

## REPRESENTAÇÃO DEMOCRÁTICA, IGUALDADE E DESIGUALDADE

*Cicero Araujo*<sup>1</sup>

1. O tema deste Seminário já seria oportuno em qualquer circunstância, mas ele o é ainda mais no momento em que vivemos. Não é a primeira vez que momentos como este acontecem na história das democracias ocidentais: é um tempo, como sabemos, em que as iniquidades mais crassas são cometidas em nome do combate a uma severa crise econômica, de escala cada vez mais global; e em que certos princípios constitucionais básicos, como o da soberania popular, são discretamente ou abertamente violados, em nome do mesmo combate. Não que essas tendências já não estivessem em operação antes da crise. Na verdade, já estavam, e a própria gravidade do que está em curso pode ser atribuída à leniência com que as autoridades públicas vinham tratando certos tipos de agentes sociais que, ao fim e ao cabo, acabaram por minar a capacidade do Estado de zelar pelos compromissos assumidos em suas cartas constitucionais. Eis que os problemas se avolumam, e se tornam incontornáveis, colocando a todos sob a imensa pressão da urgência, induzindo à quebra daqueles compromissos. E é só então que a opinião pública se dá conta dos enormes riscos a que as democracias estão sujeitas quando se deixam levar pelo canto de sereia do enriquecimento fácil, entoado por esses próceres do capitalismo global, que em troca pedem o afrouxamento dos padrões de promoção da justiça e da igualdade social. Como esses padrões foram estabelecidos há décadas, exatamente como resultado da visão de que um capitalismo desenfreado poderia afetar a legitimidade democrática, temos agora a clara percepção de um retrocesso histórico.

Mas faço essa observação inicial apenas para salientar, outra vez, a importância do tema que nos reúne aqui. Porque, no fundo, quando nos

---

<sup>1</sup> Professor Titular de Teoria Política do Departamento de Ciência Política, FFLCH-USP, e pesquisador do CNPq e do Cedec. O autor agradece, pelo convite, os organizadores do Seminário Nacional sobre Democracia e Desigualdades (Brasília, UnB/IPOL, 23-26 de abril, 2012), Luis Felipe Miguel e Flávia Biroli. Este texto baseia-se na exposição feita durante o seminário.

deparamos com dificuldades como essas, o que nos preocupa não é tanto sua dimensão puramente econômica, nem seus aspectos técnicos, mas sua natureza política. Mencionei acima o problema gravíssimo da legitimidade democrática – sem o recurso da qual é difícil imaginar que a própria gestão da crise se torne aceitável – e a intuição de que as injustiças sociais cometidas tendem a solapá-la. Para além da intuição, no entanto, esse ponto nos convida a um recuo teórico: afinal, em que consiste os fundamentos dessa legitimidade, e por que ela deveria nos fazer cogitar da questão da justiça e da igualdade social? A pergunta leva agora a um distanciamento do tema concreto da crise em que vivemos, a fim de, atendo-me ao campo de minha competência acadêmica, resgatar certos termos da tradição do pensamento político e social que podem nos ajudar a pensá-la.

Como o título de minha exposição sugere, gostaria de me aproximar dessa pergunta discutindo o problema da representação política: suas possíveis relações com as instituições e a sociedade democráticas e os modos pelos quais, em sua interação com essas últimas, a representação produz ou deixa de produzir legitimidade ao Estado. Essa questão é essencial, pois define se o Estado atuará como uma *república*, a forma política da liberdade, ou como uma forma de *dominação*. Gostaria de indicar, nesta exposição, como a representação *democrática* emerge de uma mutação histórica das *formas de desigualdade social*. Essa transformação, por sua vez, tem um vínculo estreito, e em parte anterior à política democrática, com o advento do próprio Estado soberano e da representação política em geral.

