romper drasticamente. A transição liberal a quem está atrelado é, por isso, reformista. O mundo “ao mesmo tempo que meramente preserva a si próprio, progride” (KANT apud Mészáros, 2002. p.541).

É nesta conservação e no avanço que consiste o trabalho do homem. Portanto, por um lado, podemos dizer que o homem apenas cria o que já está lá; todavia, por outro lado, sua atividade deve também trazer um avanço. (...) o discernimento da racionalidade do mundo o libera de lamentar a destruição de seus ideais... o elemento substancial em todas atividades é o mesmo, a saber, os interesses do direito, da ética e da religião (Ibidem, p.541).

Aqui utilizaremos esse princípio - a luta por reconhecimento - enquanto signo de uma Razão e História progressistas como chave para desencadear o modelo de Homem presente na Dádiva e sua ética subjacente, em resposta às questões éticas colocadas pelo Manifesto Convivialista e a partir da crítica feita a Habermas por Honneth. O faremos, no entanto, desvinculando-o desse signo da noção liberal e atrelando-o à narrativa da Dádiva.

Para explicar a emergência dos direitos sociais, baseado em dois estudos psicológicos (Benjamin e Winnicott), Honneth faz alusão às fases do desenvolvimento infantil (SAAVEDRA; SOBOTKA, 2008). Num primeiro momento, o bebê possui completa dependência da mãe, quem por sua vez coloca todo seu tempo à disposição do filho. Nessa simbiose, surge um sentimento de unidade. Posteriormente, nos idos de seus seis anos de idade, a criança precisa se acostumar com a ausência da mãe. Diante dessa circunstância nova, de passagem da dependência absoluta para relativa, a criança é estimulada a desenvolver a capacidade de tomar decisões por si mesma, e concomitantemente dissocia a mãe de si, atribuindo-lhe direitos (Ibidem).

O primeiro mecanismo é interpretado, por Honneth, a partir dos estudos de Jessica Benjamin. Jessica Benjamin constata que os fenômenos de expressão agressiva da criança nesta fase acontecem na forma de uma espécie de luta, que ajuda a criança a reconhecer a mãe como um ser independente com reivindicações próprias. A mãe precisa, por outro lado, aprender a aceitar o processo de amadurecimento que o bebê está passando (Ibidem, 2008. p. 10)

Uma vez tendo conseguido estabelecer uma relação de confiança com a mãe, a criança passa a um segundo mecanismo. Aqui, deflagra-se o processo de reconhecimento, o qual só pode emergir por meio da intersubjetividade. A luta pelo reconhecimento de direitos, na sociedade, ocorre de forma análoga que “deveria então ser vista como uma pressão, sob a qual permanentemente novas condições para a participação na formação pública da vontade vêm à tona” (Ibidem, p. 12).

A pessoa só é capaz de reconhecer-se como da posse de direitos a partir da confiança em uma proteção mínima das condições de vida e dignidade. Se nas sociedades ditas arcaicas o que confere direito é o status, o sistema jurídico moderno separa direito e juízo de valor. Não podendo impingir distinções legais, pois levariam à consciência do abandono que negaria a legitimidade protetora do próprio Estado, precisa então criar outros meios de diferenciar os cidadãos, que é o que expusemos

no capítulo 2 como força de lei e inclusão excludente. Numa comparação simplória: se a Democracia Liberal está para a mãe, cabe indagar quem está para o filho? A resposta imediata do senso comum provavelmente será *o povo*, mas, sem igualar modelos tirânicos ao que temos hoje no Brasil, cujas liberdades civis sem dúvida são incomparavelmente melhores do que na Ditadura, o direito formal não consegue assinalar para o fato de que a burguesia, se tão filha da Democracia quanto o povo, é a prole favorita.

Aqui reside um dos nossos argumentos centrais: a unidade política se dá através do reconhecimento e da exceção. A primeira é mecanismo de legitimação, a segunda de dominação. Assim sendo, se não é o Direito onde mora o privilégio, é nas estruturas sociais que ele não é clamado a corrigir. Ao contrário do que Hegel insinua, Honneth diz que a comunidade política moderna não é formada por uma solidariedade comum, mas com o processo de individuação como o do bebê mencionado há pouco. Aqui assinalamos: há solidariedade no individualismo. Seremos mais claros.

A integração entre os membros da comunidade política é o que leva-os à legitimação da unidade por um motivo, a saber, tomam uns aos outros como referências para constituir seus valores e objetivos (Ibidem), de onde surge um terceiro mecanismo de reconhecimento, que é o da autocompreensão cultural ditada pelo sistema moral. “Esta esfera de reconhecimento está vinculada de tal forma em uma vida em comunidade que a capacidade e o desempenho dos integrantes da comunidade somente poderiam ser avaliadas intersubjetivamente” (Ibidem, p. 13).