Quando digo “formas de desigualdade social”, estou afirmando, indiretamente, que os conceitos de igualdade e desigualdade não são independentes um do outro, mas formam um conjunto dinâmico, implicando-se reciprocamente. Quando há uma mudança profunda na forma da desigualdade social, ela dá ensejo a novos ideais, novas possibilidades de igualdade, ao mesmo tempo que abre campo a (e até as admite) novas experiências de desigualdade, no mesmo compasso em que rejeita suas formas anteriores. Em outras palavras ainda: o conceito de igualdade é, na verdade, o conceito de um par – o par igualdade/desigualdade – e, além disso, um conceito que está longe de ser

unívoco ou evidente por si mesmo. Há uma grande variedade de tipos e dimensões da igualdade e desigualdade, de modo que não há apenas um modo de rejeição de uma ou de aceitação da outra. É dessa complicação de fundo que tratam as teorias da justiça, passadas e contemporâneas. Assim, quando a cultura política moderna começou a rejeitar formas de desigualdade herdadas institucionalmente – o título e os privilégios da nobreza, por exemplo –, essa experiência trouxe à tona ideais como a igualdade de oportunidades; mas essa, por sua vez, não encerrou o problema da desigualdade; pelo contrário, deu ensejo a novas formas dela, como a meritocracia e a desigualdade derivada da diferença de talentos, que mais tarde seriam contestadas por novos ideais de igualdade e assim por diante.

Porém, mais importante do que constatar essa persistência da desigualdade é destacar o tema das mudanças de forma e seus efeitos mais amplos na vida social, inclusive no mundo político-institucional. Isso é o que me parece mais instigante e relevante, pelo menos do ponto de vista teórico e conceitual. De modo que a relação entre democracia e igualdade também não é óbvia nem unívoca: primeiro, não é uma relação apenas com a igualdade, mas com o par igualdade/desigualdade; segundo, é preciso deixar mais claro de que igualdade/desigualdade estamos falando.

2. Sugerir há pouco uma terminologia na qual se pode falar de democracia não só como um regime institucional, mas como um tipo de sociedade – a “sociedade democrática”. Essa distinção traz em seu bojo as razões da exigência prática e normativa da representação política. Isto é, a representação política só faz sentido historicamente quando ocorre a separação, a decalagem, entre a forma institucional e a forma social. Note-se que essa separação não está dada desde sempre na própria tradição do pensamento político. E não é por acaso que se diz que a Antiguidade clássica desconhecia o uso mesmo do termo representação

com propósito político.<sup>2</sup> A razão disso, sugiro, é que nem o conceito grego de *polis*, nem o romano de *civitas*, fazia a distinção, que nós costumamos fazer, entre a vida institucional e a vida social mais ampla: como observa Von Fritz, aqueles termos abarcavam as duas coisas indistintamente.<sup>3</sup>

Como entender esse fato? Um dos elementos a considerar, não o único, claro, mas o que me interessa destacar aqui, é o modo com que os antigos operavam politicamente o par igualdade/desigualdade e o relacionavam com o problema do conflito social na cidade. Digo “politicamente” porque a própria reflexão sobre suas práticas não podia separar rigorosamente, ao considerar o problema do conflito entre os grupos da cidade, a classe social e a estrutura político-institucional. Esse é o ponto. Daí a tendência de projetar nas agências governamentais a divisão social interna da comunidade (a *polis*), e de tentar conjurá-la na ideia de uma “mistura” dos diferentes ingredientes do corpo social na *politeia*, na sua constituição. Por conta desse ideal de “mistura”, o pensamento clássico tende a elaborar sua reflexão sobre a boa ordem política com base em tipologias, que variam de autor para autor, de constituições ditas “simples”. As constituições simples são aquelas em que predominam apenas um “ingrediente” do corpo social, sendo cada ingrediente identificado com um grupo específico da cidade. Algumas dessas constituições simples são até consideradas as melhores idealmente, mas na prática tidas como mais vulneráveis à corrupção – ou seja, à sua mudança para uma forma degradada de constituição. E esta, por sua vez, se deve ou à completa ausência ou à presença insuficiente dos demais grupos

---

<sup>2</sup> H. Pitkin, em seu artigo sobre a evolução etimológica do termo “representação”, depois de observar que os gregos “não tinham palavra ou conceito correspondente”, acrescenta: “O termo é de origem latina [*repraesentare*], embora também em latim seu significado original não tivesse a ver com agência, governo, ou quaisquer instituições da vida romana que poderíamos considerar como exemplos de representação... [O termo original] Não tem a menor relação com pessoas representando outras pessoas, ou com o Estado romano” (Pitkin 2006, p.17).