A luta do indivíduo é para que reconheçam sua relevância social. A busca pela valorização das capacidades individuais só é possível quando não é avaliada como mera célula de um todo, mas por suas particularidades (Ibidem). Em função disso, Hegel defende na *Realphilosophie* que a Modernidade é a forma até hoje mais acabada da satisfação da autorrealização, pois foge da lógica comunitária. O incessante processo de luta pelo reconhecimento ocorre porque de um lado deseja-se alcançar isso individualmente, de outro o ator está sendo avaliado. “A solidariedade na sociedade moderna está vinculada à condição de relações sociais simétricas de estima entre indivíduos autônomos e à possibilidade de os indivíduos desenvolverem a sua autorrealização” (Ibidem, p. 14).

Qual é, pois, o principal critério de estima da autorrealização nas democracias liberais? O acúmulo de riquezas via meritocracia. Ou, ainda, o status derivado do acúmulo de riquezas, de forma que num certo sentido apenas tenhamos mudado a fonte de status – sobretudo na sociedade do espetáculo -, se compararmos nosso *modus vivendi* às sociedades pré-modernas. No horizonte de um modelo universalista de direitos básicos e pluralista, é imprescindível que a autorrealização assegurada como direito de uns, completamente assimétrica no que se refere à garantia real, não devaste o direito dos outros. Aqui, entoa-se o ideal de Rousseau: “*que nenhum cidadão seja tão opulento que possa comprar outro e nenhum tão pobre que se veja constrangido a se vender*” (Rousseau, 1964. p. 391-392).

Se o sujeito faz um entendimento positivo sobre si mesmo através da experiência do reconhecimento, acontece o oposto quando da consciência do abandono (SAAVEDRA; SOBOTKA, 2008. p. 14-15). É a partir daí que Hegel expõe duplos na relação reconhecimento x abandono: para o amor, estão os maus tratos; para o Direito, a privação de direitos; para a solidariedade, está a incapacidade da pessoa de ter boa estima por si mesma.

No processo de alteridade, condutas morais e jurídicas para com as classes menos favorecidas identifica-as como diminutas. Quando com sorte de ter vivido em família, ao menos há a chance de internalização do amor. Caso não, um membro das classes ditas supérfluas e perigosas, sem nunca ter confiado na proteção de alguém, família ou Estado, objetado aos direitos que ultrapassem as páginas da Constituição, decerto estigmatizado pela distância dos valores entendidos como essenciais para boa autoestima na sociedade capitalista, se verá na mais completa nudez social. A vida dessas pessoas parece insuportável para a convivência. Direito e Moral, entre constrangimentos e silêncios, fazem dos não-reconhecidos animais não-políticos, sem linguagem compartilhável e convergente à vida pública, impassíveis de trocas quaisquer. Se não tributam à natureza, creditam paradoxalmente a incapacidade de sociabilidade ao processo de socialização. Diante da pólis, destarte, são meros corpos, amorfos, sem órgãos, desperdiçáveis, à deriva. Homo sacer.

Mas se os sentimentos de injustiça são insuficientes para a emergência da preemência política do reconhecimento, Honneth defende que aí está o papel dos movimentos sociais.

Honneth sustenta que, ao contrário dos modelos atomísticos, utilitaristas ou intencionistas de explicação dos movimentos sociais, o surgimento de um movimento social deve ser explicado a partir da existência de uma semântica coletiva que permita a interpretação das experiências individuais de injustiça, de forma que não se trate mais aqui de uma experiência isolada de um indivíduo, mas sim de um círculo intersubjetivo de sujeitos que sofrem da mesma patologia social (SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2008. p. 16).

Assim, “o modelo da luta por reconhecimento deve, portanto, cumprir duas tarefas: (1) ser um modelo de interpretação do surgimento das lutas sociais e (2) do processo de desenvolvimento moral” (Ibidem, p. 17). Dentre as lutas sociais necessárias que levem a um desenvolvimento moral que produza direitos legais, no entanto, os que se referem à cidadania prevalecem. O motivo já foi delineado em seções preliminares: presume-se que o Capitalismo é insuperável. Apesar de negligenciado no Manifesto Convivialista, a categoria trabalho é central num debate que visa construir uma Democracia Participativa, reencantando a Política. Não é possível fulgurar uma transformação cultural de peso que esteja dissociada da relevância e do controle da propriedade nas sociedades ocidentais. A crítica severa e contundente de Honneth é que, nos teóricos dispostos a discutir o tema, há um abismo entre as utopias referentes ao mundo do trabalho e as relações reais. Os socialistas alemães românticos ensejavam uma emancipação através da ode ao saber artesanal:

Enquanto aqui a realização do trabalho estava completamente nas mãos da pessoa trabalhadora que, familiarizada com o material, podia dar forma criativa a toda a produção e finalmente encontrar no produto pronto como que num espelho uma objetivação das suas próprias habilidades, para o trabalhador na fábrica tais experiências integralizantes estavam totalmente interditadas, porque seu trabalho era heterônomo, despedaçado e destituído de iniciativa. (HONNETH, 2008. p. 47)

A forma capitalista de trabalho amortiza a capacidade criativa e subjetiva humana, aliena e retira-nos da condição de sujeito da produção.

O efeito ambíguo resultante das utopias do trabalho do século 19 se explica pelo fato de que elas tinham pouca relação com as exigências do trabalho organizado economicamente: as atividades que elas destacavam e elevavam à condição de modelo eram de certa forma muito extravagantes para que pudessem servir como modelo de estruturação para todos aqueles procedimentos que eram necessários para a reprodução da sociedade. (Ibidem, p. 50)

Que fazer, então, para que a crítica de Honneth não sirva para nós como em *Uma Odisséia no Espaço* - quando da chegada na camada abissal do Universo -, um encontro consigo mesmo? É imprescindível que a lógica do trabalho, para reencantar a Democracia, dê vazão ao reconhecimento das habilidades individuais a partir da relevância de uma determinada atividade laboral na contribuição para a interdependência social, que passe ao largo da troca de dinheiro pela força produtiva e do controle dos meios de produção.

A primeira realização integradora da nova forma da economia consiste em transformar o “egoísmo subjetivo” do indivíduo na disposição individual de atuar “para a satisfação das necessidades” de todos os outros (HEGEL, 1970. p. 199)

Sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres privados autônomos que estão ativos uns para os outros e, desta forma, mantêm sua vida através de suas contribuições sociais do trabalho. (Ibidem, p. 59-65)

O paradoxo entre o enviesamento da meritocracia utilitarista e a solidariedade no Capitalismo acaba por fazer que a solidariedade cumpra a função – mesmo que inconsciente e irracional – de mascarar a realidade: não existe, dado o confronto de forças expressas nas instituições, moral direcionada (em termos afetivos e interessados) a encerrar as desigualdades sociais. O trauma coletivo deixa seu rastro de insuportabilidade, amortizando o paradoxo através do sentimento de culpa (em vez de responsabilidade), termo não à toa tão compartilhado entre Religião, Direito e Psicanálise, e que reconhece o Outro como um sujeito de direito através do compadecimento com suas formas de sofrimento, mas a única maneira de pretender o reconhecimento que favoreça a Democracia e que valorize o trabalho por sua interdependência – e não pela quantia de dinheiro que ele proporciona - é através da indissociação entre trabalhador e proprietário dos meios de produção. De outra forma, como o é nas democracias liberais, a solidariedade que produz o reconhecimento moral e de Direito expressa-se como descrito nas palavras do colossal Wilde:

“(...) é bem mais fácil sensibilizar-se com a dor do que com a ideia. Consequentemente, com intenções louváveis embora mal aplicadas, atiram-se, graves e compassivos, à tarefa de remediar os males que vêm. Mas seus remédios não curam a doença: só fazem prolongá-la. De fato, seus remédios são parte da doença.

Buscam solucionar o problema da pobreza, por exemplo, mantendo vivo o pobre; ou, segundo uma teoria mais avançada, entretendo o pobre.

Mas isto não é uma solução: é um agravamento da dificuldade. A meta adequada é esforçar-se por reconstruir a sociedade em bases tais que nela seja impossível a pobreza. E as virtudes altruístas têm na realidade impedido

de alcançar essa meta. **Os piores senhores eram os que se mostravam mais bondosos para com seus escravos, pois assim impediam que o horror do sistema fosse percebido pelos que o sofriam, e compreendido pelos que o contemplavam**". (WILDE, 2003. p.3. Grifo nosso)

Numa Democracia participativa e por isso reencantada, cujo vislumbre não é o fim do autointeresse e sim seu atributo de paradigma e atrelamento à acumulação de riquezas, os direitos sociais não podem se basear apenas no reconhecimento do Outro como um sujeito de Direito a quem se é solidário por mediação da alteridade e toma-se como a si num fenômeno semelhante à simpatia. É preciso valer-se sobretudo do conceito de empatia. Ou seja, inverter a perspectiva (iluminista) de tratar como universal aquilo que é característica de um povo, território, classe ou qualquer outra categoria que o valha. Necessita-se de estar na dor do Outro sem vivê-la, mas por compreender que ela advém de relações interdependentes socialmente, imputa-se a qualquer indivíduo certo nível de dívida social para com toda a comunidade política. Daí o papel importante, por exemplo, do sistema de cotas. Através de uma Ética da Alteridade, dessa forma, é produzido um reconhecimento minimalista. Remontando ao Modernismo de Oswald, se o Outro é outro Eu, o é apenas por ser. Entoa-se Mauss: "No fundo, são misturas. Misturam-se almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam" (MAUSS, 2004. p. 212).