<sup>3</sup> “A terminologia grega não distingue claramente o que nós chamamos de sociedade e o que chamamos de Estado” (Von Fritz, p.50). Algo mais ou menos paralelo poderia ser dito a respeito do termo grego *politeia*, que o vernáculo moderno traduziu por “constituição”, desta vez, porém, expresso no problema da relação entre a forma institucional da lei e os costumes mais amplos da comunidade, como assinala Mulgan em seu estudo sobre o pensamento político de Aristóteles: “Ao combinar esses diferentes elementos no conceito de uma constituição, Aristóteles acompanha o uso grego. Os gregos não tinham uma distinção clara, como nós temos, entre o legal e o ético” (Mulgan, p.56).

sociais na estrutura de poder da cidade, travando a possibilidade de manter sua constituição num ponto de equilíbrio adequado. A imagem mecânica do equilíbrio de uma balança, aliás, remete à noção de que a prática de uma boa constituição promove os anseios de justiça de todos os governados. Essa é a chave do conceito de *constituição mista*, longamente cultivado pela tradição do pensamento político até bem dentro da história moderna.<sup>4</sup>

As tipologias das constituições simples revelam a cumplicidade entre classe social e arranjo institucional de que falei antes. Por isso, por exemplo, a democracia era entendida como uma dessas modalidades simples: mesmo quando aceitável por esse ou aquele autor, a democracia como “governo do povo” (se aceitarmos essa tradução um tanto discutível do termo grego) não significava o governo de um todo governando o mesmo todo, mas de uma parte, ainda que numericamente majoritária, governando o todo. A rigor, “povo” não era o conceito de uma coletividade abrangente, abarcando toda a cidade, mas de um grupo específico, distinto de outros grupos. Podia mesmo significar um conjunto de grupos, identificados por sua posição inferior na escala social: os romanos chamavam-nos de “as plebes”, separando-as claramente das classes superiores. Mas se esse grupo (ou grupos) estivesse em conflito com os demais, como estavam com frequência, então a democracia passava a significar o *domínio* (injusto) de uma parte sobre o todo, nesse caso incapaz de zelar pelos valores de uma boa constituição: a liberdade, o império da lei, a harmonia social etc.

Essa linguagem e essa rede conceitual – que só posso apresentar aqui de modo muito tosco – já indica a forma como o par igualdade/desigualdade opera nesse contexto. Ela requer que os diferentes grupos sociais se relacionem segundo uma *hierarquia fixa* de status, colocada mais propriamente no campo da natureza do que no da convenção, e sancionada religiosamente. Reconhecida de modo oficial, essa hierarquia faz com que os grupos em potencial conflito se articulem segundo diferentes “estamentos”, para usar a terminologia weberiana, cada qual com um estatuto jurídico e político ostensivo, bem delineado, com

---

<sup>4</sup> Para uma história do conceito ao longo do período medieval até o Renascimento, ver Blythe.

estilo de vida próprios e reproduzido segundo um padrão educacional e um código de conduta pertinente ao grupo.<sup>5</sup> Exatamente por causa da necessidade de induzir estabilidade à hierarquia social, os níveis de renda e riqueza do grupo – enfim, seu desempenho econômico – não bastam para dar sua posição na escala hierárquica. As propriedades ostensivas, institucionais e éticas, de demarcação da classe social, tornam-se centrais para garantir sua estabilidade. E esta última é vista não só como um fato, mas como um valor. Como a posição do indivíduo é definida pela escala apropriada de seu grupo de origem, o resultado é uma distinção de poder que sanciona uma certa forma de desigualdade – precisamente a *desigualdade de status*<sup>6</sup> – admitindo a igualdade apenas como um privilégio dentro de um grupo, e não como um atributo universal de cidadãos individuais. Essa forma de desigualdade, por sua vez, vai aceitar como apropriados somente os arranjos institucionais que reflitam o mais fielmente possível o grau de reconhecimento social de cada grupo. Com uma exigência política crucial, porém: que distintas agências governamentais promovam diretamente os interesses dos diferentes grupos. A teoria da constituição mista clássica é então um ideal de equilíbrio de grupos sociais, cuja sintonia fina é realizada pela interação entre as agências governamentais, cada qual identificada com um grupo específico, em vez de referida a funções governamentais especializadas – executiva, legislativa, judiciária... –, como é habitual hoje, quando se fala de equilíbrio constitucional.

Mas algo muito diferente se dá com o advento das classes sociais modernas. Essa virada histórica corresponde à gradual liberação dos grupos sociais das antigas amarras institucionais – políticas e jurídicas –, além das

---

<sup>5</sup> “Uma ordem ou estado [estamento] é um grupo juridicamente definido dentro de uma população. Possui privilégios e incapacidades formalizadas em um ou mais campos de atividade – governamental, militar, legal, econômico, religioso, conjugal – e *situa-se em relação a outras ordens numa disposição hierárquica*. Idealmente, pertence-se a uma ordem hereditariamente, como no exemplo antigo mais simples e claro, a divisão dos romanos ... em patrícios e plebeus” (Finley, p.58; grifos do autor).

<sup>6</sup> “A honra estamental é expressa normalmente pelo fato de que acima de tudo um *estilo de vida* específico pode ser esperado de todos os que desejem pertencer ao círculo... Tão logo deixa de haver uma mera imitação individual, socialmente irrelevante, de outro estilo de vida, para haver uma ação comunal consentida com esse caráter de fechamento, o desenvolvimento de *status* estará em processo.” (Weber, pp.219-20, grifos do autor)

amarras mais sutis dos estilos de vida e dos códigos de conduta. Essa desamarração, é claro, altera a forma das classes sociais e o modo de sua reprodução. Em primeiro lugar, os sinais de distinção, os sinais da desigualdade social, são modificados, pois agora fatores como o puro e simples desempenho econômico definem mais diretamente a posição da classe na escala social. Desigualdades quantitativas, aparentemente mais objetivas, como o nível de renda e riqueza (inclusive a riqueza abstrata, desvinculada da propriedade da terra, antes sinal infalível de status social), passam a sobrepujar as desigualdades qualitativas, e também em aparência mais subjetivas, como o status ligado ao estilo de vida. Não que as distinções de status deixem de ser importantes, mas se deslocam para novos campos, menos decisivos para o resultado geral da estratificação do que na situação anterior. Em segundo lugar, há um abalo na antiga pretensão de estabilidade da hierarquia social: agora, a posição na escala é mais móvel, dependente, por exemplo, do desempenho econômico efetivo. E quanto mais dinâmico for o tipo de reprodução da vida material – há que ter em conta, evidentemente, o avanço do capitalismo moderno –, maior será a percepção de uma hierarquia instável, modificável pela ação humana e, portanto, não mais possível de sanção religiosa e de justificação com base na ordem natural das coisas. A liberação dos grupos sociais vai, portanto, de mãos dadas com o reconhecimento de sua mobilidade. Isso, por certo, não liquida com a hierarquia das classes em si mesma, mas transforma profundamente seu modo de ser.

Contudo, o ponto para o qual gostaria de chamar atenção aqui é no desacoplamento entre a forma institucional e a forma social. Deixa de haver um relação de espelho entre uma e outra. Não que os dois campos passem a seguir caminhos independentes, mas suas relações têm de tornar-se mais mediadas. Quando a classe social se afasta dos arranjos político-institucionais, sua influência na estrutura de poder, quando isso ocorre, só pode acontecer de modo indireto. Na verdade, sua própria ação política é incompleta enquanto não encontrar uma forma mediada de interação com o arranjo institucional. Formas

ostensivas e diretas de relacionamento, como acontecia na teoria clássica da constituição mista, *perdem legitimidade política*, passando a ser avaliadas como uma promiscuidade indevida, no mesmo passo em que a desigualdade fixa de status perde reconhecimento social. Daí a necessidade prática – e mais do que isso, a exigência normativa – da representação. Note-se que a necessidade prática a que me refiro não é a simples questão técnica de administrar politicamente os grandes números – o território ou a demografia (o chamado “problema da escala”, segundo o termo de R. Dahl); essa questão é de bem menor importância e tem a desvantagem de obscurecer o problema crucial: é que as classes sociais modernas precisam de outras agências que não elas mesmas para completar sua própria condição de agência, especialmente no campo político-institucional. A representação é um modo de suprir essa sua incompletude intrínseca e, nesse sentido, trata-se de uma agência que representa outra agência. Como tal, porém, ela *não substitui* a agência representada, apenas produz o que chamo de *efeito de deslocamento*: ao lograr movimentar os cidadãos de uma posição do espaço social – sua classe social de origem – para outro, mais abstrato, a representação busca produzir uma modificação de suas identidades originais, com vistas a desacoplar cidadania e classe social. Um deslocamento, portanto, que vai da forma social pura e desnuda, para a forma institucional, que nada mais é do que a forma social glosada jurídica e politicamente, comentada, digamos assim, pelo ato da representação. O efeito disso, entre outros, é uma estrutura constitucional de direitos e deveres que pretende individualizar e, nesse sentido, nivelar todos os cidadãos.