Reencantar a Democracia é religar (ou criar uma identidade) que reoriente a comunidade política sem carecer de uma metanarrativa, de uma teologia e de uma teleologia; acreditar nos espaços de autodeterminação por perceber que não há fuga para a interdependência. Reafirma-se a ideia marxista: só existe liberdade se coletiva. A crise da representatividade do modo de governar chamado de *Real Politik*, notadamente exausto, depurado nas primaveras pelo mundo, enseja outras formas tão reais quanto o pragmatismo utilitarista, e balbuciam uma ética que se não despreza o Estado, entende os limites da Democracia Liberal e encontra abrigo nas ruas. O próprio Mauss já rejeitava

(...) a crença comum aos comunistas e social-democratas de que a sociedade deverá ser transformada, em primeiro lugar, pela ação estatal. Em sua opinião, o papel do Estado consiste, preferencialmente, em fornecer o enquadramento legal a um socialismo que deverá, sobretudo, emergir da base através da criação de instituições alternativas (MARTINS, 2005. p. 48).

Se a Ética passa pela relação entre querer, poder e dever, em que um senso de dever deve compensar desejos que destruam a comunidade política, um outro modelo democrático precisa operar por uma outra motivação que não o autointeresse. Trata-se não de inventar um novo Homem, mas de transformá-lo através de elementos já existentes.

Negar a pluralidade de concepções e mesmo interesses seria recair na mesma problemática de todos empreendimentos comunitários até hoje vividos: o labirinto do Totalitarismo. Dos estados-nação às associações e movimentos sociais, quando o fulcro das lutas é pela permanência de um valor identitário, sufoca-se a individualidade e a particularidade de subgrupos. Na melhor das expectativas, será uma tentativa inócua de converter os já convertidos, falar para si mesmos. Assim sendo, o desafio de um modelo que decorra desses pressupostos é não reproduzir o mero voluntarismo individualista, mas também não recair no conservadorismo identitário e de suas obrigações intransponíveis. Enquanto acreditarmos que a sociedade tem uma *arché* cuja função do *telos* é promover seu reencontro, estaremos fadados a uma perspectiva purista e romântica das interações sociais. Apenas por meio da universalização de direitos e condições materiais, inclusive que permitam a participação na Democracia (seja com um sistema piramidal ou algures), será possível à sociedade moderna aquilo que Mauss encontrou em outros cantos do globo: opor sem massacrar e dar sem sacrificar.

CONCLUSÃO

Afinal, toda *relação é uma relação de interesse*? Inclinem-nos a esse que não é forçoso dizer que é um dos maiores, senão o maior sociólogo do século XX, Pierre Bourdieu. Poucos são os autores tão lidos dentro e fora da academia, talvez nenhum tenha um leque tão vasto de objetos de estudo, cuja interpretação se faz à luz de conceitos largamente difundidos, os quais estabelecem diálogo profundo entre os clássicos das Ciências Sociais e de cuja teoria aqui nos foi e será de grande amparo. Mas Goëthe predizia que *os mesmos problemas que atormentam os homens, são os problemas que atormentam os deuses*. Ao negar o *desinteresse*, será que o argelino é mais um dos contagiados pelo paradigma do autointeresse? Sua linha de análise é quem dá vazão para nossas considerações finais.

Em *Razões Práticas*, ele destina um capítulo a discutir o princípio moral do nosso objeto de estudo: *Pode haver um ato desinteressado*? Inicia sua argumentação postulando que os “agentes sociais não agem de maneira disparatada, que não são loucos, que eles não fazem coisas sem sentido” (BOURDIEU, 2008. p. 138), muito embora não tenham razão. Ou melhor, não exercem suas motivações através de faculdades racionais, ou não as tem como princípio. “Eles podem se conduzir de tal maneira que, em uma avaliação racional das probabilidades de sucesso, pareça que eles tinham razão em fazer o que fizeram, sem que tenhamos razão ao dizer que o cálculo racional das probabilidades tenha sido o princípio das escolhas que fizeram” (Ibidem, p. 138).