O que se descreve aqui, sem dúvida, é um esquema teórico, que simplifica e muito o desenvolvimento histórico real. Nada disso acontece abruptamente e nem segue um curso linear, admitindo zigue-zagues, idas e vindas. Nem se trata de falar de um processo que avança de um patamar para outro de modo definitivo e irreversível – aliás, é tocando na questão do retrocesso que iniciei esta exposição. Além disso, não acontece com todas as classes ao mesmo tempo – é muito provável que se dê primeiro entre as classes do dinheiro, com sua maior



facilidade material para se liberar das amarras institucionais que lhe negavam o status igual. Mas uma vez que esses grupos rompem a barreira, e a representação passa a ser vista como um fator de poder incontornável, sua generalização para os cidadãos de todas as classes sociais vai ganhando apelo crescente, até adquirir a forma de um direito explícito e universal. E é só quando a representação se generaliza assim é que o par conceitual Estado/sociedade revela seu pleno sentido. Contudo, esse par requer uma glosa que vai além da confirmação da dualidade entre a forma social e a forma institucional.

A idéia de “sociedade” posta nesse par não é um dado empírico apenas, mas uma *expectativa*, um campo de possibilidades instruído precisamente pelas novas idéias de igualdade/desigualdade tornadas aceitáveis pelo questionamento da desigualdade fixa de status. Uma forma social estruturada, portanto, pela expectativa, já mencionada, do desacoplamento entre cidadania e classe social: a igualdade de status. Esse é o traço central do conceito de democracia de Tocqueville, que na verdade não é o conceito de um regime político, mas de uma forma de relacionamento social: a *sociedade democrática*.<sup>7</sup> Como sabemos, Tocqueville nos apresenta a visão paradoxal de que a democracia como forma social pode produzir tanto regimes políticos democráticos (regimes de liberdade) quanto regimes não-democráticos (regimes de dominação). De minha parte, gostaria de sugerir um conceito de sociedade democrática que é, como o próprio conceito moderno de classe social, o conceito de uma agência politicamente incompleta, isto é, que precisa ser completada por um certo tipo de agência – uma agência de agências, vale dizer, uma forma institucional global adequada à preservação e aperfeiçoamento das expectativas igualitárias que a democracia como forma social carrega dentro de si: o regime democrático.

Contudo, um ponto fundamental: reivindicar a igualdade de status não significa pretender uma igualdade social absoluta e sem qualificações. Ao

---

<sup>7</sup> “A coisa que o distingue [o autor está se referindo aTocqueville] de seus contemporâneos é de fato sua afirmação de que a democracia é uma forma de sociedade, e ele chega a essa conclusão porque, a seu ver, a democracia se destaca de um pano de fundo: a sociedade da qual ela emerge, e que ele chama de sociedade aristocrática” (Lefort, p.14).

contrário, implica admitir, como aceitáveis, certas formas de desigualdade, em princípio compatíveis com a igualdade de status. Assim, por mais igualitárias que se apresentem, as várias teorias contemporâneas da justiça admitem que uma certa igualdade básica entre os cidadãos, cuja definição varia de autor para autor, torna razoáveis alguns tipos de desigualdade, cuja proposição também varia de autor para autor. Gostaria de destacar, porém, essa característica mais abstrata da igualdade de status social: ela rejeita apenas a desigualdade estática, a fixação dos grupos sociais em determinados graus da escala; e que, nesse sentido, admite formas dinâmicas de desigualdade. Em outras palavras: a sociedade democrática não rejeita, em princípio, a própria estratificação social, *mas a desnaturaliza*.

Essa desnaturalização, contudo, tem consequências dramáticas. Porque ela estimula uma expectativa de instabilidade das formas de hierarquia, de movimentos contínuos dos grupos sociais, embaralhando e reembaralhando suas posições relativas nos degraus da estratificação. Mas o que poderia provocar esse movimento contínuo senão o conflito entre elas – ou, para usar um termo meio fora de moda – senão a luta de classes? Ou seja, a igualdade de status e, por conseguinte, as desigualdades dinâmicas, requerem o conflito *como seu motor*. Destacar esse aspecto da vida social é um outro modo de dizer – o que, aliás, vários autores já vêm dizendo, cada qual a sua maneira<sup>8</sup> – que *a divisão ou a cisão social* não é uma situação passageira, mas é constitutiva da sociedade democrática. Não há nela um horizonte de reconciliação plena dos grupos sociais, isto é, de sua virtual dissolução em nome de uma igualdade inteiramente homogênea, sem rasuras, de uma vez por todas livre de qualquer desigualdade. Pois esse seria o cenário, embora oposto ao anterior, de retorno à sociedade estática, a sociedade sem movimento. Mas a democracia é a própria celebração de um regime social de mudança. A autotransformação é sua forma de existir, sem a qual ela simplesmente pereceria.

---

<sup>8</sup> Claude Lefort, citado acima, é uma das principais referências a respeito no campo da teoria democrática.

3. Passemos agora do problema da aceitabilidade do conflito, para o da *vazão do conflito*. Num livro em vias de publicação, eu falo de uma certa “concepção maquiaveliana” da forma política que projeta luz exatamente sobre essa questão. Seria o caso de fazer um comentário a respeito, mas aqui só posso fazer uma remissão muito rápida. Maquiavel ainda está amarrado à teoria da constituição mista, embora ofereça uma variante muito peculiar dela. Não importa: o problema da vazão do conflito está lá – e talvez ele seja o autor pioneiro da questão –, mas não pode ser elaborado nem na forma da representação, nem, por consequência, na forma da dualidade Estado/sociedade. E esse é o nosso desafio.

Na concepção maquiaveliana, a vazão acaba sendo encontrada no tópico da grandeza da república: a aquisição de novos povos e territórios, enfim, na construção de um vínculo problemático entre a república e seu império. Como o império é um subproduto necessário da vazão do conflito interno da república, mas que se torna, com o tempo, uma ameaça ao regime de liberdade que a caracteriza, a vazão maquiaveliana é, no fundo, apenas um modo de adiamento da corrupção. E para evitar a morte da república, Maquiavel lança mão da idéia de um “retorno aos princípios”, a volta ao começo, o renascimento periódico da boa ordem política. O tempo de sua república é, portanto, um tempo cíclico.

Com a dualidade Estado/sociedade, em vez da idéia do ciclo que vai do nascimento à corrupção e ao renascimento, surge a possibilidade de pensar a noção de um deslocamento num tempo aberto, deslocamento, como vimos, ativado pela representação. Uma movimentação orientada para o futuro. Há duas idéias adicionais implicadas nesse ponto. A primeira é que a dualidade Estado/sociedade não pode significar uma anteposição estanque entre dois seres homogêneos, dois monoblocos: o Estado, de um lado, e a sociedade, de outro. Pelos contrários: na medida em que a sociedade está clivada em seu interior, faz sentido pensar a duplicação do espaço social total em Estado e sociedade. Não há como falar do par Estado/sociedade sem pressupor a cisão social.

(E não é por acidente que os autores revolucionários dos dois séculos passados esperassem liquidar com a dualidade Estado/sociedade, na medida em que a revolução fosse capaz de dar fim à própria cisão social.)

Por outro lado, como então se responderia, nesse esquema teórico, ao problema da vazão do conflito? Só pode sê-lo através da representação política. A representação não apenas faz a mediação entre Estado e sociedade, mas o faz repartindo o tempo da ação em dois momentos distintos: o momento da divisão, que corresponde à forma social desnuda; e o momento da unificação, que corresponde à forma social vestida institucionalmente. Sendo uma espécie de “circulação”, como acentua N. Urbinati, a representação na verdade está constantemente modificando/renegociando as fronteiras entre Estado e sociedade.<sup>9</sup> Mas, outra vez, não se deve confundir esse segundo momento com a idéia de uma reconciliação, o fim da cisão.