A razoabilidade das ações é o que faz com que uma série de condutas aparentemente arbitrárias tomem algum nível de coerência. Nesse sentido, haveria sempre interesse na medida em não há atos gratuitos (Ibidem). É, então, que o autor utiliza dois pilares conceituais: *illusio* e *libido*. O termo *illusio* serviria como sinônimo a interesse, no sentido franco que as relações denotam: o entendimento de que determinada ação tem importância, que o jogo social vale o investimento gasto nele. Acusado de prolixidade hermética à academia, assim define: “Isso é o que quero dizer ao falar de interesse: vocês acham importantes, interessantes, os jogos que tem importância para vocês porque eles foram impostos e postos em suas mentes, em

seus corpos, sob a forma daquilo que chamamos de **o sentido do jogo**” (Ibidem, p. 140. Grifo nosso).

Assim sendo, bem como é possível ver relevância em algo que se tem interesse – ou melhor, apreender um jogo social em algo que se tem ganho material -, a experiência ordinária não tarda a nos demonstrar duas outras possibilidades: ver relevância sem que haja desejo ou necessidade de um ganho objetivo, sobretudo se estamos a falar especialmente de dinheiro; e, em golpe ainda retumbante à teoria utilitarista, é possível ter interesse (no sentido monetário mesmo do termo) e ser indiferente a um determinado jogo social. A *illusio* é o oposto da *ataraxia*, é o investimento que só faz sentido para os que reconhecem os alvos dos jogos como valiosos, o que cabe até mesmo na rejeição ao *stablishment*: “querer fazer a revolução em um campo é concordar com o essencial do que é tacitamente exigido por esse campo, a saber, que ele é importante, que o que está em jogo aí é tão importante a ponto de se desejar aí fazer a revolução” (Ibidem, p. 140). A vontade ou desejo interno, mediado pela interação social promovida pela assunção do jogo que é a *illusio*, é alcunhada de *libido*.

Por diverso que seja o número de intelectuais que encorpam o paradigma utilitarista, cada qual à sua maneira assume uma consciência individual (reflexividade) capaz de dar ao indivíduo condições de calcular a ação ótima para obter o resultado proveniente de seu autointeresse.

No primeiro capítulo, observamos que Hobbes e Smith criam duas ordens sociais que dão vazão a operadores que forjam uma unidade da comunidade política, ambos pautados na desigualdade. A natureza humana em ambos é competitiva, cujo processo se daria pela decisão racional e internalização de valores mediada pelo espelhamento na simpatia, processo de socialização que nos seria inato. O autointeresse é o paradigma que orienta a ação de ambos operadores, o qual teve importância crítica contra o Absolutismo, mas hoje configura ideologia que engessa mudanças. Nos termos de Bourdieu, o autointeresse é a *libido* para a *illusio* meritocrática e mercadológica.

No segundo capítulo, as relações de forças apontam para a contradição ao primeiro: os interesses mentem, e mentem porque eles são produzidos numa relação

que distancia eleitores e representantes, Economia e Política. Essa percepção é resultado da hegemonia utilitarista, que não foi quem passou a perceber o autointeresse como axioma nem lhe deu ar de paradigma, mas é responsável pelo não-enfrentamento de classes mesmo após o sufrágio universal. O sufrágio foi um caminho progressivo pelos modelos 1, 2 e 3, os quais concebiam que a propriedade seria ameaçada pela participação popular na Política. Porém, o modelo 3 foi vitorioso em impedir através da metáfora mercadológica (e um tanto realista, dada a conjuntura) das categorias consumidor e produtor. Nesse sentido, as democracias liberais são fundadas e se mantêm através da produção de classes supérfluas e perigosas, punindo-as pelo que a própria Democracia Liberal produziu e não pode remediar. Para tanto, a Democracia Liberal dialoga com o conceito de *illusio*, pois é um jogo do qual se admite relevância.

O capítulo 3 parte de pistas de Mauss e da interpretação do Movimento Antiutilitarista, também através do Manifesto Convivalista, para pensar antropologia e ética que dêem vazão a um modelo de Democracia Participativa que permita o que Macpherson ensejou no modelo 4. Para isso, desvincula a Humanidade de uma narrativa egocêntrica: como magistralmente percebeu Montaigne, a alteridade quando do conhecimento do Novo Mundo, fazia com o que o europeu ao olhar para o Outro, olhasse a si mesmo. Aqui não por simpatia, mas empatia. É assim que sugere-se um paradigma que suplante o autointeresse: a Dádiva.

A Dádiva é um mecanismo de vínculo social que associa interesse e obrigação simbólica, permeada por uma tríade: dar, receber e retribuir. Sua aplicação na Modernidade se dá pelo operador da dívida social, signo da interdependência inelutável da comunidade política. A interdependência deve ser visibilizada através das categorias empatia e trabalho, dado que a internalização e reconhecimento de direitos se dá pela valorização da atividade individual. No caso, para a cooperação e para o sofrimento. Afinal, se há dívida, há motivo para as minorias lutarem por reconhecimento. Aos empáticos, cabe pagá-la (doar-se ao dar-se, não estamos falando de vingança). Aos conflitantes, resta a disputa.

Por isso, entende-se que Manifesto Convivalista adota uma posição razoavelmente reformista, muito provavelmente pelos motivos expostos no capítulo 2.

O movimento antiutilitarista parece recair no mesmo engano de Stuart Mill: a crença de que é possível humanizar o Capitalismo, de que seu viés utilitarista e de exceção é meramente uma fase na qual nos encontramos. Nós, no entanto, ensejamos a Dádiva como um operador que pode ser mola-mestra anticapitalista.

É imprescindível, ainda, indagar se é severo demais inferir que até Marx e a Esquerda reproduzem o paradigma do autointeresse. Parece que não. Assumir, como muitos fazem, que os membros de uma classe só podem pensar em si mesmos (ainda que como coletividade) é promover uma extensão da unidade do Eu para o Nós, em que qualquer elemento de universalidade é desconsiderado racional, afetiva e simbolicamente. Sugerimos que aquilo que Gramsci chamou de *transformismo*, a adesão ideológica de uma classe aos interesses de outra, por meio de intelectuais orgânicos ou na vida ordinária do cidadão mediano, pode ocorrer de forma genuína. Exemplos históricos não faltam. Lênin, grande líder da Revolução Russa, não tinha origem proletária. O mesmo vale se pensarmos outros antagonismos sociais: não é preciso ser negro para colaborar materialmente no combate contra o Racismo, ser mulher para colaborar com o Feminismo, ficar dependurado em um frigorífico para ser vegano.

Assim sendo, a diferenciação entre os conceitos de *classe em si* e *classe para si* – traduzíveis a qualquer categoria de análise, identitária ou de condição objetiva - indicam para a possibilidade de ultrapassar a lógica do interesse material e comover-se com problemas alheios. Se há um conjunto de teorias vasto no que tange à ausência de reflexividade dos interesses dos trabalhadores ao que lhes é de benefício material, é abusivo supor que ocorre de forma dissemelhante com a burguesia. O fato de haver um sistema que privilegie grupos na sociedade apenas demonstra a cristalização dos mecanismos de poder estruturados, de fato reificados pela ação humana – dos grupos dominantes e dominados -, o que não quer dizer que sejam refletidos pelos indivíduos. Somos mais do que necessidade, somos seres desejosos. O autointeresse só é realista porque seu aparato teórico e ideológico tem força para se impor enquanto paradigma.

Supor o contrário é tratar o gênero humano como autômato e não sujeito. A pretensão desta dissertação esteve distante de buscar culpados pelas mais variadas

formas de opressão, e sim assumir a necessidade de *responsabilizar* os indivíduos, porém sem dar a eles maior importância do que ao arranjo estrutural. Entende-se que os indivíduos de grupos privilegiados podem se compadecer e ajudar na luta contra opressões, inclusive porque cada indivíduo tem várias dimensões sociais - ninguém é apenas branco, trabalhador, heterossexual, cisgênero, mas todos esses elementos associados e dos quais não podemos provisoriamente abdicar. É possível que ora o cobertor do Direito tape a cabeça, ora o pé da mesma pessoa. Daí a importância da luta interseccional às formas de dominação. Não esperar que os grupos dominantes promovam uma implosão a seu modo de vida não significa, de maneira alguma, que sua adesão é prejudicial por si só. Se há um evidente papel da classe trabalhadora na edificação de uma sociedade igualitária, bem como de cada minoria social (mulheres, negros, homossexuais, transexuais, deficientes, etc), não há estudo que comprove a impossibilidade de um reconhecimento minimalista por parte de indivíduos com privilégios.

A Dádiva seria, portanto, uma *illusio* capaz de canalizar a *libido* por reconhecimento.

A solidariedade indispensável a qualquer ordem social só pode surgir da subordinação dos interesses materiais a uma regra simbólica que os transcende (CAILLÉ, 1998. p. 8).

Se entendemos Política como o modo organizacional das relações de poder, haja visto os díspares alcances dos meios para dominação em todas as sociedades, inclusive no que tange às suas microesferas – ou micro-físicas -, a Política é uma estrutura social inextrincável à condição humana, sem qualquer automatismo de mecanismos como o Estado, de modo que desprezar os empreendimentos observados pelo globo, das sociedades pré-modernas aos hábitos contra-hegemônicos nas próprias sociedades capitalistas, é absolutamente descabido. Foi o que Montaigne subsumiu do estarecimento de Pirro com a organização militar bárbara: de bárbaros, nada tinham (MONTAIGNE, 1972).

Se metáforas servem não só ao lúdico, mas à memorabilidade, tomo a liberdade de comparar o elogio à diferença promovido por Montaigne, ao canto dos morcegos. Morcegos emitem sons impossíveis de captarmos a ouvidos nus, pelo fato de que a frequência das ondas está fora do grau de percepção humana. Assim como

ser inaudível aos ouvidos humanos é insuficiente para configurar real silêncio, o fato de alguns *modus vivendis* não necessariamente se estruturarem univocamente pelo autointeresse não demonstra que eles sejam serem pré-políticos ou de uma capacidade civilizacional um degrau abaixo na evolução social, mas que é possível acimentar os vínculos cooperativos e de disputa sobre outros princípios.

Através da tripla obrigação maussiana, *dar, receber e retribuir*, pretendeu-se evidenciar a dívida – ou disposição à perda, que no caso da Modernidade refere-se sobretudo aos privilégios - enquanto desmanteladora do discurso originariamente liberal do suposto do autointeresse como caráter universal das relações humanas, deflagrando a aposta no laço social como anterior à noção de utilidade. O signo que cria a unidade é o que devemos investigar: o autointeresse, tal qual a sociedade está configurada, permite a canalização das potencialidades humanas? Defendemos que não.

O autointeresse como motor central das ações é por si só uma antítese à sociedade, só cabível se os homens fossem autossuficientes simbolicamente – como não o são, o que é inegável de Smith a Marx, fazem trocas. É prudente concluir, por conseguinte, que o veredito primevo da sociabilidade é sua própria urgência. Doravante, o egoísmo não pode ocupar o trono. Sair de casa, dispor-se ao outro, tecer laços, é antes de tudo uma aposta e não está pautado na previsibilidade racional. A Dádiva não é propriedade imanente às sociedades arcaicas ou perdida por nós, mas submersa. Cabe, então, não exatamente reencontrá-la em uma origem inevidente, mas, ao reconhecê-la, nos alimentarmos²¹ dela.

²¹ Alusão à etimologia da palavra *kula*, que em maori pode significar círculo, mas também alimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALLA, Guilherme de Andrade Campos. O Estado de Exceção em Giorgio Agamben: contribuições ao estudo da relação direito e poder. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. 2010.

AGAMBEN, Giorgio. (2004a), Homo Sacer: o poder soberano e a Vida Nua I. Belo Horizonte: editora UFMG.

_____. (2004b), Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo Editorial.

ALBUQUERQUE, Marcel; AZEVEDO, Gustavo Cravo de; ALMEIDA, Marcus Vinicius Cardeal de Miranda Ribeiro de. A Política entre o Holismo e o Individualismo Metodológico: tendências paradigmáticas nas abordagens dos livros adotados pelo PNLD. Trabalho apresentado no III Encontro Nacional de Ensino de Sociologia na Educação Básica. Revista eletrônica PRO-DOCÊNCIA/UEL. Edição Nº6. Vol.1, jan-jul. 2014.

ARENDT, Hannah. A Condição Humana. 10º ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

ARON, RAYMOND. As etapas do pensamento sociológico. 5. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

BAUMAN, Zygmunt. Confiança e medo na cidade. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BEJAMIN, Walter. Crítica à Violência, Crítica ao Poder. In: Revista Espaço Acadêmico, Ano II, nº 21. Disponível na Internet: <http://www.espacoacademico.com.br/021/21tc_benjamin.htm>

BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. Editora Abril, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Pode haver um ato desinteressado?. In: Razões Práticas. Editora Papirus.

_____. A opinião pública não existe. In: THIOLENT, Michel. Crítica Metodológica, investigação social e enquete operária. São Paulo : Polis, 1981.

BRANDÃO, Assis. Bobbio na história das idéias democráticas. **Lua Nova**, São Paulo , n. 68, p. 123-145, 2006.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo, nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva, Revista Brasileira de Ciências Sociais. 1998.

CAILLÉ, Alain (org.). Manifesto Convivialista. Editora Annablume. 2014.

_____. O princípio de razão, o utilitarismo e o antiutilitarismo. Soc. estado.

[online]. 2001, vol.16, n.1-2, pp. 26-56. ISSN 0102-6992. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922001000100003>.

CARVALHO, Bruno Sciberras de. A escolha racional como teoria social e política: uma interpretação crítica. Rio de Janeiro: TopBooks, 2008.

CASTRO, Rodrigo de. A crítica e a Dádiva na construção do vínculo social. In: www.jornaldomauss.org. 2010.

COIMBRA, C. M. B. e NASCIMENTO, M. L. do. Jovens Pobres: O Mito da Periculosidade. In: Fraga, P. C. P. & Iulianelli, J. A. S. (orgs.) Jovens em Tempo Real. Rio de Janeiro: DP&A., 2003.

DESCARTES, René. Discurso do método. Brasília: UnB, 1985.

DUARTE, João de Azevedo e Dias. “Simpatia”: imaginação e sentimentos em Adam Smith. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FRATESCHI, Y. A. Racionalidade e moralidade em Hobbes. Dois Pontos (UFPR) digital, v. 6, p. 195-213, 2009.

GANEM, A. Economia e Filosofia: tensão e solução na obra de Adam Smith. Revista de Economia Política, São Paulo, v. 22(4), n.no.88, 2002.

_____. Adam Smith e a explicação do mercado como ordem social: uma abordagem histórico-filosófica. Revista de Economia Contemporânea, Rio de Janeiro, v. 4, n.2, 2000.

GODBOUT, JT. Introdução à Dádiva. Rev. Brás. Ci. Soc., São Paulo, v. 13, n.38, Oc. 1998.

GREEN, D.P. e SHAPIRO, I. (1994), *Pathologies of rational choice theory; a critique of applications in Political Science*. New Haven, Yale University Press.

HAYEK, Frederich .A. O caminho para a servidão. Tradução: Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990. 221 p.

HEGEL, G. W. F. O sistema da vida ética. Trad: Artur Morão, Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

HOBBS, THOMAS. Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva, Martins Fontes,. São Paulo, 2003.

HONNETH, Axel. Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Traduzido por Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma reificação. Revista Civitas. v.8. n.1. p. 46-67. 2008.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KERSTENETZKY, C. L. ; Qual o valor do auto-interesse?. Revista de Economia Política, São Paulo, v. 25, n.3, p. 254-276, 2005.

KUHN, T. S. A estrutura das revoluções científicas. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

LISPECTOR, Clarice. A Descoberta do Mundo. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LOURENÇO, Leonardo Delarue de Souza. A natureza humana segundo Thomas Hobbes: Uma tentativa de interpretação a partir dos conflitos político-religiosos da Inglaterra e da Europa do século XVII. 2012. 95f. Dissertação (Mestrado em Direito). PUC, Departamento de Direito.

MACPHERSON, C. B. Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke / C.B. Macpherson; tradução de Nelson Dantas – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Coleção Pensamento crítico; v. 22)

_____. As paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes do triunfo. Tradução Lúcia Campeio. Editora Paz e Terra. 1978.

MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Os Pensadores S. Paulo: Abril Cultural, 1979.

MARTINS, Paulo Henrique (org). A Dádiva entre os modernos : discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes. 2002.

_____. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação », Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 73 | 2005, colocado online no dia 01 Outubro 2012.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, Cosac & Naify, 2004.

MÉSZÁROS, István. Para além do capital: rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002. 1102 p.

MIGUEL, Luis Felipe. Democracia e sociedade de classes. Rev. Bras. Ciênc. Polít., Brasília , n. 9, p. 93-117, Dec. 2012 .

MONTAIGNE, Michel de. Ensaaios. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

OFFE, Claus (1984 [1972]). "Dominação de classe e sistema político. Sobre a seletividade das instituições políticas", em *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PATEMAN, Carole (1992 [1970]). *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PERES, Paulo Sérgio. Comportamento ou instituições? A evolução histórica do neo-institucionalismo da Ciência Política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.23, n.68, out. 2008.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco (Org). *Os Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 1995. p. 53-77.

SAAVEDRA, Giovani Agostini; SOBOTTKA, Emil Albert. Introdução à teoria do reconhecimento. *Revista Civitas*. v.8. n.1. p. 9-18. 2008.

SENNETT, Richard. A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Tradução: Marcos Santarrita. 14ª ed. Rio de Janeiro. Recordo: 2009.

TERRA, Ricardo R. *A Política Tensa: Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. Editora Iluminuras, 1995.

WACQUANT, L. *As Prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WALKER, Ralph. Kant: Kant e a lei moral. Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Unesp, 1999. p. 41

WEBER, M. *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. São Paulo: Moraes, 1991.

WILDE, Oscar. *A alma do Homem sob o Socialismo*. Rio de Janeiro: L&PM Pocket. 2003.