O momento da unificação é apenas um deslocamento, o deslocamento para o futuro. Mas para que tenha valor, e sirva de *fundamento da legitimidade democrática* – enfim, para que o próprio ato de representar signifique um bem gestado pelo regime democrático – é preciso que esse deslocamento seja tomado como um aperfeiçoamento moral dos que vivem sob aquele regime. Sem isso, a mudança seria redundante, chapada e sem qualidade. Mas o deslocamento só significa um aperfeiçoamento moral se supusermos que a ação representativa seja capaz de produzir um passo à frente na experiência social da igualdade e da liberdade: a abertura de passagens para um patamar superior desses valores, instigando a *esperança* não apenas como uma afecção individual, mas como um sentimento social difuso. Isto é, que o movimento da sociedade – entendido agora como o todo Estado mais sociedade – não seja apenas um processo não-intencional, mas também um *progresso* efetivo, *deliberadamente* conquistado. É nesse ponto que a questão da autonomia como valor central da sociedade democrática também se faz sentir. Pois qual é diferença de fundo entre a simples mudança e o progresso? A primeira é um processo automático, que ocorre ao

---

<sup>9</sup> Cf. Urbinati, cap.1.

modo de um mecanismo cego, sem sujeito; enquanto o outro só pode ocorrer se ocorre agência e intencionalidade – enfim, *se o ator, pelo menos em parte, também puder se considerar o autor dessa mudança*. E a autonomia, como salienta J. Raz, supõe exatamente isso: “que, pelo menos em parte, somos autores de nossas próprias vidas”.<sup>10</sup> Sem precisar propor a superação final da desigualdade – pois isso, outra vez, significaria a eliminação da luta social (o motor da sociedade democrática) – é preciso, no entanto pensar numa *forma insaturada* de igualdade social, na qual avançaríamos, ao mesmo tempo, de menos para mais igualdade de um mesmo tipo, e também de um tipo para outro.

Em suma: o problema da legitimidade a que me referi no início desta exposição está fincado entre esses dois extremos do par igualdade/desigualdade: por um lado, o extremo da igualdade sem qualificações, ou a igualdade absoluta; por outro, o extremo da desigualdade fixada, estática e naturalizada. E é com referência a esse segundo extremo que se pode pelo menos começar a entender por que crises econômicas graves, como a que o mundo atravessa hoje, e as tendências que a antecederam, geram tantos receios de solapamento de um convívio humano digno e civilizado: por que elas apontam o risco *de que a acumulação desenfreada da riqueza induza a uma regressão histórica* para formas rígidas e “gentrificadas” – estamentais e herdadas – de desigualdade social. Formas essas que não só congelam as diferentes classes sociais numa hierarquia dada, embora dessa vez não oficial – por isso mesmo, uma forma disfarçada de desigualdade de status – mas que também congelam o jogo da representação política<sup>11</sup>, bloqueando sua capacidade de produzir dinamicamente as condições da única forma de legitimidade aceitável contemporaneamente: a legitimidade democrática.

## Referências bibliográficas

---

<sup>10</sup> Cf. Raz, p.156.

<sup>11</sup> Nadia Urbinati aponta, nesse sentido, o risco da degeneração da democracia representativa num “despotismo indireto” (cf. Urbinati, p.218).

- BLYTHE, J. M. (1992). *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- FINLEY, M. (1986). *A Economia Antiga*. Trad. L. Feijó e C. Leite. Porto: Edições Afrontamento.
- LEFORT, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Trad. D. Macey. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MULGAN, R. G. (1977). *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- PITKIN, H. (1967). *The concept of representation*. Berkeley: The University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Representação: Palavras, Instituições e Idéias". Trad. W. P. Mancuso e P. Ortellado. *Lua Nova* 67: 15-47.
- RAZ, J. (1988). "Autonomy, toleration and the harm principle". In: MENDUS, S. (org.), *Justifying toleration: conceptual and historical perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- URBINATI, N. (2006). *Representative Democracy: Principles & Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VON FRITZ, K. (1954). *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: a critical analysis of Polibius' political ideas*. Nova York: Columbia University Press.
- WEBER, M. (1967). *Ensaios de Sociologia*. Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara.