



Série

Filosofia 213



Democracia e individualismo a igualdade como princípio organizador



Walter Valdevino Oliveira Silva

The background of the slide is a grayscale, semi-transparent image of the United States flag, showing the stars and stripes. The text is centered over this background.

Democracia e individualismo: a igualdade como princípio organizador



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Conselho Editorial da Série Filosofia

(Editor) Agemir Bavaresco
Cláudio Gonçalves de Almeida
Draiton Gonzaga de Souza
Eduardo Luft
Ernildo Jacob Stein
Felipe Müller
Nythamar H. F. de Oliveira Junior
Ricardo Timm de Souza
Roberto Hofmeister Pich
Thadeu Weber
Urbano Zilles

Chanceler

Dom Dadeus Grings

Reitor

Joaquim Clotet

Vice-Reitor

Evilázio Teixeira

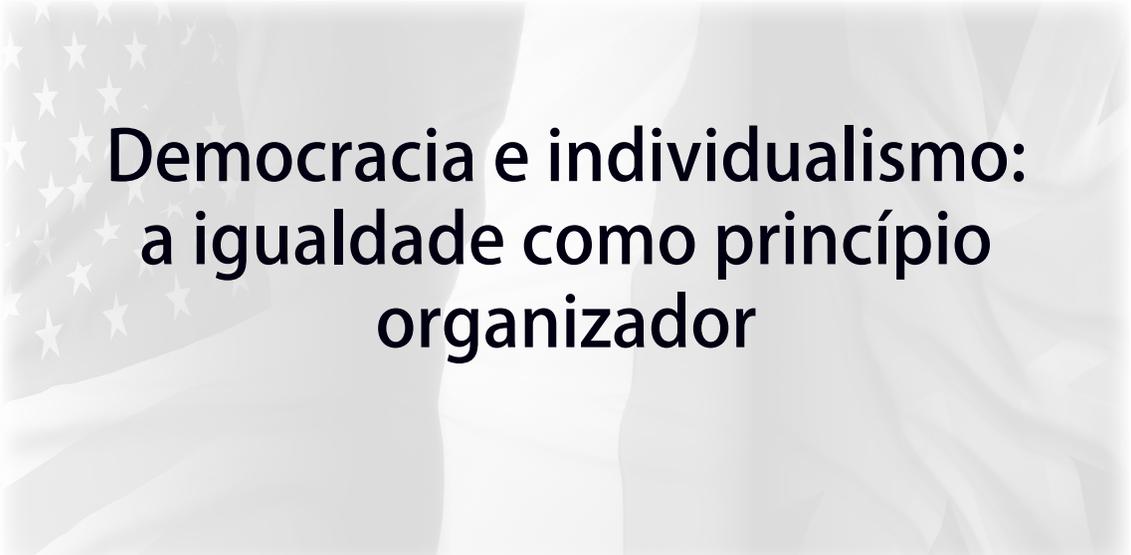
Conselho Editorial

Ana Maria Lisboa de Mello
Augusto Buchweitz
Beatriz Regina Dorfman
Bettina Steren dos Santos
Clarice Beatriz de C. Sohngen
Carlos Graeff Teixeira
Elaine Turk Faria
Érico João Hammes
Gilberto Keller de Andrade
Helenita Rosa Franco
Ir. Armando Luiz Bortolini
Jane Rita Caetano da Silveira
Jorge Luis Nicolas Audy – Presidente
Lauro Kopper Filho
Luciano Klöckner
Nédio Antonio Seminotti
Nuncia Maria S. de Constantino

EDIPUCRS

Jerônimo Carlos Santos Braga – Diretor
Jorge Campos da Costa – Editor-Chefe

Walter Valdevino Oliveira Silva



Democracia e individualismo: a igualdade como princípio organizador

Série Filosofia - 213



Porto Alegre
2012

© EDIPUCRS, 2012
CAPA Rodrigo C. Valls
REVISÃO DE TEXTO Autores
EDITORAÇÃO ELETRÔNICA Andressa Rodrigues



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3320 3711
e-mail: edipucrs@pucrs.br - www.pucrs.br/edipucrs.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S586d Silva, Walter Valdevino Oliveira

Democracia e individualismo : a igualdade como princípio organizador [recurso eletrônico] / Walter Valdevino Oliveira Silva. – Dados eletrônicos – Porto Alegre : EDIPUCRS, 2012. 106 p. – (Coleção Filosofia ; 213)

ISBN 978-85-397-0164-3

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: <<http://www.pucrs.br/edipucrs>>

1. Democracia. 2. Filosofia Política. 3. Igualdade.
I. Título.

CDD 321.8

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS.

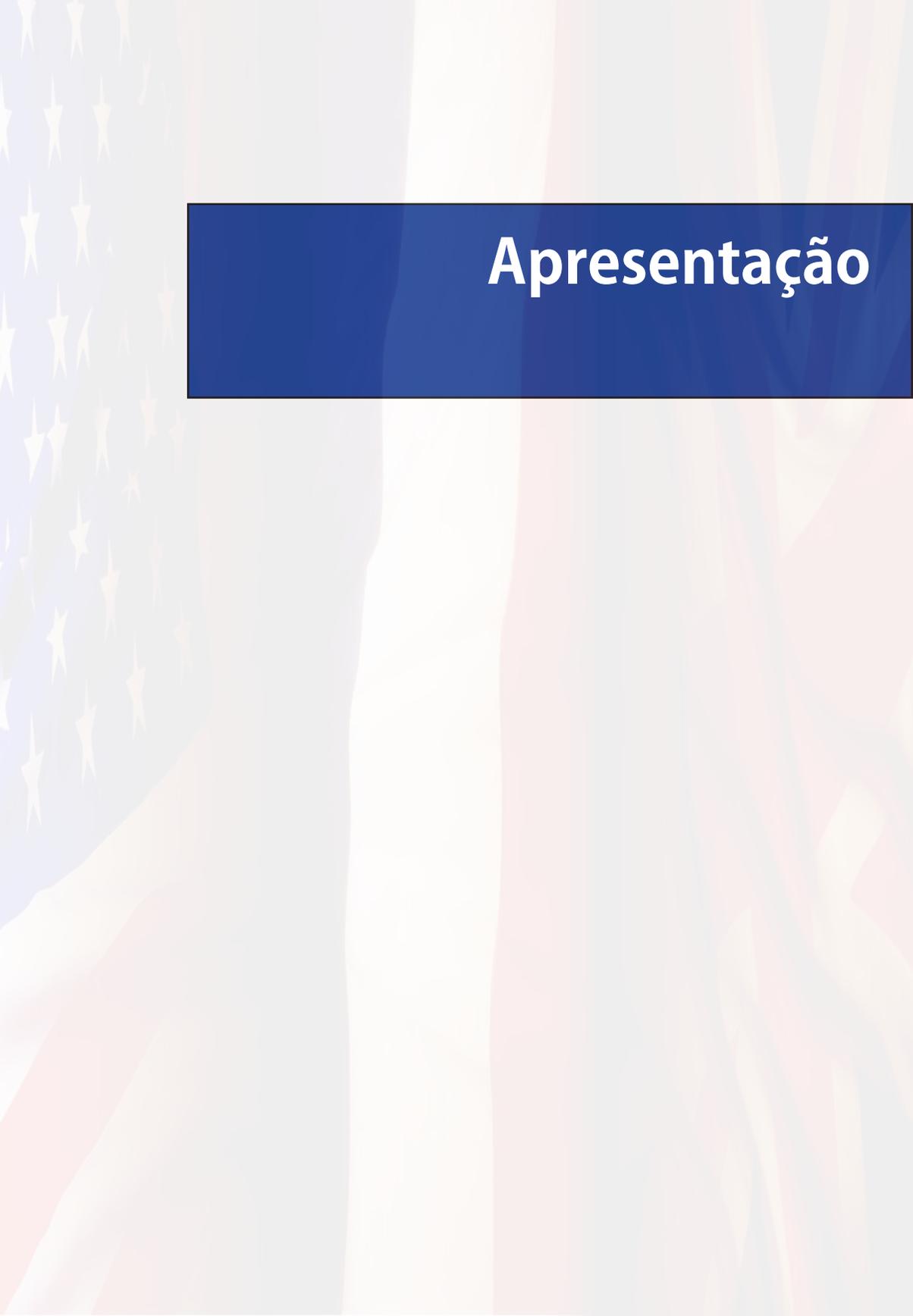
TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos, videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial, bem como a inclusão de qualquer parte desta obra em qualquer sistema de processamento de dados. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração. A violação dos direitos autorais é punível como crime (art. 184 e parágrafos, do Código Penal), com pena de prisão e multa, conjuntamente com busca e apreensão e indenizações diversas (arts. 101 a 110 da Lei 9.610, de 19.02.1998, Lei dos Direitos Autorais).

“À défaut de l’enthousiasme et de l’ardeur des croyances, les lumières et l’expérience obtiendront quelquefois des citoyens de grands sacrifices; chaque homme étant également faible sentira un égal besoin de ses semblables; et connaissant qu’il ne peut obtenir leur appui qu’à la condition de leur prêter son concours, il découvrira sans peine que pour lui l’intérêt particulier se confond avec l’intérêt general.” (Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique I*. Paris: Éditions Gallimard, 1961. p. 46)

“Na falta do entusiasmo e do ardor das crenças, as luzes e a experiência obterão algumas vezes dos cidadãos grandes sacrifícios. Sendo cada homem igualmente fraco, todos sentirão igual necessidade de seus semelhantes; e sabendo que só poderá obter o apoio destes se lhes prestar seu concurso, descobrirá sem custo que, para ele, o interesse particular se confunde com o interesse geral.”
(Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América – Leis e costumes – De certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 15)

Sumário

Apresentação.....	7
Introdução.....	10
Capítulo 1.....	22
Capítulo 2.....	46
Capítulo 3.....	76
Conclusão.....	99
Bibliografia.....	102

The background of the slide features a faded, large-scale pattern of the United States flag, with stars on the left and stripes on the right. A solid dark blue horizontal banner is positioned in the upper third of the slide, containing the title text in white.

Apresentação

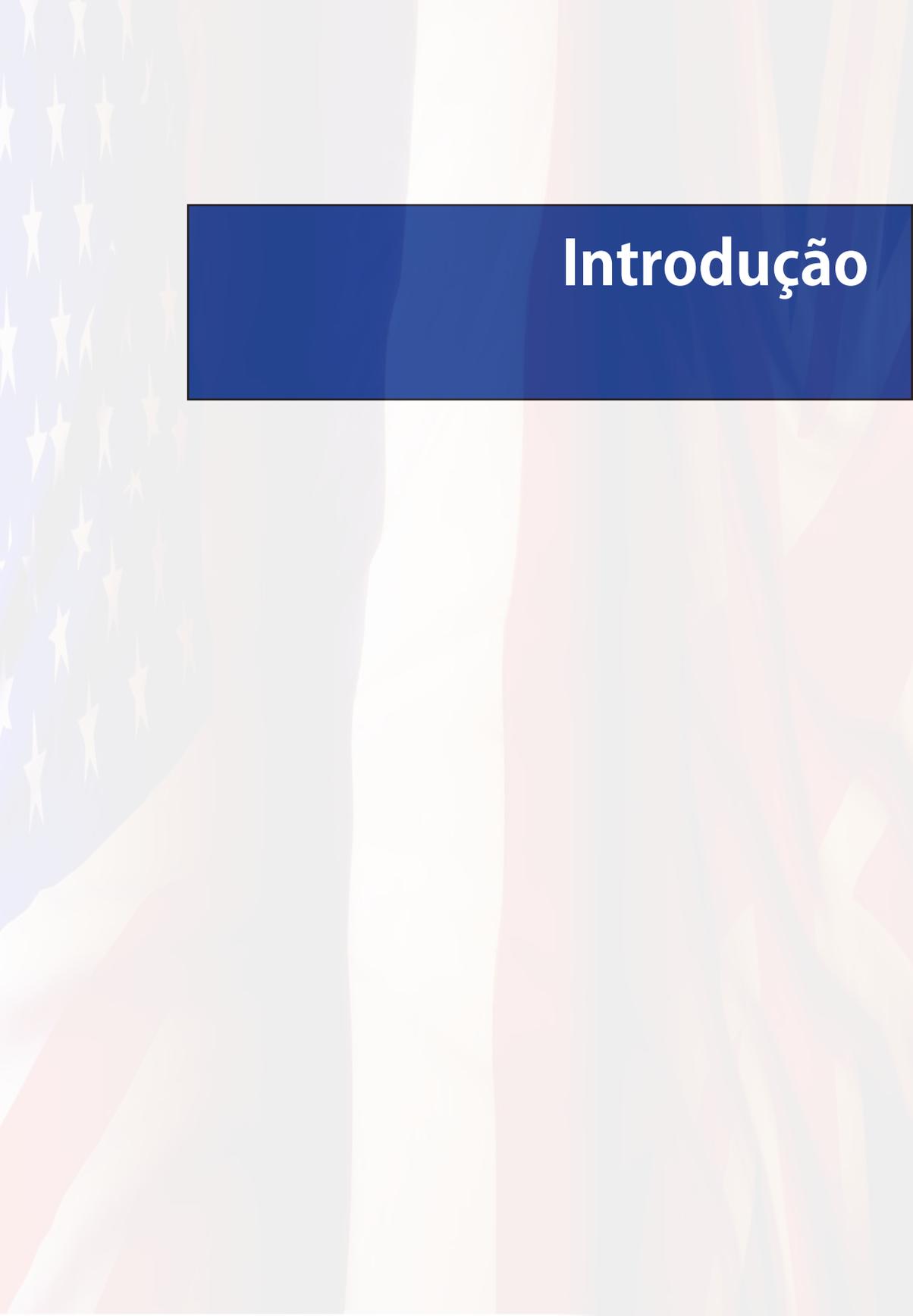
As democracias ocidentais contemporâneas caracterizam-se pelo consenso a respeito da defesa dos direitos individuais fundamentais. O princípio da *igualdade*, tanto em sua formulação jurídica quanto em sua expressão social, tem por objetivo fazer com que fatores como poder econômico, influência política, origem familiar e preferências pessoais não possam promover desigualdades que não possuem justificativa moral. O princípio da *liberdade* tem por objetivo garantir espaço para a autonomia e a livre expressão individual. O conflito entre esses dois princípios, como se sabe, define o contexto tanto das conquistas e dos impasses dos regimes democráticos quanto o contexto do debate filosófico a respeito da fundamentação da democracia.

Minha tese é a de que a instauração do individualismo nas democracias ocidentais é o resultado de um longo processo de desenvolvimento histórico que estabeleceu a *igualdade* – e não a *liberdade* – como o princípio organizador fundamental da ordem social democrática. Essa reavaliação permite superar os impasses gerados por teorias que colocam a autonomia e a racionalidade como fundamento das sociedades democráticas, inflacionando, assim, o conceito de *liberdade*, restringindo a política a processos de deliberação que deveriam se aproximar de condições idealizadas que não encontram correspondência na prática social e, quase sempre, pressupondo definições para o que seria a natureza humana, a escolha racional ou uma verdadeira autenticidade ou esclarecimento que permitiria escapar de todos os tipos de determinações heterônomas.

Para indicar em que sentido proponho essa reavaliação, inicio retomando a obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859). Proveniente de uma família aristocrata em plena época pós-revolucionária na França, Tocqueville analisa a formação dos Estados Unidos da América mostrando que, na instauração da democracia americana, o ideal de *igualdade* ocupa um lugar anterior ao ideal de *liberdade* não só historicamente, mas também na justificação e na prática do sistema democrático. Subverte-se, assim, tanto a leitura da modernidade enquanto tentativa de efetivar *conjuntamente* os ideais de igualdade e liberdade, quanto a leitura de que o traço essencial da modernidade seria a instauração de uma racionalidade que acabou tornando-se instrumental ou técnica. Na primeira metade do século XIX, com uma interpretação que evita o unilateralismo, Tocqueville constata que a característica principal das democracias é o fato de que os homens, colocados em situação de igualdade, isolados e entregues a si mesmos, são indivíduos frágeis que, desprovidos de tradições, só possuem a razão para tentar justificar as leis que devem se auto-impor.

Essa leitura tocquevilleana negativa da democracia moderna permite compreender fenômenos contemporâneos aparentemente tão incompatíveis quanto, por exemplo, o isolamento social e o amplo consenso em relação aos direitos humanos ou as instituições jurídicas como instância última de mediação dos conflitos sociais e a falência praticamente completa da lei e de quaisquer instrumentos de poder para lidar com questões humanas e, mais recentemente, tecnológicas.

O individualismo democrático é, fundamentalmente, a consequência da efetivação cada vez maior do ideal moderno de igualdade. A filosofia política precisa levar a sério o fato de que, ao mesmo tempo em que corrói o ideal de uma racionalidade autofundante, essa condição democrática abre espaço, como nunca antes na história humana, para a responsabilidade individual. Essa responsabilidade é que nos permite, enquanto seres limitados e contingentes, chegar mais perto do ideal moderno de autonomia e autodeterminação.

The background of the page is a faded, semi-transparent image of the United States flag, showing the stars and stripes. A dark blue horizontal bar is positioned across the upper middle section of the page.

Introdução

Noite de 9 de novembro de 1989. Cai o Muro de Berlim, símbolo da divisão do mundo entre os blocos capitalista e socialista, e inicia-se o processo de reunificação da República Federal da Alemanha (RFA) com a República Democrática Alemã (RDA). A queda é um marco e um prenúncio do que ocorreria pouco mais de dois anos depois: o fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, decretado em 25 de dezembro de 1991.

Com o fim da chamada Guerra Fria e a transformação radical do panorama político internacional dos últimos 20 anos,¹ a teoria política viu-se confrontada com novas questões.² Por um lado, a teoria política – ou, mais especificamente, a filosofia política no sentido de interrogação pelos princípios fundamentais da vida em sociedade – permaneceu vários anos restrita, em grande parte, ao debate sobre as limitações da democracia liberal apontadas pelas teorias herdeiras do marxismo. Por outro lado, desde o final dos anos 1960, a filosofia política, nos Estados Unidos, foi revigorada por um novo conjunto de debates que tiveram como obra centralizadora o livro *Uma Teoria da Justiça*,³ de John Rawls (1921-2002), publicado em 1971. Mas esse novo campo de debate conseguiu influenciar a teoria política a ponto de abalar estruturas interpretativas tradicionais de análise da política e da sociedade nos atuais regimes democráticos?

Rawls faz parte da mesma geração, por exemplo, de Gilles Deleuze (1925-1995), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) e Pierre Bourdieu (1930-2002), mas, ao se interessar pelos princípios fundamentais segundo os quais devem se estruturar as sociedades democráticas, está na direção oposta da desconstrução dos princípios democráticos realizada por grande número de autores franceses anti-humanistas⁴ e antimodernos que buscaram inspiração, sobretudo, nas tradições marxista, nietzschiana e heideggeriana.

Marcados pelo traumatismo da Segunda Guerra Mundial, esses autores da chamada corrente pós-modernista ou desconstrucionista realizaram

¹ Fareed Zakaria, em *The Post-American World* (Norton, W. W. & Company, Inc, 2008), analisa como a hegemonia norte-americana, durante as últimas décadas, contribuiu para o crescimento econômico mundial e, portanto, para a expansão de novos pólos de influência, como a China e a Índia, configurando um novo jogo de poder que, provavelmente, definirá a política internacional durante muitos anos.

² Uma boa síntese das transformações ocorridas na filosofia política desde a década de 1970 pode ser encontrada no dossiê *Le renouveau de la philosophie politique*, publicado na revista *Magazine littéraire*, n. 380, 1999, pp. 18-74.

³ Rawls, John. *A Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Original: *A Theory of Justice* (Edição revisada de 1975). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

⁴ Sigo a definição de “anti-humanismo” dada por Alain Renaut e Luc Ferry: o anti-humanismo “se apoia sempre na argumentação segundo a qual o humanismo da filosofia moderna, aparentemente emancipador e defensor da dignidade humana, acabou por transforma-se no contrário disso, tornando-se cúmplice ou até mesmo causa da opressão” (Renaut, Alain & Ferry, Luc. *La Pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, p. 32.)

uma crítica radical dos valores modernos, ocidentais, liberais e humanistas, valores que não teriam sido capazes de impedir o colonialismo, as duas grandes guerras e o nazismo. Tratava-se de proclamar a morte do sujeito e o triunfo das estruturas através da crítica aos ideais iluministas que teriam levado a um etnocentrismo europeu, às instituições democráticas que teriam criado uma ilusão de participação política através dos processos eleitorais e, de forma geral, ao racionalismo que acabou levando à dominação da razão técnica ou instrumental.

Ao protestar contra as arcaicas estruturas sociais e universitárias, essa geração de autores anti-humanistas, cujas obras principais foram publicadas no período ao redor de Maio de 68,⁵ não estava pregando, evidentemente, uma volta à barbárie ou um movimento contra o humano. Ao contrário, criticando a submissão do sujeito aos sistemas, o objetivo, no fundo, não deixava de estar ligado às reivindicações por direitos individuais contra o peso das tradições. O problema estava posto: em que medida esse tipo de crítica não estava, ela própria, comprometida com a tradição humanista e em que medida não estava, também, comprometida com o ideal iluminista de autonomia?

John Rawls, com *Uma Teoria da Justiça*, desloca o debate político para o contexto democrático colocando no centro da discussão a efetivação dos princípios democráticos na sociedade americana em plena época de ebulição dos movimentos de defesa de direitos individuais (movimentos negro, feminista, de homossexuais).

Não se trata, no que diz respeito a esse debate, de simples escolha de viés ideológico ou de paradigma de interpretação. Se a filosofia política ainda pretende buscar algum tipo de relevância e não se limitar à mera repetição da história da filosofia, geralmente repleta de anacronismos, é preciso tentar compreender de que forma a história e os acontecimento políticos afetam os modelos ou paradigmas de interpretação que empregamos.

Na introdução do polêmico *O fim da história e o último homem*, Francis Fukuyama comenta o novo panorama político contemporâneo analisado no artigo “The End of History?”⁶, de 1989, que deu origem ao livro: “um notável consenso a respeito da legitimidade da democracia liberal como sistema de governo surgiu no mundo nos últimos anos na medida em que se

⁵ Por exemplo, Michel Foucault publica a *Histoire de la folie* em 1961, *Les Mots et les Choses* em 1966 e *L'Archéologie du savoir* em 1969; Derrida publica *L'Écriture et la Différence* e *De la grammatologie* em 1967; e Gilles Deleuze publica *Différence et répétition* e *Logique du sens* em 1969.

⁶ Fukuyama, Francis. “The End of History?” in *The National Interest* 16 (Summer 1989), pp. 3-18. O artigo é publicado, portanto, alguns meses antes da queda do Muro de Berlim.

superou ideologias rivais como a monarquia hereditária, o fascismo e, mais recentemente, o comunismo. (...) a democracia liberal pode constituir o ‘ponto final da evolução ideológica da humanidade’ e a ‘forma final de governo humano’ e, enquanto tal, constituir o ‘fim da história’.⁷

Para além das críticas contra uma suposta apropriação equivocada da noção de “fim da história” de Hegel (ou de Hegel em geral, como se houvesse um monopólio da leitura hegeliana) e contra suas posições políticas,⁸ Fukuyama foi fortemente criticado porque constatou o incômodo óbvio: a democracia liberal tornou-se o ponto de referência político incontestado do período posterior à Guerra Fria, após o desmantelamento do ideário socialista, iniciado com a divulgação dos horrores cometidos pelo regime soviético e completado pela falência social, econômica, cultural e política dos países em que foi instaurado.

Da Inglaterra à Alemanha, passando pela França e incluindo o Brasil, qual grande partido “de esquerda” ainda prega a revolução e a ruptura institucional? A defesa da democracia liberal e, principalmente, dos direitos individuais, tornou-se consenso político. De modo bastante compreensível, restou somente aos grupos de extrema direita e extrema esquerda, cada vez mais minoritários e semelhantes entre si, agitar bandeiras contra o “liberalismo” – ou “neoliberalismo” – (econômico, como se os princípios políticos liberais pudessem ser reduzidos a princípios econômicos...), contra a União Europeia, contra a ampliação de direitos individuais como a união civil entre pessoas do mesmo sexo ou a favor do endurecimento de leis contra o racismo e a xenofobia.

Se não há, portanto, alternativa viável além da democracia liberal, a filosofia política precisa levar a sério esse novo panorama político. Isso implica o reconhecimento da maneira pela qual os ideais modernos moldaram a concepção ocidental de organizar as instituições sociais, a vida em sociedade e, conseqüentemente, o papel fundamental que o indivíduo passou a exercer em sociedades construídas para que uma série de direitos individuais passassem a ser vistos como inegociáveis.

Nesse sentido, o filósofo francês Alain Renaut propõe uma interessante interpretação da modernidade como responsável por estabelecer o indivíduo

⁷ Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man*. London: Penguin Books, 1992, p. xi (tradução minha).

⁸ Ao contrário do rótulo fácil de “conservador” que lhe foi aplicado, em entrevista para a jornalista Eleanor Hall, da ABC australiana, publicada em 27 de maio de 2008 (<http://www.abc.net.au/news/stories/2008/05/27/2257165.htm>), Fukuyama reafirma sua já bastante conhecida condenação à invasão do Iraque pelo governo Bush e, coerente com o que sempre escreveu, invoca a alternância de poder para justificar seu apoio a Barack Obama nas eleições presidenciais americanas de 2008.

enquanto princípio e valor. Isso seria resultado de duas grandes tradições — a da autonomia do sujeito e a da independência do indivíduo. Essas duas grandes tradições apontadas por Renaut são responsáveis pelos principais conflitos gerados pela modernidade.

Concebido como fundamento de suas próprias normas e leis, o homem moderno diferencia-se, por exemplo, dos gregos. Enquanto estes fundamentavam a soberania não na vontade humana, mas na hierarquia da natureza, indissociável das hierarquias humanas, no mundo moderno surgem as ideias de racionalismo jurídico (contra o direito divino) e de contrato social entre seres autônomos, autores das leis que estabelecem para si mesmos. O vínculo entre autodeterminação e democracia, portanto, é um fato caracteristicamente moderno: impossível compreender a democracia contemporânea fora do contexto de surgimento da concepção da vontade moral como autônoma. Por outro lado, é preciso reconhecer a importância da segunda tradição apontada por Renaut na interpretação da modernidade enquanto precursora do individualismo no sentido mais negativo do termo e suas implicações na dissolução da sociabilidade. Para Renaut, trata-se claramente de uma confusão com os termos autonomia/independência e sujeito/indivíduo: “ao se sobrepor, sem estabelecer maiores nuances ou discernimento, o valor da independência ao da autonomia e o princípio do indivíduo ao do sujeito, a ponto de perceber no ‘surgimento do indivíduo enquanto categoria organizadora do social’ (P. Rosanvallon) a única coisa que entra em jogo na modernidade, não se estaria transmitindo um conceito impreciso desta última, estranhamente distante da maneira rigorosa como a ideia de liberdade fora tematizada no vocabulário da autonomia pela filosofia moderna?”⁹

Assim, é preciso analisar se, e de que forma, o individualismo moderno (no sentido negativo de isolamento na esfera privada, culto ao consumo e à felicidade pessoal e familiar) conduz à atomização social. Essa atomização social de fato solapa os fundamentos das sociedades democráticas teoricamente consideradas como resultado de um contrato social? Essa atomização conduz a uma decomposição do tecido social e das organizações civis de modo que se possa correr o risco de não haver mais forças para se opor aos poderes da intervenção do Estado na esfera individual, como temia Alexis de Tocqueville (1805-1859)?

Por outro lado, não seria exatamente esse desvencilhamento das tradições e hierarquias que fez com que o sujeito moderno passasse a reconhecer,

⁹ Renaut, Alain. *O Indivíduo – Reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998, p. 23.

cada vez mais, seu direito de afirmar sua autonomia e diferença? Não é essa ausência de valores tradicionais justamente que leva os cidadãos a “saírem de si mesmos” e se colocarem no lugar dos outros, possibilitando, portanto, a deliberação pública? Mas até que ponto a democracia representativa e a deliberação pública podem ser compreendidas sem antes avaliarmos a relação entre cidadania e individualidade moral, como sugere Catherine Audard?¹⁰

Se a eficácia potencial de regimes autoritários – que não necessitam de deliberação pública – está excluída por princípio, um dos principais desafios dos regimes democráticos passou a ser a efetivação da ideia que dá nome ao próprio sistema de governo: o poder do povo. Como fazer para que a deliberação democrática representativa seja condição suficiente para a manutenção das instituições e, conseqüentemente, para a garantia dos direitos individuais? Faz sentido, na era do individualismo democrático, como deseja, por exemplo, Jürgen Habermas, manter os procedimentos de deliberação democrática dentro dos limites do Estado?¹¹ A constatação de que a principal característica da modernidade é a exclusão da ideia de uma concepção substantiva ou transcendental de bem da esfera pública política faz com que caiba ao processo deliberativo entre os cidadãos a decisão sobre os princípios políticos fundamentais. Se a constatação parece fazer sentido, é preciso questionar em que medida, em uma sociedade individualista democrática, podemos

¹⁰ Audard, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

¹¹ Em um polêmico artigo publicado originalmente no jornal alemão *Süddeutsche Zeitung* e reproduzido no caderno Mais! do jornal *Folha de S. Paulo* de 27/05/07, Jürgen Habermas passa por cima da ideia de autonomia, defende o papel estatal para educar um público vítima da “conveniência publicitária” e mostra, portanto, que jamais abandonou definitivamente ideias como as expostas, por exemplo, em *Strukturwandel der Öffentlichkeit - Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Suhrkamp, 1962), no qual vê, por todos os lados, manipulação da publicidade, fim do poder de contestação, passividade do público e manipulação da mídia: “Ouvintes e espectadores não são apenas consumidores mas também cidadãos com direito à participação cultural, à observação da vida política e à voz na formação de opinião. Com base nesses direitos, **não é o caso de deixar programas voltados a tais necessidades fundamentais da população à mercê da conveniência publicitária ou do apoio de patrocinadores**. Mais ainda, as taxas que financiam esses serviços também não devem variar ao sabor dos orçamentos locais, isto é, **da conjuntura econômica** - é o que argumentam algumas emissoras num processo contra os governos locais, em trâmite no Supremo Tribunal Federal alemão. **A ideia de uma reserva pública voltada para a mídia eletrônica pode ser interessante**. (...) Quando se trata de gás, eletricidade ou água, o Estado tem a obrigação de prover as necessidades energéticas da população. **Por que não seria igualmente obrigado a prover essa outra espécie de “energia”, sem a qual o próprio Estado democrático pode acabar avariado?** O Estado não comete nenhuma “falha sistêmica” quando intervém em casos específicos para **tentar preservar esse bem público que é a imprensa de qualidade**.” (grifos meus). No mesmo caderno da *Folha de S. Paulo*, o crítico literário Marius Meller fornece a única resposta a Habermas: “Em questões de moral, sr. Habermas, o ator principal é o indivíduo, não o sistema. Já nos anos 1980, o sr. profetizou a queda da democracia por conta da televisão privada, e estava errado. Eu sinceramente espero que o esquema gnóstico de bem e mal que o sr. tão frivolamente aplica ao liberalismo e ao neoliberalismo não se torne uma ideologia que um dia venha a invocá-lo como sua fonte”.

pressupor a adesão automática dos cidadãos aos processos de deliberação política. Além disso, ao pressupor o caráter universal da deliberação, não se está limitando a própria possibilidade de dissenso, fundamental para a constituição e amadurecimento das sociedades democráticas?

Mais precisamente, seguindo Catherine Audard, que comenta a obra *Socratic Citizenship*, de Dana Villa:¹² “para melhor formular minhas dificuldades diante do modelo deliberativo apresentado por Habermas, voltarme-ei para um exemplo ilustre: o paradoxo, o enigma mesmo, que representa o cidadão Sócrates. Por um lado, ele é o próprio modelo do cidadão engajado, preocupado não somente em respeitar as leis, mas em fazer compreender sua legitimidade (...) aos seus cidadãos. Sócrates é a encarnação por excelência do modelo deliberativo pelo seu recurso à dialética, por estimular a participação dos cidadãos, transformar suas preferências e educá-los para a maiêutica. (...) Contrariamente à interpretação mais difundida, Sócrates não era desengajado em relação à cidade. Ele tinha certa concepção da cidadania. Mas, por outro lado, Sócrates representa a **exterioridade do pensamento crítico em relação a toda cidade, a dissidência no próprio seio da deliberação pública**. Sua condenação e o drama de sua morte não são eventos inesperados. Eles estão inscritos no seu **individualismo moral**. Ele está certamente submetido às leis da cidade, mas, em nome de sua preocupação consigo mesmo, ele exige o direito – o que lhe será recusado por Atenas – de criticar as leis. Ele recusaria a ficção rousseauianista de cidadãos que seriam livres na medida em que se submeteriam às leis que eles mesmos teriam votado, para lhe opor uma **política da consciência, da exterioridade em relação à cidadania**. (...) **O modelo de Sócrates é aquele da tensão entre pensamento e deliberação, entre as exigências da individualidade moral e da consciência**, e aquelas da formação da vontade geral diante da qual o indivíduo em consciência não pode se inclinar definitivamente. Concluindo, a participação não pode, portanto, ela mesma sozinha, definir a “boa” cidadania. É preciso completá-la pela possibilidade de um lugar para o não-conformismo, a negatividade, a distância e a abstenção.”¹³

Sempre levando em conta a diferença entre antigos e modernos, é preciso questionar se, em sociedades contemporâneas marcadas pelo individualismo democrático, não corremos o risco, ao estabelecer um vínculo necessário entre escolhas políticas e deliberação pública, de esquecer que, em última instância, a avaliação sobre as disputas e decisões políticas – e seu

¹² Villa, Dana. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

¹³ Audard, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*, pp. 75-77 (grifos meus).

caráter moral – ocorre *internamente*, em um diálogo de cada cidadão consigo mesmo, em uma forma de individualismo moral? Estabelecido o consenso sobre a validade da democracia liberal e sobre o papel fundamental da garantia dos direitos individuais, como é possível estabelecer a deliberação pública, e não a individualidade moral, como o *locus* final de avaliação dos princípios sociais fundamentais?

Para Audard, “a revitalização do espaço público é certamente uma condição para proteger a democracia contra as paixões coletivas do *demos*, mas sob a condição de que **a individualidade seja reconhecida como a última fonte da avaliação moral**, que seja mais importante estar de acordo consigo mesmo do que com os outros, com a maioria. Parece-me que sem essa insistência sobre o trabalho do “pensamento”, a democracia deliberativa corre o risco de dissipar-se em uma defesa não-crítica das virtudes do diálogo, esquecendo que **a fonte da normatividade se encontra na individualidade moral**.”¹⁴

O processo deliberativo procedimental,¹⁵ por um lado, e a individualidade moral, por outro, como se sabe, estão no centro do debate recente entre liberais e comunitaristas. Charles Taylor, por exemplo, em uma importante nota de *As fontes do Self*, explicita a distinção e a relação entre os dois âmbitos: “uma influente tendência do pensamento contemporâneo tem sido a *aplicação desse movimento procedimental à teoria política*, enquanto *distinta da ética*, para tentar desenvolver normas de justiça ou lealdade social, normas que governem as ações coercitivas das autoridades políticas. Assim é que Ronald Dworkin, que reconhece explicitamente alguma noção do bem viver (ou ao menos de uma vida que vale a pena viver) como crucial para a escolha moral, deseja excluir todas as considerações sobre o bem viver das deliberações políticas a fim de ser fiel àquilo que compreende como o princípio (liberal definidor) do tratamento dos cidadãos como iguais. (...) Isso é obviamente uma questão distinta da que discuto nesta seção, embora, evidentemente, essas doutrinas políticas sejam influenciadas por concepções procedimentais de moral. (...) *Mas é bem possível ser enfaticamente a favor de uma moralidade baseada numa noção do bem, porém inclinar-se para alguma forma procedimental quando se trata dos princípios de política*. Há muito a dizer em favor disso, precisamente em benefício de certos bens substantivos, por exemplo a liberdade e o respeito pela dignidade de todos os participantes.

¹⁴ Audard, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*, p. 84 (grifos meus).

¹⁵ Procedimentalismo refere-se à definição de condições ideais para que os processos de deliberação possam resultar, por exemplo, em escolhas mais justas, ou mais equitativas, ou que representem melhor a opinião da maioria.

*As normas procedimentais têm sido por certo uma das armas cruciais da democracia liberal. (...) Se, no final, não posso propriamente concordar com algumas dessas visões procedimentais enquanto a definição suficiente dos princípios da democracia liberal, não é por eu não ver sua força. A questão política é, efetivamente, bem distinta da relativa à natureza da teoria moral.”*¹

Para além do debate entre liberais e comunitaristas, a possibilidade de uma divisão estanque entre “moralidade baseada numa noção do bem” e “forma procedimental quando se trata dos princípios de política” permanece a questão central para o entendimento das democracias liberais contemporâneas – marcadas, para usar uma terminologia de John Rawls, pelo fato do pluralismo de doutrinas religiosas, morais e filosóficas.

Mais do que isso: grande parte da atual impotência da filosofia política advém justamente da afirmação – correta – de que “as normas procedimentais têm sido por certo uma das armas cruciais da democracia liberal”. Que tipo de questionamentos permanecem depois do reconhecimento dessa afirmação? Em primeiro lugar, temos o antigo problema do conflito entre teoria e prática, ou seja, o conhecido problema da efetivação, por exemplo, dos ideais de igualdade e liberdade em grande parte dos países que apenas formalmente são democracias liberais. Em segundo lugar, e mais importante, temos a questão da individualidade democrática: em um mundo que se transformou profundamente nas últimas décadas depois dos grandes processos de desmantelamento do Estado de bem-estar social e do cada vez mais acentuado desmoronamento de tradições e hierarquias que estabeleciam padrões familiares, religiosos, sexuais, comportamentais e morais, como é possível ainda pensar em algum tipo de coesão social que garanta a estabilidade democrática?

Eis, portanto, o paradoxo: a caminho de efetivar de forma nunca antes vista os ideais modernos de liberdade e igualdade, os cidadãos da maioria das democracias liberais contemporâneas se veem entregues a si mesmos, em uma sociedade cujos princípios ordenadores eles próprios defendem e não querem abrir mão. Desde o processo de igualização das condições jurídicas, com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, passando pela reivindicação socialista pela realização e substancialização de direitos, a lógica do individualismo moderno, da luta por *igualdade* contra o peso da *hierarquia*, se faz presente. É a afirmação do *indivíduo enquanto valor* (todos os seres humanos possuem igual

¹ Taylor, Charles. *As fontes do Self – A construção da identidade moderna*, Parte I – A identidade e o bem, 4. Fontes morais, pp. 120-1, nota 60 (itálicos meus).

valor). Por outro lado, desde o surgimento da ideia de contrato social, que pressupõe que os homens devam estabelecer suas próprias leis, até os movimentos estéticos de vanguarda que transformaram radicalmente a arte ao longo do século XX, o que estava em jogo era a luta por *liberdade* contra o peso da *tradição*. É a afirmação do *indivíduo enquanto princípio*, enquanto fonte de suas próprias normas, enquanto ser autônomo.

Se, por um lado, os cidadãos das atuais democracias liberais não aceitam abrir mão do princípio de *igualdade* – sobretudo jurídica – porque diferenças hierárquicas estabelecidas, por exemplo, através de riqueza, influência política ou heranças familiares não possuem justificativa moral consistente, por outro lado, é preciso reconhecer que essa mesma igualdade limita certas aspirações individuais incompatíveis com a democracia e, no extremo, acaba por nivelar de produções artísticas até opções políticas. Se, da mesma forma, os cidadãos não aceitam abrir mão do princípio de *liberdade* porque a violação dos direitos individuais passou a ser consensualmente inaceitável e a individualidade se tornou um valor democrático fundamental, também é preciso reconhecer que a atomização social é uma ameaça não só ao político e ao espaço público, mas à própria condição humana de se encontrar entregue a si mesmo.

Minha tese é a de que a instauração do individualismo nas democracias ocidentais é o resultado de um longo processo de desenvolvimento histórico que estabeleceu a *igualdade* – e não a *liberdade* – como o princípio organizador fundamental da ordem social democrática. Essa reavaliação permite superar os impasses gerados por teorias que colocam a autonomia e a racionalidade como fundamento das sociedades democráticas, inflacionando, assim, o conceito de *liberdade*, restringindo a política a processos de deliberação que deveriam se aproximar de condições idealizadas que não encontram correspondência na prática social e, quase sempre, pressupondo definições para o que seria a natureza humana, a escolha racional ou uma verdadeira autenticidade ou esclarecimento que permitiria escapar de todos os tipos de determinações heterônomas.

Na primeira parte deste texto, analiso a obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859). Sua atenta observação dos aspectos institucionais e sociais da democracia americana no início do século XIX serviu de inspiração para que diversos autores franceses contemporâneos como Éric Deschavanne, Louis Dumont, Alain Ehrenberg, Luc Ferry, Marcel Gauchet, Gilles Lipovetsky,

Alain Renaut e Pierre-Henri Tavoillot² retomassem uma frutífera análise da ideia de que a modernidade – e, conseqüentemente, a época atual – deve ser mais adequadamente entendida enquanto desenvolvimento dos ideais de liberdade e igualdade, e não em termos de lutas de classe ou desenvolvimento de estruturas de poder. O objetivo desses autores é propor uma leitura alternativa às teorias de origem marxista que dominaram a filosofia política francesa até a década de 1970. No entanto, como explicitamente é o caso de Luc Ferry e Alain Renaut, esses autores realizam uma leitura da modernidade excessivamente presa à ideia kantiana de liberdade e autonomia, ignorando que o próprio Tocqueville estabelece a *igualdade* como elemento central da democracia. Essa ideia, como disse, será o eixo deste trabalho.

Na segunda parte do texto, volto-me para as modificações provocadas pela instauração do individualismo nas sociedades democráticas através das interpretações feitas por Gilles Lipovetsky,³ que analisa as implicações morais desse individualismo, e por Jean-Louis Missika,⁴ que analisa as transformações da televisão enquanto meio de comunicação de massa. O âmbito da comunicação é, ainda hoje, o principal local de florescimento de teorias catastrofistas que mostram como, estranhamente, é possível realizar análises teóricas totalmente alheias às transformações sociais.

Por fim, na última parte, retomo a sugestão de *multidimensionalidade* do *self*, feita pelo historiador Jerrold Seigel,⁵ para mostrar de que forma leituras *unidimensionais* do indivíduo levam a expectativas inflacionadas para a política. Em seguida, analiso um ponto bastante específico da obra de John Rawls,⁶ as ideias de *posição originária* e de *véu de ignorância*, para mostrar como, naquela que talvez seja uma das mais bem elaboradas “traduções” da racionalidade dos princípios democráticos, a *igualdade* ocupa um lugar

² Tavoillot, Pierre-Henri & Deschavanne, Éric. *Philosophie des ages de la vie – Pourquoi grandir? Pourquoi vieillir?* Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2007; Dumont, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1993; Ehrenberg, A. *Le Culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy, 1991; Renaut, Alain & Ferry, Luc. *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1985; Gauchet, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Éditions Gallimard, 2002; Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

³ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1983; *Le crépuscule du devoir – l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.

⁴ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*. Paris: Éditions du Seuil et La République des Idées, 2006.

⁵ Seigel, Jerrold. *The idea of the self: thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁶ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

anterior ao da *liberdade*. Concluo com a ideia de que o individualismo é uma consequência da escolha por sociedades estruturadas sobre o princípio da *igualdade* e que, portanto, os regimes democráticos têm seu funcionamento determinado pela negatividade – uma *democracia negativa* ou uma *contra-democracia* –, e não pela autonomia, pela positividade ou pelo ativismo.

The background of the page is a stylized, slightly blurred image of the United States flag, showing the stars and stripes in a soft, painterly style. A dark blue horizontal bar is positioned in the upper right quadrant, containing the chapter title in white text.

Capítulo 1

1.1 Tocqueville e a fundamentação da democracia

“Num povo em que os níveis são mais ou menos iguais, nenhum vínculo aparente une os homens e os mantém fixos em seu lugar. Nenhum deles tem o direito permanente, nem o poder de mandar, nenhum tem por condição obedecer; mas cada um, vendo-se dotado de algumas luzes e de alguns recursos, pode escolher seu caminho e caminhar à parte de todos os seus semelhantes”.¹

Uma interpretação mais adequada das democracias contemporâneas exige, como já adiantei, a retomada de certa leitura dos princípios fundadores da modernidade e das sociedades democráticas que supere o limitador esquema de desenvolvimento das relações de produção capitalistas. Para mostrar de que maneira a modernidade, interpretada como busca pela efetivação dos ideais de igualdade e liberdade, nos permite compreender melhor como o indivíduo democrático tornou-se a medida dos sucessos e impasses das atuais democracias liberais, inicio retomando alguns aspectos da obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859). No clássico *A Democracia na América*,² Tocqueville, ao fazer sua minuciosa interpretação dos princípios organizadores da sociedade americana desde suas origens até as primeiras décadas do século XIX, inspirou uma vasta gama de autores neotocquevilistas que, a partir da década de 1980, adotaram uma nova linha interpretativa da modernidade.³

Tocqueville realiza, em 1831, uma viagem aos Estados Unidos da América, junto com seu amigo Gustave de Beaumont, com o objetivo de produzir um relatório sobre o sistema prisional americano para o governo francês.⁴ O relatório, atualmente, possui mero valor documental e, como afirma o próprio Tocqueville,⁵ serviu apenas como pretexto para escrever os dois volumes de *A Democracia na América*.

¹ Tocqueville, Alexis de. *A democracia na América - Livro II: Sentimentos e Opiniões*. São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 315.

² Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique I*. Paris: Éditions Gallimard, 1961; *De la démocratie en Amérique II*. Paris: Éditions Gallimard, 1961. Edições brasileiras utilizadas: *A democracia na América - Livro I: Leis e costumes*. São Paulo, Martins Fontes, 2005 e *A democracia na América - Livro II: Sentimentos e Opiniões*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

³ Cf. nota 17.

⁴ Beaumont, Gustave de & Tocqueville, Alexis de. *Note sur le système pénitentiaire et sur la mission confiée par Monsieur le Ministre de l'Intérieur à MM.* Paris, 1831.

⁵ Carta ao seu amigo Louis de Kergorlay, em janeiro de 1835 (*Oeuvres complètes*, XIII, t. I, pp. 373-375).

Membro de uma tradicional família aristocrata da Normandia, Tocqueville era herdeiro de um mundo transformado pela Revolução Francesa. Seu pai, o conde Hervé de Tocqueville, escapou da força graças ao 9 Termidor.⁶ Desde jovem, Tocqueville presencia, como uma questão pessoal, todas as consequências do enfraquecimento da nobreza e da marcha irreversível da história. Tendo como parâmetro o contexto aristocrático francês, que aos poucos desmorona, a questão central de toda sua produção intelectual após a experiência americana é tentar entender como será possível compatibilizar a tradição da nobreza francesa, que sempre primou pelo ideal da *liberdade*, com os novos ideais de *igualdade* que, para ele, possuem sua forma pura na democracia americana, justamente porque a existência de uma classe nobre e privilegiada está excluída de antemão. Os Estados Unidos, para Tocqueville, seriam o local no qual a democracia já teria alcançado sua realização sem passar pelo trauma da revolução e suas consequências, como na França.

Ao abordar a questão a partir desse ponto de vista pessoal e particular, analisando como é possível conservar as qualidades da nobreza em meio a uma sociedade fundada sobre o princípio da igualdade, Tocqueville expõe em todos os detalhes o conflito central da modernidade.

Ao contrário do que interpretações mais apressadas levam a crer, uma das principais características da obra de Tocqueville é o seu fatalismo. Em nenhum momento há saudosismo em relação às tradições que ruíram – elas certamente não serão restauradas. O advento da democracia é irreversível, duradouro, universal, “é um fato irresistível contra o qual não seria nem desejável nem sensato lutar”.⁷ Embora seja uma construção humana, cada vez mais escapa ao poder dos homens, que não poderão reverter o processo.⁸

A democracia surge na França e no continente europeu como consequência de uma série de transformações sociais. O clero cria um espaço de igualdade no momento em que, para ingressar em seu quadro, não é necessário ser rico. Na sociedade civil, as relações se tornam mais complexas, dando origem tanto a uma nova classe de funcionários responsáveis pelo gerenciamento do marco legal quanto a uma classe de comerciantes cada vez

⁶ O 9 Termidor foi uma revolta na Revolução Francesa contra os excessos do período do Terror. Desencadeada por uma votação do Comitê de Salvação Pública para executar Robespierre, Saint-Just e vários outros membros da liderança do Terror, o 9 Termidor encerrou a fase mais radical da Revolução Francesa.

⁷ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América, Livro II*, p. XII.

⁸ Cf. Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América, Livro I*, pp. 3, 11.

mais influente. São novas formas de ampliar a possibilidade de alcançar o poder, rompendo com a antes imutável ordem da natureza que estabelecia o nascimento como único critério de determinação da posição social. Paralelamente, diversos outros fatores contribuíram para a igualização⁹ das condições: as cruzadas e as guerras provocaram a morte de muitos nobres influentes, dividindo suas terras; as comunas, cidades que obtinham autonomia administrativa, criaram um espaço de liberdade em relação ao poder central e de florescimento comercial; as armas de fogo colocaram as classes sociais em pé de igualdade no campo de batalha; a imprensa propiciou a difusão de informação a um maior número de pessoas; o correio favoreceu a comunicação; e o protestantismo pregou que todos os homens teriam igual possibilidade de salvação. São mudanças de origens e motivações diversas nas quais já estão presentes os princípios fundamentais e irreversíveis da democracia.

Juntamente com a análise dos valores democráticos que moldaram a sociedade americana e transformaram a sociedade francesa de sua época, esse fatalismo toquevilleano não procura investigar as *causas* das transformações, mas as *consequências* de um processo histórico inevitável.

Seja na França pós-Revolução, seja na recém constituída sociedade americana, a nova disposição democrática, como em qualquer outro regime, terá que enfrentar a questão das paixões humanas. Incerteza sobre o futuro, vontade de se sobrepor, inveja, disposição para a violência ou para a submissão: trata-se de verificar como o comportamento humano passa a se expressar nesse novo contexto de desmantelamento das tradições e hierarquias e de ampliação do espaço para o desenvolvimento das individualidades.

Menos predispostas para a revolução do que as sociedades hierarquizadas e autoritárias, as democracias mantêm a *estabilidade* através da *instabilidade* dos interesses individuais de seus cidadãos. É esse livre – e, portanto, instável – espaço de desenvolvimento das liberdades e iniciativas individuais que garante a continuidade dos regimes democráticos.

O equilíbrio, assim, desloca-se da esfera estatal centralizada para a esfera da sociedade civil. Consequentemente, se as instituições sociais forem capazes de assegurar uma relativa estabilidade da sociedade civil, o centro da configuração da organização do poder se desloca da *democracia social*, resultado das relações entre os cidadãos, em direção à *democracia política*, resultado já institucionalizado dessas relações. Tocqueville, muitas vezes,

⁹ Utilizo “igualização” (ação ou efeito de igualizar, de se tornar igual; igualação) para deixar clara sua diferença com “equalização” (ato ou efeito de equalizar; uniformização, equilíbrio), que envolve alguma forma de equilíbrio de acordo com determinados critérios.

acaba por não fazer distinção entre esses dois âmbitos. Essa possibilidade da instabilidade, resultado quase natural de sociedades democráticas fundadas sobre o princípio da igualdade, atrai grande parte do seu interesse.

Derrubadas as hierarquias sociais, a liberdade não reina sozinha. Ela é naturalmente contraposta à busca pela igualdade, que equipara os níveis de instrução e capacitação e, desse modo, uniformiza comportamentos e hábitos. O jogo das forças – ou princípios – sempre estará presente: sem distinções entre classes impostas por costumes e pelas leis, surge a necessidade dos indivíduos se distinguirem dos demais para superar a condição de igualdade e também de imprevisibilidade em sociedades nas quais o sucesso pessoal depende em grande parte do esforço individual e não é determinado por hierarquias ou tradições.

Tocqueville está interessado na questão da igualdade enquanto princípio organizador da ordem social nas democracias. Não ignora, entretanto, que a igualização das condições é muito mais uma percepção do modo como se dão as relações sociais do que um estado social real no qual não houvesse ricos e pobres.¹⁰ A visão de Tocqueville não é ingênua e mostra que a instabilidade e a distância entre valores e fatos são características permanentes das democracias. Ausentes as estruturas fixas das sociedades não-democráticas, estão dadas as condições para o dissenso e para a própria crítica da democracia e de suas insuficiências. O regime democrático coloca à prova a si mesmo constantemente. Contradição aparente, esse auto-questionamento e essa instabilidade dão às sociedades democráticas a sua força e garantem sua preservação, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho.

Uma análise mais detalhada de alguns desses tópicos da obra de Tocqueville permitirá mostrar as razões pelas quais sua teoria não só fornece uma interpretação mais coerente dos fundamentos da modernidade, mas também contribui para a superação de velhos paradigmas incapazes de explicar as principais conquistas e impasses dos atuais regimes democráticos.

1.2 Institucionalização da democracia

“Como, nas eras de igualdade, ninguém é obrigado a emprestar sua força a seu semelhante e como ninguém tem o direito de esperar de seu semelhante grande apoio, cada um é ao mesmo tempo independente e fraco. Esses

¹⁰ “As instituições humanas podem ser mudadas, o homem não: qualquer que seja o esforço geral de uma sociedade para tornar os cidadãos iguais e semelhantes, o orgulho particular dos indivíduos sempre procurará escapar do comum e pretenderá formar, em algum lugar, uma desigualdade de que tire proveito” (Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 268).

dois estados, que não se deve considerar separadamente nem confundir, dão ao cidadão das democracias instintos bem antagônicos. Sua independência o enche de confiança e de orgulho entre seus iguais, e sua debilidade lhe faz sentir, de vez em quando, a necessidade de um socorro alheio que não pode esperar de nenhum deles, pois são todos impotentes e frios”.¹¹

Antes de passar à análise específica da influência democrática sobre os sentimentos, os costumes e a sociedade dos Estados Unidos, Tocqueville dedica-se a uma exaustiva exposição do funcionamento e das características das instituições americanas no primeiro volume de *A Democracia na América*. O interesse nesse primeiro volume de sua obra, geralmente relegado a uma posição secundária e meramente introdutória devido ao seu caráter mais descritivo, está em observar de que forma as instituições, as leis e os costumes políticos americanos exerceram um papel determinante para a formação dessa “república democrática”.¹² Alguns aspectos dessa análise institucional e de sua influência para a consolidação dos princípios democráticos merecem ser destacados.

Para Tocqueville, a primeira causa da manutenção do regime democrático americano – antes da influência das leis e da consolidação de hábitos e costumes democráticos – é a “situação particular e acidental em que a Providência colocou os americanos”,¹³ ou seja, a localização geográfica privilegiada de o país estar disposto de ponta a ponta, longitudinalmente, em um continente, sem vizinhos que possam provocar guerras. Como se sabe, a privilegiada posição geográfica americana teve e continua tendo um papel decisivo para o país, seja, por exemplo, na tomada de decisões durante as duas guerras mundiais, seja no trauma causado ao país com os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, quando um grupo terrorista – e não um Estado – realizou suas ações dentro do território americano.

Tocqueville era cético em relação à possibilidade de manutenção da democracia nos países europeus de sua época: “para que a república democrática subsistisse sem dificuldade num povo europeu, seria necessário que ela se estabelecesse ao mesmo tempo em todos os outros”.¹⁴ Diferentemente dos Estados Unidos, a multiplicidade de Estados na Europa, com diversos tipos

¹¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro II, p. 364.

¹² Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro I. Capítulo IX – Das principais causas que tendem a manter a república democrática nos Estados Unidos, p. 325.

¹³ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro I. Capítulo IX – Das principais causas que tendem a manter a república democrática nos Estados Unidos, p. 325.

¹⁴ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro I, p. 260

de regimes políticos em equilíbrio muitas vezes precário, tornava difícil a existência de Estados sem uma forte autoridade central.

A ordem dessas “principais causas que tendem a manter a república democrática nos Estados Unidos”,¹⁵ com o fator geográfico em primeiro lugar, é um elemento essencial na análise tocquevilleana. Os fatores geográficos fazem parte das “mil circunstâncias independentes da vontade dos homens que, nos Estados Unidos, são propícias à república democrática”.¹⁶ Em outras palavras, os hábitos e costumes, bem como, por extensão, qualquer tipo de teorização política, são insuficientes para o estabelecimento de uma sociedade democrática. Embora não seja um determinista geográfico do mesmo tipo de Montesquieu,¹⁷ Tocqueville acredita que não há o que fazer quando as condições físicas são inteiramente desfavoráveis.

Dada essa particular condição geográfica americana, pode-se, então, compreender de que maneira os colonizadores se dispuseram no território e usufruíram de suas vantagens. Para Tocqueville, o elemento decisivo que fez com que as colônias americanas já dispusessem de “pelo menos o germe de uma completa democracia” foi o fato de os imigrantes, ao partirem de seus países, não terem “a menor idéia de qualquer superioridade de uns sobre os outros”.¹⁸ É essa superioridade, presente em sociedades muito desiguais, que mina o princípio democrático fundamental da igualdade: “os pobres sentem-se como que sufocados por sua baixaza; não descobrindo nenhum ponto pela qual possam reconquistar a igualdade, perdem toda esperança em si mesmos e deixam-se cair abaixo da dignidade humana”.¹⁹

A igualdade, assim, é o elemento estruturante da nova sociedade americana e as instituições procuraram formalizá-la através da adoção de alguns princípios gerais, de origem inglesa, como “a intervenção do povo nas coisas públicas, o voto livre do imposto, a responsabilidade dos agentes do poder, a liberdade individual e o julgamento por júri”.²⁰

Mas o elemento fundamental que estabeleceu a igualdade como princípio estruturador da sociedade americana, para Tocqueville, foi a lei de

¹⁵ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I. Capítulo IX – Das principais causas que tendem a manter a república democrática nos Estados Unidos*, p. 325.

¹⁶ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 326.

¹⁷ Montesquieu. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973, Terceira Parte.

¹⁸ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 38.

¹⁹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 31.

²⁰ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 47.

sucessões moderna, rompendo com o direito de primogenitura que atribuía ao chefe da família o poder de estabelecer o destino de diversas gerações. Sua influência vai além de uma simples norma civil e tem consequências determinantes sobre a política e sobre a organização do conjunto da sociedade.

As transformações resultantes da adoção de uma lei de sucessões baseada na partilha igual dos bens entre todos os filhos são enormes. Em primeiro lugar, ocorre uma “revolução”²¹ por ocasião da morte de um proprietário, com duas consequências consideráveis: os bens mudam de dono e se fracionam. Aparentemente restritas ao âmbito familiar, essas transformações, se considerada a quantidade de falecimentos e o surgimento de novos herdeiros, provocam uma aparente instabilidade social, oposta ao imobilismo das sociedades aristocráticas. Rompe-se, portanto, a tradição imobilista que vincula uma propriedade ao nome de uma família. O bem, a propriedade, cuja garantia de inviolabilidade é um dos elementos estruturadores fundamentais do regime democrático, passa a ser um direito individual, e não mais familiar. O direito de herdar uma propriedade passa a valer porque o cidadão é um indivíduo, com direitos iguais aos de seus irmãos, e não mais de acordo com um critério arbitrário (ordem do nascimento) que tinha por objetivo a manutenção da propriedade familiar.

Tocqueville é bastante perspicaz ao notar que o regime aristocrático esconde, no fundo, um “egoísmo individual” que se desenvolveu através de um “espírito da família” em uma época em que as sociedades não estavam estruturadas de modo a garantir os direitos individuais. Com a modernidade e a instituição da lei de sucessões baseada na partilha dos bens entre todos os filhos, o egoísmo somente foi deslocado: “o que se chama espírito de família funda-se com frequência numa ilusão do *egoísmo individual*. As pessoas procuram se perpetuar e se immortalizar de certa forma em seus pósteros. Onde termina o espírito de família, o *egoísmo individual entra na realidade de suas inclinações*. Como a família passa a se apresentar ao espírito apenas como uma coisa vaga, indeterminada, incerta, cada qual se concentra na comodidade do presente; pensa-se no estabelecimento da geração que virá, e só. Portanto, não se procura perpetuar a família ou, pelo menos, procura-se perpetuá-la por outros meios que não a propriedade fundiária. Assim, não apenas a lei de sucessões torna difícil para as famílias conservar intactas as mesmas terras, como tira-lhes o desejo de tentá-lo e leva-as, de certa forma, a cooperar com essa lei para a

²¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 57.

sua própria ruína. A lei da partilha igual pode proceder por dois caminhos: agindo sobre a coisa, ela age sobre o homem; agindo sobre o homem, ela chega à coisa. Das duas maneiras, ela consegue atacar profundamente a propriedade fundiária e fazer desaparecer com rapidez tanto as famílias como as fortunas.”²²

Com a divisão contínua das propriedades, os homens se igualam, a riqueza circula de forma muito rápida por várias mãos e, levando a dissolução da tradição familiar ao limite, os vizinhos passam a sequer se conhecer devido à alta circulação da propriedade das terras.

Se a propriedade se descentraliza e se pulveriza e as implicações disso para o resto da sociedade são evidentes, o mesmo também ocorre em relação ao domínio administrativo. Tocqueville dedica a maior parte do primeiro volume de *A Democracia na América* a uma minuciosa descrição do funcionamento das instituições americanas. Seu interesse está localizado, de um lado, nos mecanismos de sustentação do regime federativo e, por outro lado, nos empreendimentos comunais. Em ambos os casos, trata-se da forma pela qual a sociedade americana organizou o governo e a administração e o grau de centralização que atribuiu a cada um deles. Tocqueville faz distinção entre *centralização governamental* e *centralização administrativa*. A primeira está relacionada aos interesses comuns da nação tais como as leis gerais e as relações exteriores; a segunda diz respeito ao funcionamento específico das comunidades.

Como seria de esperar considerando as características observáveis até hoje na sociedade americana, Tocqueville ressalta os aspectos positivos da *centralização governamental* e da *descentralização administrativa*. Para ele, a *centralização administrativa* acaba por minar o espírito de cidadania e, se pode ter o benefício de agrupar de modo mais eficaz a sociedade em épocas de emergência, ao longo do tempo ela é responsável pela desagregação do tecido social. Mais ainda: mesmo que a eficácia de governos centralizados em épocas de necessidade seja difícil de negar, deve-se atentar para o fato de que isso ocorre sobretudo em sociedades enfraquecidas, que precisam de uma grande força para lhes dar unidade. Para Tocqueville, dificilmente um modelo administrativo centralizado funciona em sociedades em que o povo é “esclarecido” e “vigilante”: “estou persuadido, ao contrário, de que nesse caso a força coletiva dos cidadãos será sempre mais poderosa para produzir o bem-estar social do que a autoridade do governo” e um “poder central, por

²² Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro I, p. 59, grifos meus.

mais esclarecido, por mais sábio que o imaginarmos, não pode abraçar por si só todos os detalhes da vida de um grande povo”.²³

Não se trata somente da incapacidade governamental, cada vez mais indiscutível nas sociedades contemporâneas. O que está em jogo, para Tocqueville, é que a “vontade humana” (...) “precisa de liberdade em seus movimentos, de responsabilidade em seus atos”.²⁴ Ações governamentais, portanto, são ineficazes para estabelecer metas em longo prazo. Para Tocqueville, os homens só evoluem por “esforços momentâneos e impulsos súbitos”.²⁵ É o conjunto desses esforços e desses empreendimentos individuais que, ao longo do tempo, superará qualquer espécie de iniciativa governamental. E é esse mesmo conjunto de iniciativas que dá aos cidadãos a sensação de que os interesses do país coincidem com seus interesses particulares, com os interesses de suas famílias e de seus próximos, ou seja, “é também por uma espécie de egoísmo que [o cidadão] se interessa pelo Estado.”²⁶

Se a *descentralização*, portanto, é uma característica que perpassa vários aspectos da sociedade americana, ela não poderia deixar de afetar a maneira pela qual circula a informação no país. Tocqueville, ainda preso ao espírito familiar aristocrático, ao comentar os efeitos da liberdade de imprensa nos Estados Unidos,²⁷ afirma não ter “pela liberdade de imprensa esse amor completo e instantâneo que se concede às coisas soberanamente boas de sua natureza. Aprecio-a em consideração muito mais pelos males que ela impede do que pelos bens que ela faz”.²⁸ Mas, mesmo com ressalvas, enfatiza que a soberania popular e a liberdade de imprensa estão intimamente relacionadas. Em ambos os casos, é preciso saber conviver com seus males para que seja possível aproveitar seus benefícios. E uma das formas de minimizar os males e obter os melhores benefícios é a ampla difusão da imprensa.²⁹

²³ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 102.

²⁴ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 103.

²⁵ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 104.

²⁶ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 107.

²⁷ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, Segunda Parte, Capítulo III – Da liberdade de imprensa nos Estados Unidos, p. 207.

²⁸ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 207.

²⁹ “Nos tempos de igualdade, cada indivíduo é naturalmente isolado; não tem amigos hereditários, não tem classe cujas simpatias lhe estejam garantidas; põem-no facilmente à parte e pisoteiam-no impunemente. Em nossos dias, um cidadão oprimido só tem um meio de se defender: dirigir-se à nação inteira e, se ela lhe for surda, ao gênero humano. E só há um meio para fazê-lo, a imprensa. Assim, a liberdade de imprensa é infinitamente mais preciosa nas nações democráticas do que em todas as outras; só ela cura a maioria dos males que a igualdade pode produzir. A igualdade tira de cada indivíduo o apoio de seus

Escrevendo no início do século XIX, Tocqueville ainda encontra um país em que praticamente cada cidade possui seu jornal e não há grandes conglomerados de imprensa. Nesse contexto, a descentralização é positiva porque os milhares de órgãos de imprensa espalhados pelo país atacam, mas também defendem, os órgãos administrativos de inúmeras maneiras diferentes. Devido ao grande número de jornais, fica difícil e economicamente inviável que grupos poderosos consigam lucros com essa atividade, dificultando a centralização. Se os jornais não possuem recursos e nem grandes poderes de influência, por outro lado, essa situação evita ameaças à democracia: “reduzida a esses únicos recursos, a imprensa ainda exerce um imenso poder na América. Ela faz circular a vida política em todas as porções desse vasto território. É ela cujo olho sempre aberto põe incessantemente a nu os mecanismos secretos da política e força os homens públicos a comparecer sucessivamente diante do tribunal da opinião. É ela que agrupa os interesses em torno de certas doutrinas e formula o símbolo dos partidos; é por ela que estes se falam sem se ver, se ouvem sem ser postos em contato. Quando um grande número de órgãos da imprensa consegue caminhar no mesmo sentido, sua influência se torna, com o tempo, quase irresistível, e a opinião pública, atingida sempre do mesmo lado, acaba cedendo a seus golpes”.³⁰

Outro aspecto reconhecidamente importante da obra de Tocqueville é sua análise das associações políticas americanas e de sua contribuição para a formação da coesão social. Assim como a liberdade de escrever e de imprensa, o direito de associação é um dos pilares de sustentação da democracia. E também como a liberdade de imprensa, as associações surgem como resultado das vontades individuais dos cidadãos, preocupados com questões como segurança pública, comércio, moral e religião. As associações de cidadãos são, nas democracias, o elemento correspondente às associações aristocráticas, responsáveis por conter o poder imperial nas sociedades hierárquicas. Mas, diferentemente dos regimes aristocráticos, na democracia as associações só funcionarão de modo adequado se forem uma espécie de

próximos; mas a imprensa lhe permite chamar em seu socorro todos os seus concidadãos e todos os seus semelhantes. A tipografia apressou os progressos da igualdade e é um de seus melhores corretivos. Penso que os homens que vivem nas aristocracias podem, a rigor, prescindir da liberdade de imprensa; mas os que vivem nos países democráticos não o podem fazer. Para garantir a independência pessoal destes, não confio nas grandes assembleias políticas, nas prerrogativas parlamentares, na proclamação da soberania do povo. Todas essas coisas se conciliam até certo ponto com a servidão individual; mas essa servidão não seria completa com a imprensa livre. A imprensa é, por excelência, o instrumento democrático da liberdade” (Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 398).

³⁰ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 214.

prolongamento ou consequência natural do direito individual: “o direito de associação parece-me, pois, quase tão inalienável por sua natureza quanto a liberdade individual”.³¹ É por essa razão que os laços de dependência pessoal das associações aristocráticas foram substituídos pela garantia do espaço individual nas associações democráticas. Nelas, os homens estão juntos não para abdicar de suas opiniões, mas para dedicarem-se a um objetivo comum.

1.3 A difusão da igualdade

“Devo, desde já, prevenir o leitor contra um erro que me seria muito prejudicial. Vendo-me atribuir tantos efeitos diversos à igualdade, o leitor poderia concluir que considero esta a causa de tudo o que acontece em nossos dias. Seria supor-me dono de uma visão deveras estreita. (...) Pensei que muitos se encarregariam de anunciar os novos bens que a igualdade promete aos homens, mas que poucos ousariam assinalar de longe os perigos com que ela os ameaça. Portanto, é principalmente para esses perigos que dirigi meus olhares e, tendo acreditado descobri-los claramente, não tive a covardia de calá-los”.³²

Após analisar as instituições políticas, Tocqueville, no Livro II de *A Democracia na América*, volta-se para a “profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos”.³³ Para ele, os americanos, embora não tivessem nenhuma escola filosófica, teriam um “método filosófico” próprio, de essência cartesiana,³⁴ no qual a autonomia, o individualismo e a ideia de inovação ocupam um lugar central: “escapar do espírito de sistema, do jugo dos costumes, das máximas familiares, das opiniões de classe e, até certo ponto, dos preconceitos nacionais; não tomar a tradição mais que como uma informação e os fatos presentes como um estudo

³¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro I*, p. 224.

³² Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II – Advertência*, p. XI.

³³ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II – De uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos*.

³⁴ Tocqueville atribui a Bacon, com sua teoria sobre as ciências naturais, e a Descartes, em relação à filosofia, o papel de terem dado ao exame individual de cada homem o poder de se contrapor a todas as crenças. Para ele, Lutero e Voltaire, em graus variados, também contribuíram no mesmo sentido: “o método filosófico do século XVIII não é, pois, apenas francês, mas democrático, o que explica por que foi tão facilmente admitido em toda a Europa, cuja face contribuiu para mudar. Não é por terem mudado suas antigas crenças e modificado seus antigos costumes que os franceses subverteram o mundo, mas por terem sido os primeiros a generalizar e evidenciar um método filosófico com ajuda do qual era facilmente possível atacar todas as coisas antigas e abrir caminho para todas as coisas novas” (Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 6).

útil para fazer de outro modo e melhor; procurar por si mesmo e em si mesmo a razão das coisas, tender ao resultado sem se deixar acorrentar ao meio e visar o fundo através da forma”.³⁵

Trata-se, portanto, de uma sociedade na qual a grande mobilidade rompe facilmente os vínculos geracionais e de tradição e dificulta a formação de instituições de classe. Dispostos em uma sociedade em que tradições e vínculos de grupo praticamente não existem, os cidadãos se veem entregues a si mesmos: “cada qual se tranca, pois, estritamente em si e pretende julgar o mundo a partir daí. O uso dos americanos, de buscar em si mesmo a regra de seu juízo, conduz seu espírito a outros costumes”.³⁶ Mas, ao contrário do que uma simpatia pelo racionalismo cartesiano poderia deixar transparecer, Tocqueville não acredita em uma independência individual ilimitada. Se a igualdade democrática e o fim das crenças em ideias tradicionais podem dar a impressão de uma razão entregue a si mesma e sem freios, a própria condição de igualdade desmente esse fato.³⁷ Sem profundas desigualdades e sem a existência de grupos específicos detentores do conhecimento, só resta à razão individual guiar-se pelo “juízo do público”. A razão é simples: devido à limitação natural da razão humana, é muito mais fácil guiar-se por ideias já prontas e aceitas por amplas maiorias.

É esta, portanto, a situação paradoxal em que se encontra a razão individual na democracia: “quando o homem que vive nos países democráticos se compara individualmente com todos os que o rodeiam, sente com orgulho que é igual a cada um deles; mas quando encara o conjunto de seus semelhantes e se situa ele próprio ao lado desse grande corpo, é logo sufocado por sua própria insignificância e por sua fraqueza. Essa mesma igualdade que o torna independente de cada um dos seus concidadãos em particular entrega-o isolado e sem defesa à ação da maioria. (...) Vejo claramente na igualdade duas tendências: uma que leva o espírito de cada homem a novos pensamentos; a outra, que o reduziria de bom grado a não mais pensar”.³⁸

Essa ideia de suscetibilidade a opiniões já prontas está de acordo com a visão que Tocqueville tem dos homens nos regimes igualitários: independentes

³⁵ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 4.

³⁶ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 4.

³⁷ “Os americanos são mais conformes a si mesmos. Eles viram que, no seio de uma democracia, a independência individual não podia deixar de ser enorme, a juventude apressada, os gostos mal contidos, o costume mutável, a opinião pública frequentemente incerta ou impotente, a autoridade paterna fraca e o poder marital contestado” (Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 246).

³⁸ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, pp. 11-13.

uns dos outros, os homens se isolam e se enfraquecem. Abandonados a si mesmos e com tradições de classe, família e profissão enfraquecidas, os homens das sociedades democráticas igualitárias se preocuparão muito mais com o gozo rápido e com o presente.

Embora seja o aspecto mais controverso de sua obra, não é estranho que Tocqueville destaque algumas ideias gerais que atuariam como uma força contrária a essa inclinação para o isolamento individual. A religião é a principal delas, atuando como um verdadeiro elemento de agregação e estabilização social: “quando a religião é destruída num povo, a dúvida se apodera das porções mais elevadas da inteligência e paralisa parcialmente todas as demais. (...) Quando não existe mais autoridade em matéria de religião, como tampouco em matéria de política, os homens logo se apavoram com o aspecto dessa independência ilimitada. Essa perpétua agitação de todas as coisas os inquieta e cansa”.³⁹ O ceticismo de Tocqueville sobre a possibilidade de se viver em um mundo sem crenças religiosas é total: “duvido que o homem possa suportar ao mesmo tempo uma completa independência religiosa e uma inteira liberdade política”.⁴⁰ Essa certeza, aparentemente estranha, só pode ser entendida se conseguirmos compreender a questão central de sua obra, a de que a democracia igualitária é paradoxal e se equilibra sobre um constante antagonismo de sentimentos contraditórios: “a igualdade, que introduz grandes benefícios no mundo, sugere porém aos homens (...) instintos perigosíssimos; ela tende a isolá-los uns dos outros, para levar cada um a se ocupar apenas de si. Ela abre desmedidamente sua alma ao amor do gozo material”.⁴¹

Portanto, ao contrário do que uma leitura mais apressada poderia dar a entender, para Tocqueville os povos dos regimes democráticos são fracos e precisam de ideias de fácil entendimento, como a de um Deus único que impõe as mesmas regras para todos os homens, sobretudo com o objetivo de que eles alcancem a felicidade: “o gosto pelo bem-estar constitui como que o traço saliente e indelével das eras democráticas”.⁴² A função da religião em sociedades democráticas seria, assim, a de regular essa busca pelo gozo que o individualismo promove, mas sem eliminá-la. Seu objetivo é fazer com que os homens limitem-se a buscar as riquezas unicamente por meios legais. Se tentar eliminar os desejos que são próprios dos povos vivendo sob

³⁹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 25.

⁴⁰ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 25.

⁴¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 25.

⁴² Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 30.

o regime democrático – o que inclui igualmente os assuntos políticos e daí, portanto, a necessidade de separação entre igreja e Estado – a religião estaria fadada ao fracasso. Ela precisa encontrar formas de deixar espaço livre para as aspirações individuais, não entrando em choque com elas, já que a própria individualização faz com que os homens tenham pouca disposição para adotar crenças religiosas, sobretudo, como ocorre atualmente, quando elas estão ligadas a alguma forma de tradição familiar e não à livre escolha.

São essas características conflitantes que constituem, para Tocqueville, o homem da sociedade americana. Se, por um lado, ele é frágil e precisa da religião como suporte, por outro lado, a condição de igualdade lhe abre possibilidades intelectuais imensas: “quando não há mais riqueza hereditária, privilégios de classes e prerrogativas de nascimento, quando cada qual só extrai sua força de si mesmo, torna-se visível que o que constitui a principal diferença entre a fortuna dos homens é a inteligência”.⁴³ Ao contrário das sociedades aristocráticas, nas quais a educação estava restrita a um pequeno grupo, nas democracias é cada vez maior o número de pessoas que se dedica a atividades intelectuais. Para Tocqueville, o efeito disso é semelhante ao que ocorre no âmbito político: em uma sociedade em que não há grandes figuras políticas tradicionais, o que faz diferença é a pequena participação individual, da mesma forma que a ausência de exclusividade de detenção do saber nas mãos de poucos faz com que cada um possa dar a sua contribuição. Se a produção de grandes obras torna-se mais rara, o que fará diferença, de fato, é o resultado geral da participação de cada cidadão.

O mesmo impacto geral de ações individuais pode ser observado no âmbito das artes. A partir do momento em que as profissões artísticas são abertas a todos, e não mais restritas a um pequeno grupo que recebe patrocínio, como nos regimes aristocráticos, os artistas já não possuem fortes vínculos sociais e passam a se preocupar com um número cada vez maior de clientes, pois essa é a única forma de obter lucro. Evidentemente, isso só será possível com a simplificação do produto e sua produção em larga escala: “quando só os ricos possuíam relógios, quase todos eram excelentes. Hoje, só se fazem relógios medíocres, mas todo mundo tem um”.⁴⁴ Assim, novamente, o aprimoramento intelectual é a única forma de estabelecer alguma espécie de diferenciação entre tantos produtores e produtos semelhantes. A inovação e o desenvolvimento surgem, portanto, não da habilidade em si, mas, ao contrário, de um estado de limitação e de nivelamento que precisa ser superado. O

⁴³ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 45.

⁴⁴ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 57.

mesmo corre no campo literário: os autores são numerosos e os livros que conseguem maior vendagem – justamente porque foram concebidos com o objetivo de gerar lucros – rapidamente caem no esquecimento.

Seja na literatura, na linguagem, na poesia, na arquitetura, no teatro, a sociedade americana, para Tocqueville, é marcada pela instabilidade, pela mudança constante, pela mobilidade social, pela busca do novo, da inovação e, conseqüentemente, pelo desprezo em relação ao passado. Essa mobilidade é o principal elemento que mostra a oposição em relação às sociedades aristocráticas, voltadas para o passado através do apego à tradição e à história. Se há a perda de valores, hábitos e costumes das sociedades aristocráticas, por outro lado, as democracias instauram novas possibilidades a partir dessa inquietação social e desse olhar voltado para o futuro. Esse estado de mudança constante dentro da sociedade, juntamente com a situação de igualdade entre os homens, faz com que somente as democracias possam levar a cabo a ideia de uma plena defesa do gênero humano: “Nas eras democráticas, a extrema mobilidade dos homens e seus impacientes desejos faz que eles mudem o tempo todo de lugar e que os habitantes dos diferentes países se misturem, se vejam, se ouçam e se imitem. Não são, pois, os membros de uma mesma nação que se tornam semelhantes; as próprias nações se assimilam, e todas juntas, aos olhos do espectador, não formam mais que uma vasta democracia, em que cada cidadão é um povo. Isso coloca pela primeira vez em evidência a figura do gênero humano”.⁴⁵

1.4 Igualdade, liberdade, individualismo

“Confesso que temo muito menos, para as sociedades democráticas, a audácia do que a mediocridade dos desejos; o que me parece mais temível é que, no meio das pequenas ocupações incessantes da vida privada, a ambição perca seu impulso e sua grandeza; que as paixões humanas não se aplaquem e se rebaixem ao mesmo tempo, de sorte que cada dia a atitude do corpo social se torne mais sossegada e menos elevada”.⁴⁶

Para Tocqueville, embora o ideal democrático em sua realização máxima seja a possibilidade da liberdade a partir da igualdade entre os homens, obviamente isso não ocorre de fato. É preciso analisar de que forma se articulam e se realizam os ideais de igualdade e liberdade. Para ele, a *igualdade*

⁴⁵ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 87.

⁴⁶ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 309.

de condições seria o ideal máximo das eras democráticas, superior a todos os outros bens que podem ser socialmente distribuídos, incluindo a liberdade.

A argumentação toquevilleana inicia pela avaliação negativa das consequências dos dois princípios, um sempre limitando os excessos do outro. Para ele, os males que a liberdade produz, como os excessos na política, são imediatos, enquanto aqueles produzidos pela igualdade, como o nivelamento das inteligências, se manifestam somente de forma lenta e gradativa.

Já as consequências positivas da liberdade também demorariam muito para se manifestar, enquanto a fruição da igualdade é imediata e ocorre a cada momento. A liberdade, como no caso da liberdade política, só proporcionaria vantagens para alguns poucos homens, enquanto a igualdade espalha-se entre todos. Além disso, para Tocqueville, a própria história mostra que foi somente com a igualização das condições que se tornou possível a reivindicação pela liberdade. A igualdade, portanto, é anterior à liberdade não só do ponto de vista de importância e consequências, mas do ponto de vista histórico: os povos democráticos “têm pela igualdade uma paixão ardente, insaciável, eterna, invencível; querem a igualdade na liberdade e, se não a podem obter, querem-na também na escravidão. Suportarão a pobreza, a submissão, a barbárie, mas não suportarão a aristocracia”.⁴⁷

Como resultado dessa condição de igualdade nas sociedades democráticas, está aberto o espaço para que aflore o individualismo: os cidadãos das democracias “não devem nada a ninguém, não esperam, por assim dizer, nada de ninguém; acostumam-se a se considerar sempre isoladamente, imaginam de bom grado que seu destino inteiro está em suas mãos. Assim, não apenas a democracia faz cada homem esquecer de seus ancestrais, mas lhe oculta seus descendentes e o separa de seus contemporâneos; ela o volta sem cessar para si mesmo e ameaça encerrá-lo, enfim, por inteiro, na solidão de seu próprio coração”.⁴⁸ O individualismo seria, assim, uma versão do egoísmo – que, como já vimos, sempre teria existido – possibilitado pelas condições democráticas. Embora não contenha em si o poder de destruir todas as virtudes, quando levado ao extremo, o individualismo não só destrói as virtudes públicas como também acaba se transformando em egoísmo. A comparação com o mundo aristocrático, mais uma vez, ajuda a compreender a ruptura dos laços sociais que ocorre com a instauração da democracia: sem vínculos familiares, de classe ou hierárquicos – ou seja, vínculos *externos* que

⁴⁷ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 117.

⁴⁸ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 121.

sempre fazem lembrar dos outros homens que estão acima e abaixo de si –, o indivíduo encontra-se entregue a si mesmo.

Para Tocqueville, esse isolamento social abre caminho para a instauração de governos despóticos e, portanto, para a supressão da igualdade. Em regimes autoritários, quanto maior a fragmentação e o isolamento social, menores as chances de que o povo se una para derrubar o governo: “os vícios que o despotismo faz nascer são precisamente os que a igualdade favorece. Essas duas coisas se completam e se ajudam uma à outra de maneira funesta”,⁴⁹ e, historicamente, como sabemos, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade sempre estão presentes nas promessas de regimes autoritários.

Como, então, refrear essa tendência despótica criada pelo estabelecimento da igualdade entre os homens? Para Tocqueville, a sabedoria dos americanos consistiu em usar a liberdade para combater o individualismo criado pela própria condição de igualdade, ou seja, dar aos cidadãos a chance de participar da representação política. Trata-se de oferecer uma liberdade perigosa (amplo direito de expressão e de livre associação) para reduzir os perigos da própria liberdade.⁵⁰ Além disso, com a descentralização administrativa, a responsabilidade política está nas mãos de cada comunidade. Para atender seus próprios interesses particulares e individuais, os homens precisam entrar em contato uns com os outros. Em sociedades democráticas individualizadas não são, portanto, ideais abstratos de nação ou o patriotismo que farão com que os homens cooperem socialmente. Tocqueville é direto: essa cooperação ocorre, ao contrário, porque é preciso que cada cidadão garanta seus interesses individuais: “é difícil tirar um homem de si mesmo para interessá-lo pelo destino de todo o Estado, porque ele compreende mal a influência que o destino do Estado pode ter sobre sua sorte. Mas se é necessário fazer uma estrada passar nos limites de suas terras, ele perceberá à primeira vista que há uma relação entre esse pequeno negócio público e seus maiores negócios privados e descobrirá, sem que lhe mostre, o estreito vínculo que une, nesse ponto, o interesse particular ao interesse geral. (...) Os homens se ocupam do interesse geral primeiro por necessidade, depois por opção; o que era cálculo se torna instinto e, à força de trabalhar pelo bem de seus concidadãos, acabam adquirindo o hábito e o gosto de servi-los”.⁵¹

⁴⁹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 125.

⁵⁰ Cf. Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 145.

⁵¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, pp. 127-129. Ou em outra formulação semelhante: “Quando os homens não estão mais ligados entre si de maneira sólida e permanente, não é possível conseguir que um grande número deles aja em comum, a não ser que se persuade cada um daqueles

Essa independência, esse isolamento, essa fraqueza e a ausência de subalternos a quem poderiam dar ordens farão com que os cidadãos das democracias acabem por se unir das mais diversas formas para atender aos seus interesses particulares. A quantidade incontável de pequenas iniciativas de associação superará qualquer grande iniciativa do Estado, por mais bem dirigida que seja. Mais do que isso, nenhuma ação estatal será capaz de renovar ideias e gerar a mobilização social da mesma forma que o livre movimento de associação entre os homens. A ação estatal sempre alcançará seus limites ao se deparar com os inúmeros interesses e peculiaridades locais e, nesse sentido, acabará impondo regras demasiadamente gerais e, com frequência, tirânicas. Para Tocqueville, “nos países democráticos, a ciência da associação é a ciência-mãe; o progresso de todas as outras depende do progresso desta”.⁵²

Conjuntamente com as associações, a imprensa, como já vimos rapidamente, exerce um papel fundamental para a formação de coesão social nas sociedades democráticas. Para Tocqueville, o jornal é uma espécie de conselheiro que “se apresenta” todos os dias aos homens para comentar os assuntos do momento e – mais importante de tudo – o faz sem se intrometer nos negócios particulares de cada um. Os jornais não apenas abrandariam as ameaças do individualismo, assegurando a liberdade, como seriam um dos principais garantidores da civilização. A quantidade de jornais em circulação, portanto, será proporcional à quantidade de associações e à descentralização administrativa, que exige que os cidadãos estejam bem informados para poderem cooperar uns com os outros. Mais uma vez, é importante observar que Tocqueville atribui a importância da diversidade da imprensa não a uma vantagem em si, mas a um instrumento que torna possível amenizar a fraqueza dos homens postos em condições iguais – igualmente fracos – e, portanto, incapazes de se ater e se manter fiéis a uma opinião ou tradição.

A democracia, assim, é o regime onde é possível organizar a sociedade de modo que, enfraquecidas certas ideias como a de honra e tradição, os indivíduos possam encontrar as melhores formas de compartilhar suas atividades privadas com o interesse público. A virtude e as atividades realizadas para o bem dos concidadãos são adotadas não porque possuem um valor em si, mas porque, aos poucos, cada indivíduo passa a perceber que sua adoção lhe traz vantagens – vantagens individuais, pessoais.

cujo concurso é necessário de que seu interesse particular o obriga a juntar voluntariamente seus esforços aos de todos os outros” (Tocqueville, Alexis de. *Democracia na América. Livro II*, p. 137.)

⁵² Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 135.

A visão de Tocqueville simplesmente descreve a melhor forma de compartilhar os interesses individuais com os interesses coletivos em uma sociedade em que os cidadãos são fracos: “o interesse bem compreendido é uma doutrina pouco elevada, mas clara e segura. Não procura alcançar grandes objetivos, mas atinge sem grandes esforços aos que visa. Como está ao alcance de todas as inteligências, todos a captam facilmente e a retêm sem problemas. (...) A doutrina do interesse bem compreendido não produz grandes devoções, mas sugere todos os dias pequenos sacrifícios; ela sozinha não seria capaz de fazer virtuoso um homem, mas forma uma multidão de cidadãos regrados, temperantes, moderados, previdentes, senhores de si; e, se não leva diretamente à virtude pela vontade, aproxima insensivelmente dela pelos hábitos”.¹

A situação está dada e não há como modificá-la tentando resgatar valores que não mais existem: “não há poder na terra capaz de impedir que a igualdade crescente das condições leve o espírito humano à busca do útil e disponha cada cidadão a se fechar em si mesmo. Deve-se contar, portanto, com que o interesse individual se torne, mais que nunca, o principal, se não o único, móvel das ações dos homens; mas resta saber como cada homem entenderá seu interesse individual”.²

A explicação de Tocqueville para esse interesse inevitável pela melhoria das condições individuais é feita, mais uma vez, comparando a situação dos regimes democráticos com os aristocráticos. Nestes, a riqueza é hereditária e assegurada, não há disputas – o que, para Tocqueville, é totalmente contrário ao comportamento humano: algo só tem valor quando se tem medo de perdê-lo ou quando se luta muito para conquistá-lo. Nas aristocracias, portanto, impera a imobilidade: os ricos estão em situação cômoda de garantia de suas riquezas e os pobres não possuem esperança de algum dia enriquecer. Tudo muda com a instauração da mobilidade democrática. Tocqueville descreve o apego dos americanos em relação aos bens materiais quase como se este possuísse um caráter patológico: “o habitante dos Estados Unidos apega-se aos bens deste mundo como se tivesse certeza de não morrer, e põe tanta precipitação em se apossar dos que passam ao seu alcance que até parece temer a cada instante que vai deixar de viver antes de ter desfrutado deles. Apossa-se de todos, mas sem os segurar firmemente, e logo os deixa escapar de suas mãos para correr atrás de novas fruições. (...) A morte por fim sobrevém e o detém antes que ele tenha se

¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 149.

² Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 150.

cansado dessa busca inútil de uma felicidade completa que sempre lhe foge”.³ E prossegue Tocqueville, fazendo uma descrição que difere muito pouco da descrição das tendências consumistas contemporâneas: “independentemente dos bens que possui, imagina a cada instante mil outros de que a morte o impedirá de fruir, se não se apressar. Esse pensamento enche-o de inquietação, medos e arrependimentos, e mantém sua alma numa espécie de trepidação incessante que o leva a mudar a todo instante de projetos e lugares”.⁴

Se a descrição dessa sociedade de consumo está de acordo com diversas teorias contemporâneas, a explicação para as consequências dessa busca desenfreada para atender aos desejos pessoais, na terceira década do século XIX, rompe com o atual catastrofismo sobre uma sociedade voltada exclusivamente para a conquista de bens materiais. Para Tocqueville, essa possibilidade teoricamente infinita de atender aos próprios desejos, paralelamente aos efeitos da igualdade, só torna os homens mais fracos. Sem privilégios, eles precisam enfrentar a dura concorrência de seus semelhantes. Mais ainda: se a igualdade é um fato, uma norma e um horizonte social, ela tanto não será perfeita quanto não será distribuída igualmente em relação à capacidade dos homens. Ou seja, a variação de inteligência entre os homens que estão competindo pelos benefícios sociais é natural e jamais poderá ser contornada. “Nos tempos democráticos, as fruições são mais vivas do que nas eras de aristocracia e, sobretudo, o número dos que fruem é infinitamente maior. Por outro lado, cumpre reconhecer que, neles, as esperanças e os desejos se frustram com maior frequência, as almas são mais comovidas e mais inquietas; as preocupações, mais agudas”.⁵

Mas a competição acirrada não é o único obstáculo enfrentado pelos homens das democracias. Se essa condição de igualdade e nivelamento entre todos requer a instauração da liberdade para que cada um possa atender a seus desejos particulares, essa mesma liberdade, levada ao extremo, causa o desinteresse pela coisa pública.⁶ A consequência é bastante conhecida por quem quer que viva no mundo atual: sem quadros qualificados para ocupar as funções públicas, estas ficam à mercê de qualquer um. Está aberto, assim, o espaço para o patrimonialismo, para a corrupção e, conseqüentemente, para a tirania.

³ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, pp. 165-6.

⁴ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 166.

⁵ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 169.

⁶ “Não apenas eles [os homens que habitam os países democráticos] não têm naturalmente o gosto de se ocupar das coisas públicas, mas em geral falta-lhes tempo para isso. A vida privada é tão ativa nos tempos democráticos, tão agitada, tão cheia de desejos, de trabalhos, que quase não resta mais energia nem tempo para a vida política de cada homem”. (Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 363)

Mas o equilíbrio democrático ocorre justamente porque o regime mantém-se através da relação de forças antagônicas. Juntamente com a competição de todos contra todos, a condição de igualdade faz com que, “nas eras democráticas, os homens raramente se dedicam uns aos outros; mas denotam uma compaixão geral para com todos os membros da espécie humana”.⁷ Sem classes fixas, cria-se uma espécie de reconhecimento pelos semelhantes. As formalidades, gestos, regras de etiqueta e vestimentas indicativos da posição social perdem sua antiga função de determinação e todos são postos em condições de igualdade. Essa ignorância em relação à posição social provoca uma espécie de cautela: desconhecendo a riqueza, o nível de instrução e a origem dos outros homens, impõem-se uma atitude de prudência em relação aos semelhantes. Condições mínimas de convivência, portanto, são instauradas não por algum nobre e vago sentimento de compaixão, mas porque os homens passam a constatar que não conhecem uns aos outros e que esses outros podem estar ou não nas mesmas condições que eles. As condições mínimas de respeito são instauradas porque é o que também se exige para si: “tudo isso não é contrário ao que disse a propósito do individualismo. Acho até que essas coisas, longe de se repelirem, se harmonizam. A igualdade de condições, ao mesmo tempo que faz os homens sentirem sua independência, mostra-lhes sua fraqueza; são livres, mas expostos a mil acidentes, e a experiência não tarda e lhes ensinar que, embora não tenham necessidade costumeira do socorro alheio, quase sempre surge um momento em que não seriam capazes de prescindir dele”.⁸

Evidentemente, também no âmbito familiar as relações são alteradas com a instauração da igualdade. Com o enfraquecimento da antiga concepção de autoridade, passa a ser um processo natural que os filhos, ao chegarem à idade adulta, possam tornar-se independentes e autônomos. O pai, que nas sociedades aristocráticas representava o vínculo com a tradição e os costumes, vê sua autoridade diminuída. Por outro lado, sem o peso da autoridade, as relações entre pais e filhos acabam adquirindo outras feições e o vínculo passa a ocorrer por causa das relações afetivas.⁹ O papel da hierarquia familiar

⁷ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 207.

⁸ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, pp. 217-8.

⁹ Alain Renaut, em *La fin de l'autorité*, avalia os efeitos do “fim da autoridade” nos âmbitos escolar, familiar, governamental, político, religioso e judicial. Para ele, nem uma “postura reativa”, que tenta reinstalar formas antigas de autoridade, nem o “discurso progressista”, que condena de imediato qualquer tipo de limitação às liberdades, são capazes de repensar a questão da autoridade para consolidá-la sobre novos fundamentos. Se seu diagnóstico parece correto, sua sugestão de propor uma nova forma “contratual” nas relações de poder - uma “forma de relação na qual o desnível entre aquele que exerce um

para a estabilidade social desaparece juntamente com relações familiares que antes eram frias e formais. Questões como idade e gênero deixam de ser determinantes para a divisão da herança. Abre-se, portanto, um novo espaço de possibilidades para a afetividade familiar, livre do peso dos interesses. “A democracia distende os vínculos sociais, mas estreita os vínculos naturais.¹⁰ Ela aproxima os parentes ao mesmo tempo que separa os cidadãos”.¹¹ Mais do que isso: diferentemente das famílias aristocráticas – nas quais as diferenças de riquezas e destino tornavam não só o marido e a mulher, mas também os filhos, demasiadamente diferentes uns dos outros – nas sociedades democráticas, como sabemos, as uniões ocorrem por livre iniciativa individual e de acordo com afinidades pessoais.

Novamente, fica claro que Tocqueville considera esse equilíbrio entre estabilidade e instabilidade o elemento chave para a compreensão das sociedades democráticas. Ele está presente, também, na formação de noções de honra e moralidade. Ao contrário das sociedades aristocráticas, as prescrições morais nas democracias são menos numerosas e muito mais instáveis, variando de acordo com épocas e necessidades. “Numa nação democrática como o povo americano, em que os níveis são confundidos e em que a sociedade inteira não forma mais que uma massa única, em que todos os elementos são análogos sem ser inteiramente semelhantes, nunca se poderia chegar exatamente a um entendimento prévio sobre o que é permitido e vedado pela honra”.¹²

A condição de igualdade, que leva à formação de uma “massa única”, não leva à estabilidade e ao consenso fácil. Em uma sociedade de indivíduos, cada um com seus interesses particulares, a opinião pública é volátil, instável e se deixa levar facilmente. Mais do que isso, ela não exerce o mesmo papel que tem nas sociedades hierárquicas, onde os homens têm posição fixa e, portanto, são reconhecidos publicamente. Em sociedades democráticas, onde os homens estão igualados e colocados em situação de “massa única”, o

poder e aqueles sobre os quais esse poder é exercido é consentido livremente através do reconhecimento compartilhado de uma lei comum” (Renaut, Alain. *La fin de l'autorité*. Paris: Éditions Flammarion, 2004, p. 25) -, está demasiadamente voltada para a crença e o poder da autonomia, ideia desenvolvida em *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (Renaut, Alain. *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1996) com a proposta de uma “divinização do humano” e de um “humanismo transcendental”.

¹⁰ “Cada um deles reconhece de bom grado todos os seus concidadãos como seus iguais, mas nunca acolhe mais que um pequeno número deles entre seus amigos e convidados. (...) “À medida que o círculo da sociedade pública se amplia, deve-se esperar que a esfera das relações privadas se estreite: em vez de imaginar que os cidadãos das novas sociedades vão acabar vivendo em comum, temo que acabem não formando mais que minúsculas igrejazinhas” (Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 268).

¹¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 243.

¹² Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 299.

anonimato decorrente do estabelecimento das garantias individuais enfraquece a intromissão de imposições morais exteriores. Com o fim da hierarquia aristocrática, com suas posições fixas, a vigilância moral pública perde seu sentido e os conflitos morais deslocam-se para a esfera individual.

Para Tocqueville, portanto, nas democracias há uma coexistência permanente da mobilidade das ações humanas com a imobilidade de determinados princípios e opiniões comuns. Essa coexistência é resultado direto da instauração da igualdade: “As principais opiniões dos homens se tornam semelhantes à medida que as condições se vão assemelhando. (...) Não é apenas a confiança nas luzes de certos indivíduos que se debilita nas nações democráticas (...): a ideia geral da superioridade intelectual que um homem qualquer pode adquirir sobre todos os outros não demora a toldar-se”.¹³ Nesse sentido, a tarefa do reformador político e dos grandes líderes carismáticos torna-se extremamente difícil porque os homens estão mais preocupados com seus interesses individuais do que com o que lhes é dito. A única forma de despertar o interesse é quando certas questões têm influência direta na vida particular de cada cidadão. Esse isolamento na esfera individual provocado pela instauração da igualdade faz com que seja muito mais simples aceitar, sem grandes questionamentos, ideias prontas de fácil adesão. Fica claro, portanto, que o espaço para o florescimento do despotismo está criado: “não importa como se organizem e se ponderem os poderes de uma sociedade democrática, será sempre difícil acreditar no que a massa rejeita e professar o que ela condena”.¹⁴

Mas, para Tocqueville, as possibilidades criadas pela democracia são sempre duplas. A mesma facilidade que permite aderir ao despotismo também faz com que seja possível ocorrer o forte enraizamento dos próprios ideias democráticos, a ponto de se tornar extremamente difícil a instauração de qualquer tipo de autoritarismo. Mas essa adesão é gradual e depende da intensidade do estabelecimento da igualdade de condições, de modo que os homens percebam que a estabilidade democrática fornece melhores condições para que suas necessidades pessoais sejam satisfeitas.

¹³ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, pp. 323-4.

¹⁴ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 326.

Capítulo 2

Faço esse retorno a Tocqueville, como já destaquei na Introdução, por dois motivos. Primeiramente, porque sua leitura da democracia americana no século XIX mostra, talvez como nenhum outro autor tenha mostrado, o caráter contraditório dos regimes democráticos. Boa parte de nossas inquietações e perplexidades contemporâneas já estão claramente expostas na obra de Tocqueville. Em segundo lugar, é por esse mesmo motivo que diversos autores¹ voltaram a Tocqueville procurando inspiração para a análise dessa nova dinâmica individualista que se instaurou no mundo contemporâneo.

O arsenal de análise oferecido por uma série de autores importantes na história da filosofia que estavam situados em contextos muito específicos de traumatismos provocados por regimes totalitários (Escola de Frankfurt) e/ou pelo colonialismo (caso da tradição francesa da chamada “Geração 68”²) e que, portanto, desenvolveram uma crítica aos valores e à ideia de racionalidade iluministas, mostra-se insuficiente e anacrônico para compreender essa nova fase das sociedades ocidentais marcada pela democracia do indivíduo, nas quais relações e estruturas de poder estão cada vez mais sendo minadas a partir de seu próprio interior.

Portanto, antes de continuar a análise da definição e estruturação dos princípios fundamentais da democracia, os princípios de *igualdade* e *liberdade*, retomo alguns aspectos da crítica anti-humanista³ para mostrar que ela nos leva a uma visão demasiadamente parcial do funcionamento da modernidade e dos regimes democráticos. Meu objetivo não é debater pontos específicos das obras de determinados autores – o que exigiria diversos trabalhos separados –, mas mostrar a inadequação de certos aspectos importantes de algumas leituras da modernidade.

2.1 O anti-humanismo

“... onde a lei não se encarrega de regular e retardar o movimento dos homens, a concorrência basta”.⁴

De modo geral, uma posição anti-humanista é contrária aos valores (ou, então, contrária ao modo de interpretação e implementação dos valores)

¹ Os já citados Éric Deschavanne, Louis Dumont, Alain Ehrenberg, Luc Ferry, Marcel Gauchet, Gilles Lipovetsky, Alain Renaut e Pierre-Henri Tavoillot.

² Cf. nota 4.

³ Para uma definição de anti-humanismo, cf. nota 4.

⁴ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 307.

centrais de igualdade, liberdade, racionalidade, propriedade etc. estabelecidos pela tradição iluminista.⁵ De modo geral afirma que esses ideais modernos, com sua aparência emancipatória e de defesa da dignidade humana, acabam por se voltar contra si mesmos, dando origem aos piores sistemas de opressão, seja adotando uma universalidade que exclui toda alteridade e diferença, seja pela violência gerada com a tentativa de defesa dessa razão identitária moderna, seja através do uso instrumental do discurso dos direitos humanos, que seriam adotados apenas formalmente e não passariam de ideais burgueses usados para encobrir e amenizar a exploração capitalista. Levando algumas dessas interpretações anti-humanistas ao extremo, temos um quadro que mostra claramente como a ingenuidade da concepção moderna de controle total da razão e do progresso⁶ levou a uma visão catastrofista que supõe que esse domínio pleno seja possível de ser realizado. Se essa interpretação faz sentido dado o contexto dos regimes totalitários que assombraram o século XX, é preciso ter cuidado com as consequências desse tipo de leitura, que parecem estabelecer uma causalidade direta entre os ideais humanistas e racionais modernos e os piores sistemas de opressão já postos em prática. O problema desse tipo de interpretação, como veremos mais detalhadamente adiante, é o de fazer uma leitura da modernidade demasiadamente focada na substancialização de princípios, sobretudo o da liberdade, na medida em que ele está ligado, na tradição, à ideia de autonomia do sujeito. Esse tipo de interpretação gera vários equívocos e esperanças inflacionadas sobre questões como o papel do cidadão nas democracias, participação política, relação com os outros cidadãos etc.

Além da crítica dos princípios modernos, o anti-humanismo também questiona a noção clássica de verdade, ou seja, a que pressupõe a adequação do sujeito à coisa (ou princípio de identidade) e o princípio de não-contradição. De origem nietzscheo-heideggeriana, a alternativa a essa noção clássica de verdade seria o jogo de desvelamento/encobrimento, o que implica, obviamente, que

⁵ Valores, por exemplo, elencados na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789: “Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos”; “Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem”; “Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo”; “Art. 10º. Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”; “Art. 11º. A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem”; “Art. 17º. Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização.”

⁶ Luc Ferry e Alain Renaut chamam esse tipo de ideal de “*humanismo tradicional e ingênuo*” (*La Pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1985, p. 36), impossível de ser levado a sério atualmente não só depois dos horrores do século XX, mas justamente depois de todo o processo de desconstrução realizado pela tradição filosófica, sobretudo francesa.

todo discurso tenha uma face oculta, velada. Se a perspectiva parece bastante crítica e interessante para uma teoria do conhecimento, ela mostra-se desastrosa para a teoria política, sobretudo para a crítica marxista. Se os princípios liberais modernos devem ser postos à prova e ter sua (suposta) Verdade contestada, isso será feito com base em qual noção alternativa de verdade? Eterno conflito para os autores de inspiração marxista, essa dificuldade acaba por deixar evidente o que não passa de uma arrogância filosófica de uma posição que, apesar das negativas, acabará por se colocar acima das determinações histórico-sociais. O caso das longas análises sobre a cultura de massa e, portanto, sobre o que seriam produtos culturais de valor, é o maior exemplo. São os filósofos, os especialistas em estética ou os críticos culturais que determinam o que tem valor cultural? Com base em quais critérios?

No mesmo sentido e como consequência dessa contestação da noção clássica de verdade, temos também a crítica a todas as tentativas de universalização de princípios. Essa universalização, segundo a visão anti-humanista, ignora as contingências históricas. Surgem, então, dois problemas. Primeiramente, em que medida esse tipo de visão não é, ela mesma, fruto de contingências históricas? Em segundo lugar, como é possível conciliar essa visão com a tentativa marxista de elaborar algum tipo de ciência da história que explique o desenvolvimento capitalista que, a partir de suas contradições internas, leve à sua própria superação? Como veremos ao examinar mais detalhadamente as múltiplas dimensões do indivíduo, o marxismo leva a uma interpretação unilateral do sujeito.

O núcleo dessa posição anti-humanista encontra-se na crítica à concepção metafísica moderna que coloca a subjetividade como ponto de referência para a avaliação do mundo. Em interpretações mais rasas, essa concepção seria historicamente localizada e não passaria de expressão do egoísmo individualista burguês. Em visões mais elaboradas, trata-se de questionar de que forma ocorre o processo de interpretação e se ele não seria já o resultado de uma visão de mundo pré-determinada. O que é posto em dúvida, portanto, é a capacidade de análise crítica do sujeito moderno, cuja consciência seria a mera expressão de determinações históricas e de relações de força. Aqui, novamente, coloca-se a questão do ponto de vista: os intelectuais que realizam esse tipo de crítica estariam acima dessas determinações, possuidores de uma espécie de consciência das relações de força e poder em que eles próprios estariam inseridos? Como é possível avaliar, e segundo quais critérios, tanto a imersão desse sujeito moderno

nesse conjunto de determinações, quanto a independência dos intelectuais que possuem consciência dessas determinações?

Mas esse tipo de questionamento não diz respeito somente ao sujeito e seu grau de consciência considerados de forma individual. Se o sujeito é esse ser historicizado e determinado, não é somente a possibilidade de decisões individuais que é colocada em xeque, mas também a própria possibilidade de comunicação intersubjetiva. Como é possível, portanto, que os homens, em um mundo desencantado, estabeleçam, intersubjetivamente, os princípios que possibilitarão a vida em sociedade se suas escolhas não passam de jogos de poder e interesse? Restaria espaço para alguma espécie de escolha e responsabilidade? Princípios constitucionais e direitos humanos com pretensão universal, conseqüentemente, são colocados sob suspeição como sendo apenas a face visível de veladas relações de poder.

Considerando a influência anacrônica exercida por certas visões de mundo na interpretação de questões políticas atuais, trata-se, portanto, de uma tarefa que deveria já ter sido superada: evitar o retorno a uma crítica ingênua desses ideais modernos que teriam moldado as estruturas do mundo contemporâneo como se ainda fosse possível aceitar ideais de racionalidade plena, de completa autonomia, de uma liberdade essencial.⁷

2.2 O individualismo

“Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se no mundo: vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem sua alma. Cada um deles, retirado à parte, é como que alheio ao destino de todos os outros; seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana; quanto ao resto de seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê; toca-os mas não os sente – cada um só existe em si mesmo e para si mesmo e, se ainda lhe resta uma família, podemos dizer pelos menos que pátria ele não tem”.⁸

⁷ Como, por exemplo, sugere Hans-Georg Flickinger: “o processo de globalização não legitima fazer da liberdade juridificada, tal como esta se vem desdobrando nas trilhas do liberalismo, o modelo supremo a ser universalmente imposto. Ao contrário, seria necessário transformá-lo num **processo de conscientização** quanto a esta **instância existencial da liberdade humana**, aquilo a que W. Jaeschke chama “**a facticidade da liberdade humana**” (In Flickinger, Hans-Georg. “A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização”. *Revista Veritas*. Porto Alegre v. 54 n. 1 jan./mar. 2009, p. 100, grifos meus).

⁸ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 389.

Por trás dessa crítica anti-humanista, sobretudo na forma em que ela ainda é empregada atualmente, encontra-se uma falta de compreensão do papel do indivíduo nas sociedades democráticas.

Como afirmam Luc Ferry e Alain Renaut,⁹ foi o também filósofo francês Gilles Lipovetsky, em *L'ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain*,¹⁰ quem primeiramente descreveu, recorrendo a uma leitura toquevilleana, esse novo contexto de radicalização do individualismo que ganhou força rapidamente nas sociedades democráticas a partir da década de 1980. Para Lipovetsky, “o narcisismo é indissociável dessa tendência histórica que leva à transferência emocional: equalização-rebaixamento das hierarquias supremas, hipertrofia do ego, tudo isso pode, certamente, ser mais ou menos intenso de acordo com as circunstâncias mas, em longo prazo, o movimento parece irreversível porque marca a aparência secular das sociedades democráticas. Poderes cada vez mais penetrantes, benevolentes, invisíveis, indivíduos cada vez mais voltados a si mesmos, “fracos”, ou seja, instáveis e sem convicção, a profecia toquevilleana realiza-se no narcisismo pós-moderno”.¹¹

Assim como Tocqueville, Lipovetsky também está interessado em analisar o processo evolutivo do capitalismo e sua relação com os regimes democráticos. Para ele, todo o contexto modernista do período de 1880 a 1930, que propôs uma ruptura radical com a tradição, o abandono das normas transcendentais, a recusa em se submeter aos limites da tonalidade musical ou aos limites da perspectiva e da objetividade na pintura, estava plenamente de acordo com a tentativa de estabelecimento do princípio fundamental das democracias, que é colocar o indivíduo e o povo como soberanos, em um contexto em que não é mais possível fundamentar essa soberania em Deus, hierarquias ou tradições.

⁹ Renaut, Alain & Ferry, Luc. *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1985, p. 98.

¹⁰ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

¹¹ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 20-1. Mais recentemente, Lipovetsky revisa o uso do termo “pós-moderno”, substituindo-o por “hipermoderno”. Sua explicação mostra como, de fato, não há superação, mas acentuação da modernidade na época contemporânea: “ao mesmo tempo, porém, a expressão *pós-moderno* era ambígua, desajeitada, para não dizer vaga. Isso porque era evidentemente uma modernidade de novo gênero a que tomava corpo, e não uma simples superação daquela anterior. Onde as reticências legítimas que se manifestaram a respeito do prefixo *pós*. E acrescente-se isto: há vinte anos, o conceito de *pós-moderno* dava oxigênio, sugeria o novo, uma bifurcação maior; hoje, entretanto, está desusado. (...) O *pós* de *pós-moderno* ainda dirigia um olhar para um passado que se decretara morto; fazia pensar numa extinção sem determinar o que nos tornávamos, como se se tratasse de preservar uma liberdade nova, conquistada no rastro das dissoluções dos enquadramentos sociais, políticos e ideológicos. Onde seu sucesso. Essa época terminou. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto - o que mais não é *hiper*?” (Lipovetsky, Gilles & Sébastien Charles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo, Editora Barcarolla, 2004, pp. 52-3.)

No mesmo sentido, as mudanças sociais produzidas pelos movimentos que tiveram seu auge em maio de 1968 também foram uma forma de libertação das limitações tradicionais que ainda tinham demasiada influência nas sociedades democráticas: restrição ao hedonismo, universidades funcionando de acordo com normas antiquadas, moralismo em relação ao uso de drogas, moralismo sexual etc.

É através dessas alterações da posição do indivíduo nas sociedades democráticas que chegamos ao mundo contemporâneo, caracterizado, segundo Lipovetsky, por elementos como a “privatização ampliada, erosão das identidades sociais, descrença ideológica e política, desestabilização acelerada das personalidades”,¹² que, exercendo maior ou menor influência em todos os âmbitos sociais, passaram a moldar e definir os regimes democráticos ocidentais. Novamente, como Tocqueville, Lipovetsky está interessado no processo de instauração e desenvolvimento dessa nova relação entre indivíduo e coletividade, ou entre indivíduo e política, que, cada vez mais, rompe com a antiga concepção disciplinar, coercitiva e ideológica dominante até os anos 1950. É uma ruptura com a ideia de socialização disciplinar em todas as suas formas, substituindo-a pela cultura da personalização fundada na estimulação das necessidades e na livre expressão sexual, humana, cultural/artística, sempre evitando imposições e procurando-se criar e estimular a possibilidade de escolhas.

Trata-se, também, da superação até mesmo dos ideais modernos mais promissores, como o de esperança no futuro: “A sociedade moderna era conquistadora, acreditava no futuro, na ciência e na técnica, ela instituiu-se rompendo com as hierarquias de sangue e a soberania sagrada, com as tradições e os particularismos em nome do universal, da razão, da revolução. Essa época se dissipa sob nossos olhos, é em parte contra esses princípios futuristas que se estabelecem nossas sociedades, nesse sentido pós-modernas, ávidas por identidade, por diferença, por conservação, por abertura, por realização pessoal imediata; a confiança e a fé no futuro se dissipam, ninguém mais acredita no amanhã radioso da revolução e do progresso, de agora em diante queremos viver imediatamente, aqui e agora, nos mantermos jovens e não mais forjarmos o novo homem. Sociedade pós-moderna significa, nesse sentido, retração do tempo social e individual ao mesmo tempo em que se impõe cada vez mais a necessidade de prever e organizar o tempo coletivo, exaustão do impulso modernista em direção ao futuro, desencantamento e monotonia em relação ao novo, sufocamento de uma sociedade que conseguiu neutralizar

¹² Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 10.

na apatia aquilo que foi seu fundamento: a mudança”.¹³ Trata-se, segundo Lipovetsky, da passagem de um “individualismo limitado” (moderno) para um “individualismo ilimitado” (pós-moderno), em uma espécie de segunda revolução individualista.¹⁴

Nesse contexto em que tradicionais imposições políticas, sociais, escolares, familiares e morais perdem força e dão espaço a esse novo indivíduo com possibilidade de gozar plenamente, estabelece-se uma nova forma de autonomia. A partir do momento em que os indivíduos não são mais enquadrados em sistemas organizacionais, é o próprio ideal moderno de subordinação do indivíduo a normas racionais escolhidas não só por ele, mas em um consenso idealizado por toda a coletividade, que precisa ser reinterpretado. Uma antiga ideia de universalização, portanto, é colocada em xeque e a profusão de movimentos que buscam identidade própria – como o feminismo, o movimento negro, os movimentos de preservação de identidade regional e/ou linguística, paralelamente ao enfraquecimento de grandes utopias coletivas – é expressão de um novo contexto que torna insuficiente entender a democracia como o regime em que se procura encontrar formas mais adequadas de atender a uma “vontade geral” expressa por princípios que os cidadãos escolheriam para eles mesmos. Como vimos em Tocqueville, a atividade política democrática passa a ocorrer sobretudo dentro desses grupos com interesses semelhantes, provocando, assim, como analisarei no Capítulo 3, um esvaziamento da “vontade geral”.

O que é posto à prova nessa nova democracia individualista é a ideia de unidade, ou de unilateralidade, fazendo com que o materialismo consumista conviva com o espiritualismo ascético/religioso, a pornografia de todo tipo e disponível 24hs com a sexualidade reprimida, o consumo com a ecologia, as tentativas de controle com a falência de controle em um mundo em que tudo está integrado. Em meio a tantos interesses contraditórios e diversificados de modo nunca antes visto, o indivíduo democrático – da mesma forma que Tocqueville descrevia já no século XIX – diminui a “carga emocional”¹⁵ destinada à esfera pública, a grandes ideais e objetivos universais, e volta-se para seus próximos, para aqueles que possuem preocupações imediatas semelhantes às suas. Longe de ser uma visão catastrófica, para Lipovetsky, trata-se de um “narcisismo

¹³ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 15.

¹⁴ Cf. Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 19.

¹⁵ A expressão, bastante adequada para descrever o processo de esvaziamento da esfera pública ocorrido com o individualismo democrático, é do próprio Lipovetsky (*L'ère du vide*, p. 20).

coletivo”¹⁶, no qual as pessoas se aproximam porque possuem semelhanças, porque são movidas pelos mesmos interesses. A consequência é que “o narcisismo encontra seu modelo na *psicologização* do social, do político, da esfera pública de modo geral, na subjetivação de todas as atividades que antes eram impessoais e objetivas”¹⁷. Trata-se, verdadeiramente, da era da comunicação, em que praticamente todos os aspectos da vida – do jeito de vestir (já não mais definido por um padrão único) a todo tipo de produção – transformam-se em expressão da subjetividade. Todos querem se expressar mas, quanto mais se fala, menos se tem a dizer. Se a comunicação desenfreada passou a não ter interesse universal, ela tem interesse para aqueles (poucos) que compartilham os mesmos interesses específicos e localizados.

Essas novas imposições de uma sociedade que valoriza cada vez mais a subjetividade e os interesses e gozos privados não se limitam à esfera das relações interpessoais. A partir da transformação das relações entre os indivíduos, são as esferas do consumo, das organizações públicas e privadas, da comunicação, da educação e dos costumes que são modificadas. Trata-se, portanto, de um novo contexto que não pode ser adequadamente explicado através de teorias simplistas e ingênuas que pressupõem forças autoritárias, manipuladoras e alienantes: “A sedução não tem nada a ver com a representação falsa e a alienação das consciências; ela é o que regula nosso mundo e o remodela de acordo com um *processo sistemático de personalização* cuja função consiste essencialmente em multiplicar e diversificar a oferta, a oferecer mais para que você se decida mais... (...) A vida sem imperativo categórico, a vida em um *kit* modulado de acordo com as motivações individuais, a vida flexível na era das combinações, das opiniões, das fórmulas independentes que se tornaram possíveis devido a uma oferta infinita, é desse modo que opera a sedução”¹⁸. Esse novo processo de personalização molda a sociedade, mas de uma forma diferente de “pesados processos de massificação-reificação-repressão”¹⁹.

Para Lipovetsky, um exemplo dessa nova flexibilização são as modificações nas relações de trabalho, até então uma das esferas mais resistentes à mudança: as divisórias que separam os funcionários nos escritórios são eliminadas ou substituídas por divisórias de vidro, privilegiando a

¹⁶ Cf. Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 21.

¹⁷ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 22.

¹⁸ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 28.

¹⁹ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 35.

comunicação. Cada vez mais se amplia o trabalho domiciliar e a flexibilização dos horários, a fim de que o trabalhador seja o responsável pela definição de seu próprio ritmo de trabalho.

O estímulo à imposição dos próprios critérios está por todos os lugares. Esse mesmo funcionário que tem a possibilidade de trabalhar grande parte do tempo em casa ou até mesmo longe do escritório, em trânsito, é também estimulado a gerir o resto do seu tempo de modo a não deixar de lado principalmente atividades esportivas que envolvam, cada vez mais, esportes individuais que implicam controle e superação de si mesmo, como o *jogging*. Mais do que estímulo ao autocontrole, o aperfeiçoamento físico se tornou, como sabemos muito bem, uma imposição nas sociedades contemporâneas. É esse corpo moldado por atividades físicas que será a expressão da nossa capacidade de autocontrole.

Uma das consequências desse processo de individualização das satisfações é a própria transformação da linguagem, a adoção do que passou a ser chamado de “politicamente correto”. “Surdos”, “cegos” e “mancos” passam a ser, respectivamente, deficientes auditivos, visuais e físicos; a velhice transforma-se em “terceira – ou melhor – idade” e o aborto passa a ser “interrupção voluntária de gravidez”.²⁰ Em defesa do indivíduo, de suas escolhas, de suas especificidades e de seu espaço, ocorre uma verdadeira assepsia da linguagem na esfera pública, eliminando tudo que possa passar a ideia de inferioridade, deformação, passividade e agressividade.

Outra consequência desse deslocamento para o indivíduo é a privatização da música. Antes escutada em espaços compartilhados ou públicos, a opção musical passa cada vez mais ao âmbito pessoal. Cada indivíduo, principalmente em meios de transporte público, possui o seu tocador de música e seu fone de ouvido. Cada um estabelece, exclusivamente para si, o ritmo ou a trilha sonora que lhe acompanhará quando sai ou quando é obrigado a sair para se defrontar com o espaço público. Como veremos adiante, a individualização do mercado cultural deu origem à cultura do *shuffle*, na qual se deixa o tocador de música escolher aleatoriamente o que será escutado, dentre uma lista previamente escolhida de músicas que variam exclusivamente de acordo com escolhas individuais ou de sugestões de outras pessoas com gostos musicais semelhantes.

²⁰ “... através da luta pelo aborto livre e gratuito, busca-se o direito à autonomia e à responsabilidade em matéria de procriação; trata-se de retirar da mulher sua condição de passividade e resignação frente aos riscos da procriação. Dispor de si mesma, escolher, não mais estar à mercê da máquina reprodutiva, do destino biológico e social, o neofeminismo é uma figura do processo de personalização” (Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 45)

Se olharmos de perto, trata-se de um paradoxo caracteristicamente democrático: ao mesmo tempo em que os indivíduos usam suas listas personalizadas de música para se isolar do espaço público, eles estão levando a esse espaço suas escolhas e gostos mais privados. O indivíduo que aumenta o volume da música de seu *player* pessoal a níveis ensurdecedores nada mais faz do que tentar mostrar aos outros sua presença, mesmo que seja através de um som distorcido que, mesmo assim, é expressão de sua escolha. O isolamento social convive, portanto, com a necessidade do olhar do outro.

Para Lipovetsky, um bom exemplo dessa nova relação entre esfera pública e esfera privada é a personalização dos homens e mulheres políticos. Como ele deixa claro, a leitura de que a exposição da vida privada de políticos não passa de um jogo de cena montado por seus assessores não explica inteiramente o fenômeno. A exposição de candidatos ou governantes usando trajes descontraídos, por mais artificial que possa ser em muitos casos, não ocorreria se não houvesse um desejo, nesse novo contexto de individualização democrática, de ver naquele que nos governa não somente uma figura que toma decisões, mas alguém que, como nós, expressa suas opções e escolhas mais pessoais – do time esportivo preferido ao tipo de animal de estimação.

Para Lipovetsky, essa invasão da esfera privada na esfera pública contribuiu para que instituições e ideais como “o saber, o poder, o trabalho, as forças armadas, a família, a igreja, os partidos etc., já tenham parado de funcionar como princípios absolutos e intangíveis.”²¹ Em intensidades diferentes, eles foram aos poucos sendo desacreditados, o que se pode verificar pelo desenvolvimento da cultura das férias e dos finais de semana, pelo aumento das taxas de divórcio, pelo desmonte do serviço militar obrigatório, pela recusa em se filiar a sindicatos e partidos políticos. Mas não se trata, como se poderia imaginar, de uma reação niilista, desesperada, pessimista, de revolta. Trata-se simplesmente de um sentimento de *indiferença*, indiferença praticamente total em relação a grandes ideais e conceitos que não encontram mais apelo nesse novo contexto social dominado pelo indivíduo. Descubra-se, então, que é possível viver sem ideais, sem grandes aspirações, e são as próprias concepções maniqueístas de bem contra mal, de feio contra belo, de certo contra errado, que perdem força.

Nesse sentido, os processos políticos e eleitorais passam a ter o mesmo interesse que as grandes catástrofes naturais, a meteorologia e os resultados esportivos, passando, praticamente, para a categoria de “variedades”: “a política

²¹ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 50.

entrou na era do espetáculo, liquidando a consciência rigorista e ideológica em prol de uma curiosidade dispersa captada pelo tudo e pelo nada. Daí a importância capital das mídias de massa aos olhos dos políticos: não tendo maior impacto do que aquele gerado pela informação, a política é obrigada a adotar o estilo da animação, dos debates personalizados, das questões-resposta etc., os únicos capazes de mobilizar pontualmente a atenção do eleitorado”.²²

Mas esse desinteresse não pode ser explicado por certas categorias marxistas tradicionais como a de alienação. Em um mundo em que a informação circula cada vez mais e a responsabilização está toda na esfera individual, não faz mais sentido falar em alienação como elemento político determinante. A alienação passa a ser uma “escolha” pessoal, que ocorre por diversos fatores que vão desde o próprio desejo de se alienar até a impossibilidade de se retirar do mundo para um local utópico de neutralidade ou imparcialidade absoluta. Essa nova indiferença, segundo Lipovetsky, é sinal de um novo tipo de consciência, de disponibilidade, e não de exterioridade, passividade e resignação. A própria explosão de opções em todas as áreas imagináveis mina a ideia de submissão a determinados padrões.²³ É justamente essa indiferença que possibilita a troca acelerada de experimentações e o desapego em relação a padrões fixos e a certezas absolutas. O indivíduo contemporâneo não é mais uma vítima de forças opressoras exteriores, mas, em um sentido toquevilleano, vítima de sua própria fraqueza, de si mesmo: “atravessando sozinho o deserto, sem nenhum apoio transcendente, o homem de hoje se caracteriza pela *vulnerabilidade*. A generalização da depressão é o resultado não das vicissitudes psicológicas de cada um ou das “dificuldades” da vida atual, mas da deserção da *res publica*, que limpou o terreno até o aparecimento do indivíduo puro, Narciso em busca de si mesmo, obcecado por si mesmo e, por isso, suscetível a se desfazer ou se afundar a todo o momento frente a uma adversidade que ele enfrenta sem proteção e sem ajuda exterior”.²⁴

Para Lipovetsky, o narcisismo define esse novo estado do individualismo democrático, transformando radicalmente a relação do indivíduo consigo mesmo, com seu corpo, com os outros indivíduos e com o mundo. Essa indiferença narcísica não só esvazia o interesse por grandes questões políticas, filosóficas, econômicas e militares, em uma verdadeira

²² Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 56.

²³ “Mais exatamente, estamos na segunda fase da sociedade de consumo, *cool* e não mais *hot*, um consumo que digeriu a crítica da opulência”. (Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 16).

²⁴ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 67.

deserção de valores, mas também provoca apatia mesmo em relação a grandes catástrofes. Grandes tragédias naturais possuem grande apelo midiático, mas são logo esquecidas porque é preciso substituir as manchetes pela catástrofe seguinte ou pelo mais recente escândalo político. De certa forma, tudo se nivela. Novamente, não se trata de alienação, já que nunca na história humana houve tamanha difusão de informação. Ao contrário, quanto menos parâmetros são estabelecidos, menos duráveis são as emoções e, portanto, mais desubstancializados se tornam os próprios indivíduos, entregues ao vazio de si mesmos. Sem parâmetros claros em relação ao que seja o papel da mulher, do homem, da criança, do louco, do civilizado, e das convenções e usos, o indivíduo perde as referências.

Se, por um lado, esse processo de personalização dos interesses provoca o esvaziamento dos grandes ideais, por outro, é justamente ele que fará com que seja cada vez menos comum a aceitação de discursos de mobilização, seja de direita ou de esquerda. A ideia de mobilização, de transformação radical, de estabelecimento de um novo mundo, implica uma disposição coletiva que não encontra eco nesse indivíduo das sociedades democráticas, guiado pela busca da satisfação pessoal. A mobilização coletiva torna-se cada vez mais rara porque, em sociedades marcadas pela instabilidade, o olhar do outro – que define o nosso próprio lugar na sociedade – não se guia mais por funções sociais rígidas, como nas sociedades aristocráticas: “liquefação da identidade rígida do Eu e suspensão do primado do olhar do Outro (...) é exatamente como agente do processo de personalização que funciona o narcisismo”.²⁵ Fechados em si mesmos, os indivíduos encontram cada vez mais dificuldade de cumprir papéis sociais que, por sua vez, perdem cada vez mais suas características definidoras.

Mas é preciso, segundo Lipovetsky, observar as vantagens desse processo. Para ele, o individualismo que fecha os homens em si mesmos não provoca a exclusão e o sectarismo mas, ao contrário, alivia antagonismos e contradições que antes eram determinadas, muitas vezes de forma quase irreversível, pelo moralismo e pelas tradições. A indiferença é maior do que a intolerância em um mundo em que as grandes crenças religiosas e políticas entram em colapso. O indivíduo que não segue nenhuma crença vê, por exemplo, nos cada vez mais raros casos de fanatismo religioso, simplesmente algo risível. Se o acordo entre o “descrente” e o crente é impossível, a intolerância é substituída pela indiferença – pelo desprezo,

²⁵ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 83.

muitas vezes – mas uma indiferença adotada por indivíduos que não acreditam na possibilidade de mudar o outro.

Lipovetsky propõe observar as modificações nas relações intersubjetivas provocadas pela instauração do individualismo. Em uma sociedade na qual impera a igualdade e que é regida pela personalização, as hierarquias sociais se apagam na mesma velocidade que a vontade de ser admirado e a inveja dos outros. O fenômeno é comum em grandes metrópoles: em locais onde ninguém se conhece e todos possuem uma situação de igualdade gerada por esse desconhecimento, qual o *real* propósito de ser reconhecido ou invejar o desconhecido? O outro se torna algo neutro, em relação ao qual, portanto, só resta a indiferença, uma indiferença que é o preço escolhido a pagar pela instauração da igualdade: “o Outro como pólo de referência anônima encontra-se desinvestido da mesma forma que as instituições e valores superiores”.²⁶ Sem imposições externas nas relações intersubjetivas, está aberto o espaço para a comunicação e a sociabilidade sem grandes pretensões. De modo aparentemente paradoxal, portanto, o individualismo contribui para diminuir as distâncias sociais.

2.3 Transformações no panorama moral

“Nas eras de igualdade, o espírito humano adquire outro semblante. Imagina facilmente que nada permanece. A idéia de instabilidade o possui. (...) Nas eras democráticas, o que há de mais movediço, no meio de todas as coisas, é o coração do homem”.²⁷

Onze anos depois da publicação de *L'ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain* (1983), Lipovetsky publica *Le crépuscule du devoir — l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*,²⁸ no qual dá continuidade à análise do individualismo contemporâneo, desta vez concentrando-se mais especificamente nas transformações do panorama moral das democracias ocidentais. Seu objetivo é tentar entender o funcionamento dessa espécie de revitalização de valores que, em sociedades individualistas, colocou questões como a bioética, a caridade, as ações humanitárias e a ecologia no centro do debate público.

²⁶ Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*, p. 100.

²⁷ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 231.

²⁸ Lipovetsky, Gilles. *Le crépuscule du devoir — l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.

A palavra “ética” retornou ao espaço público não só como um slogan fácil adotado, por exemplo, por empresas que tentam passar uma imagem de compromisso social e seriedade, apesar de suas táticas predatórias, mas também nos debates filosóficos. O fato de que a retomada da ideia de responsabilidade – acompanhada, na filosofia, de diversas releituras da obra kantiana – tenha ocorrido em um período posterior ao da condenação de todo tipo de autoridade moral como sendo sinal de repressão e instrumentalização ajuda a compreender o percurso de instauração da democracia do indivíduo.

Essa retomada de valores, evidentemente, não é uma superação do individualismo e, portanto, interpretações binárias não permitem um entendimento adequado dos processos pelos quais passam as democracias ocidentais. Individualismo e retomada de valores, fenômenos aparentemente antagônicos, coexistem e, como indica Lipovetsky, é preciso, em um contexto em que “a cultura da auto-absorção individualista e do *self-interest* tornou-se predominante”, tentar “explicar a aspiração coletiva pela moralidade. Como seres voltados para si mesmos, indiferentes tanto ao próximo quanto ao bem público, ainda podem *se indignar*, realizar atos de generosidade, reconhecer-se na reivindicação ética? *Quid* da cultura individualista que glorifica o Ego mas consegue, paradoxalmente, colocar em destaque virtudes como retidão, solidariedade e responsabilidade? É preciso admitir que o papel conferido à ética atualmente conduz à revisão das interpretações que vinculam, sem reserva, individualismo e imoralidade, a complexificar o modelo neo-individualista definido, de modo sumário, como alheio a qualquer preocupação moral”.²⁹

Evidentemente, não se trata de um retorno aos princípios morais na forma em que eles eram entendidos até algumas décadas atrás, ou seja, como fortemente vinculados ao dever laico, rigorista e categórico.

Lipovetsky identifica três períodos de desenvolvimento da ética moderna. O primeiro seria o da “ética laica”, de 1700 a 1950, quando o principal objetivo era o de criar uma ética secularizada, livre de dogmas religiosos e, portanto, da ideia de recompensa em outra vida. A necessidade de se contrapor à tradição religiosa era tanta que deu origem a sistemas éticos baseados na noção de dever absoluto, em normas disciplinares e rígidas tanto na esfera pública como na esfera privada. Esse rigorismo de obrigações fez com que o processo de secularização da modernidade fosse, muitas vezes, interpretado negativamente como uma mera elevação de princípios estabelecidos pelos homens à posição divina. Lipovetsky está de acordo com essa interpretação,

²⁹ Lipovetsky, Gilles. *Le crépuscule du devoir*, p. 12.

mas somente em relação à essa primeira fase. Para ele, “o primeiro ciclo da moral moderna funcionou como uma religião do dever laico”.³⁰

O segundo período de desenvolvimento da ética moderna consistiu justamente na tentativa de superar esse tipo de fundamentação ética que não diferia muito, efetivamente, de uma crença religiosa. Com isso, foram colocados em xeque os grandes ideais e a ideia de abnegação, heroísmo e sacrifício (pela família, pela pátria, por ideologias) e entraram em cena as ideias de bem-estar, de direitos subjetivos, de direitos individuais à autonomia e à felicidade. Adotou-se, então, uma “ética fraca e mínima”, “sem obrigações nem sansões”, que tenta reconciliar as virtudes com os interesses, a preocupação sobre o futuro com o gozo do presente. Nesse sentido, o fator principal não é o abandono dos valores – mesmo porque eles ainda continuam existindo –, mas a complexificação do panorama ético com a entrada em cena desse indivíduo democrático que tenta efetivar cada vez mais os ideias modernos de igualdade e liberdade. Certos valores cada vez mais são postos em dúvida porque cada vez mais as sociedades democráticas ocidentais radicalizam o questionamento das hierarquias e tradições – processo, como vimos, muito bem descrito por Tocqueville já no início do século XIX. É a instauração – seja jurídica, seja social – cada vez mais ampla dos princípios da igualdade (contra as hierarquias) que minou, por exemplo, a função da autoridade paterna dentro da família. É a instauração cada vez mais ampla da possibilidade de liberdade (contra as tradições) que deu origem ao isolamento na esfera privada, esvaziando a esfera pública. Alguns dos principais fenômenos das sociedades contemporâneas, portanto, são o resultado dos conflitos gerados por essa nova “dualização” da democracia, na qual é possível a coexistência, por exemplo, dos extremos da normatização com os extremos da anomia, dos extremos da integração com os extremos da inclusão. É essa coexistência que caracteriza o terceiro período de desenvolvimento da ética moderna, o atual: “quando acaba a religião do dever, não assistimos ao declínio generalizado de todas as virtudes, mas à justaposição de um processo desorganizador e de um processo de reorganização ética que se estabelece a partir das próprias normas individualistas: é preciso pensar a era pós-moralista como um ‘caos organizador’”.³¹ Ao contrário do que Tocqueville acreditava, o fim da religião do dever não levou nem à desagregação social nem à extinção das crenças religiosas.

³⁰ Lipovetsky, Gilles. *Le crépuscule du devoir*, p. 14.

³¹ Lipovetsky, Gilles. *Le crépuscule du devoir*, p. 19.

Em um contexto em que grandes sistemas explicativos³² foram desacreditados porque não conseguem mais dar conta da totalidade, é natural, segundo Lipovetsky, que se presencie esse retorno à ética. Da mesma forma que o próprio conflito dualista fundamental da democracia (entre igualdade e liberdade), essa retomada da ética também tem efeitos duplos: por um lado, ela pode não ser mais do que um “eticismo”,³³ uma ilusão ideológica e uma nova expressão de uma “religião secularizada”.

Por outro lado, é preciso reconhecer que esse processo de individualização ocorrido nos regimes democráticos possibilita – provavelmente como nunca tenha sido possível – que tenhamos chegado ao reconhecimento claro de nossa responsabilidade individual – em relação a nós mesmos, aos outros e ao futuro.

2.4 Individualismo democrático e cultura de massa

“O hábito da desatenção deve ser considerado como o maior vício do espírito democrático”.³⁴

Antes de analisar mais detalhadamente alguns aspectos históricos das interpretações do papel social do indivíduo e de propor uma releitura de categorias como *sujeito*, *autonomia* e *indivíduo*, gostaria de abordar mais um aspecto que considero importante para compreendermos não só as modificações sociais resultantes do processo de instauração do individualismo democrático, mas também para repensar conceitos como os de cultura de massa, alienação, conscientização, participação política e espaço público.

O sociólogo e especialista em mídias francês Jean-Louis Missika, em *La fin de la télévision*,³⁵ faz uma detalhada análise das transformações pela qual a televisão passou desde seu surgimento, mas sobretudo a partir da década de 1980. A análise de Missika concentra-se principalmente nas

³² A crítica de Lipovetsky, feita em 1992, inclui também o ideal da “mão invisível” do mercado: “Se o moralismo é intolerável devido à sua insensibilidade em relação ao real individual e social, o neoliberalismo econômico fratura a comunidade, cria uma sociedade com duas velocidades, assegura a lei do mais rico, compromete o futuro. Mais do que nunca devemos rejeitar a “ética da convicção”, assim como o amoralismo da “mão invisível”, em nome de uma ética dialogada da responsabilidade voltada para o justo equilíbrio entre eficácia e equidade, lucro e interesses dos assalariados, respeito do indivíduo e do bem coletivo, presente e futuro, liberdade e solidariedade” (Lipovetsky, Gilles. *Le crépuscule du devoir*, pp. 22-3).

³³ Lipovetsky, Gilles. *Le crépuscule du devoir*, p. 20.

³⁴ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 280.

³⁵ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*. Paris: Éditions du Seuil et La République des Idées, 2006.

sociedades francesa e americana, mas sua abordagem é válida, de modo geral, para qualquer contexto de países democráticos, mesmo os que ainda estão mais atrasados nos processos de difusão tecnológica.

Como sugere o título de seu livro, estamos nos aproximando da época do “fim da televisão”, ao menos na forma como tradicionalmente costumávamos concebê-la. Em um contexto de difusão de imagens por todos os lados (internet, aparelhos de DVD portáteis, TV a cabo, celulares, iPods etc.) a televisão transformou-se enquanto meio de comunicação e difundiu-se em diversas mídias. Ela deixa, portanto, cada vez mais, de ser um dos tradicionais elementos agregadores da chamada “vida moderna”, um elemento de agregação familiar e social. Essas mudanças radicais, na França, aconteceram há cerca de duas décadas, quando só existiam três canais de televisão públicos (sendo que um deles só transmitia entre 17hs e 22hs), todos submetidos a um grande controle político. Duas décadas mais tarde, “a relação do telespectador com a televisão mudou progressivamente em direção a mais autonomia, interação e desencantamento, até se tornar inconstante e precária. Na medida em que declina a capacidade da mídia televisiva de organizar as noites [*soirées*] de seu público, de definir seus horários para encontros e servir de medida de seu tempo livre, esse público torna-se mais infiel e instável”.³⁶ Não se trata, aqui, de uma definição aplicada para a mídia comunicacional daquilo que Lipovetsky descreveu como a transformação essencial do panorama moral contemporâneo? A ideia de hegemonia e unidade do modelo televisivo, baseado na produção, edição e difusão de conteúdos pagos pela publicidade, impostos ou assinaturas, entra em declínio e passa a enfrentar não só a concorrência de outras mídias mas – principalmente – um público que não consegue mais se adaptar a esse antigo modelo unidirecional de comunicação.

2.4.1 Os três estágios de desenvolvimento da televisão

Missika, seguindo uma terminologia adotada por Umberto Eco,³⁷ divide o desenvolvimento da televisão em três estágios: a “paleotelevisão” (ou “era clássica”), a “neotelevisão” (ou “era barroca”) e a “pós-televisão” (ou “era rococó” ou decadente).³⁸

³⁶ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 8.

³⁷ Missika adotou a terminologia de “paleotelevisão” e “neotelevisão” da obra de Eco intitulada *La Guerre du faux* (Grasset, 1985).

³⁸ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, Chapitre I, pp. 11-35.

A paleotelevisão caracterizou-se como a época de descoberta e maravilhamento em relação à nova tecnologia televisiva. O número de canais era mínimo e o controle político sobre eles era total, conferindo-lhes a função de propaganda política e “alfabetização” no sentido mais amplo de fomentação cultural. Com a oferta (aliada ao fator novidade) controlando a demanda, o telespectador, naturalmente, encontrava-se em posição de inferioridade. O monopólio do conhecimento e da palavra encontrava-se do outro lado da tela, nas mãos dos jornalistas, dos políticos e dos intelectuais. A correspondência entre essa passividade televisiva e a passividade do cidadão é bastante clara: “este é, portanto, o indivíduo da era clássica da paleotelevisão: um telespectador “aluno” de uma televisão que transmite a mensagem; um cidadão, mas colocado cuidadosamente sob tutela. Essa posição não é totalmente estranha ao status do indivíduo nos anos pós-guerra, marcados pelo surgimento do Estado Providência. Se há um individualismo, é um individualismo passivo, enquadrado e limitado”.³⁹ De formas diversas, a televisão transmitia um discurso conservador de inspiração estatal (relacionado à ideia de moralidade pública) e até mesmo religiosa. A relação entre a televisão e o telespectador, portanto, era hierárquica e o que estava em jogo não era propriamente a questão da verdade (a verdade dos canais estatais, no caso da França), mas a questão da autoridade.

Com algumas variações pontuais, a situação permanece a mesma até a década de 1980, quando a televisão deixa de ser uma novidade e boa parte do público jovem (que protagonizou Maio de 68) criou-se na frente da televisão. Nesse novo contexto de individualismo democrático, as forças econômicas passam a atuar fortemente nos meios de comunicação através da publicidade. Na França, a mudança ocorre no meio da década de 1980 com a ampliação de três para seis canais (dois privados de acesso aberto e um privado de acesso pago), transformando a relação entre a televisão e o telespectador.

Surge, então, o que Eco e Missika chamam de era da “neotelevisão”. A ampliação do número de canais na França tem características bastante peculiares e foi totalmente orientada de forma política. A autorização governamental para a ampliação foi dada por François Mitterrand, único socialista a presidir o país até hoje e cujo mandato foi o mais longo da história da França (14 anos, de 1981 a 1995). 1986 era ano de eleições legislativas e todas as pesquisas indicavam vantagem da oposição, principalmente devido ao contexto de crise econômica. Era preciso, portanto, tentar influenciar a opinião pública.

³⁹ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, Chapitre I, p.14.

O atual primeiro-ministro da Itália, Silvio Berlusconi, na época aliado dos socialistas italianos e franceses, foi escolhido para controlar o canal privado aberto *La 5*, cujo programa principal era gravado nos estúdios do grupo *Mediaset*,⁴⁰ de Berlusconi, em Milão. O canal privado pago *Canal +* foi entregue ao comando de André Rousselet, amigo de Mitterrand e, na época, presidente do grupo de comunicação *Havas*.⁴¹ O canal privado aberto *TV6* era controlado pelo grupo *Publicis* e pelo empresário Jérôme Seydoux, amigo de Mitterrand e de Berlusconi e controlador acionário majoritário do jornal “de esquerda” *Libération* a partir de 1996. Como se percebe, na década da instauração mais intensa do individualismo nas democracias ocidentais, os chamados “socialistas” não hesitaram em deixar as discussões ideológicas a cargo do cada vez mais irrelevante mundo acadêmico e partiram para o máximo pragmatismo político-econômico com o objetivo de garantir o poder.

Apesar da tentativa, a oposição venceu as eleições legislativas de 1986, instaurando-se o peculiar período de “coabitação”, com Jacques Chirac, “de direita”, no cargo de primeiro-ministro. O controle da televisão francesa pelos socialistas é posto a baixo. Os canais são mantidos, mas agora são os amigos de Chirac que assumem as diretorias. Robert Herset, dono do jornal *Figaro*, assume a direção do *La 5*, acabando com a influência de Berlusconi. O canal *TV6* transforma-se em *M6* e passa ao controle dos acionistas do grupo *Lyonnaise des eaux S. A.* e do grupo radiofônico *RTL*. O canal *TF1*, atualmente o mais importante da França, é privatizado e entregue ao grupo de telecomunicação *Bouygues*.

Paralelamente, surgem diversos canais de televisão a cabo: *Canal J* (1985), *Paris Première* (1986), *Planète* (1988) e *MCM* (1989). Os dois canais públicos restantes, *Antenne 2* e *FR3*, passam a enfrentar o dilema de entrar ou não em concorrência não só com os canais privados puramente comerciais, mas com os canais privados que ofereciam uma programação “cultural”, voltada para as artes e as ciências, como o *Arte* e o *Cinquième* (que depois se transformou no *France 5*).

Politicamente, para Missika, essa é a era de ouro da política na televisão. A imagem política torna-se uma espécie de co-produção entre os

⁴⁰ Atualmente, o *Mediaset*, de Berlusconi, é o principal grupo de comunicação da Itália e controla os canais *Canale 5*, *Italia 1*, *Rete 4* e ainda o canal espanhol *Telecinco*. A novidade da adoção do modelo dos programas italianos, principalmente do *Canale 5*, que transformavam tudo em show, passou a ser chamada na França de “*télévision Berlusconi*”.

⁴¹ Hoje o grupo está dividido dois setores: o *Havas Worldwide* (www.eurorscg.com) e o *Havas Media* (www.havasmedia.com) presentes em mais de 100 países.

políticos – que não possuem mais a seu dispor o antigo monopólio da opinião pública – e os jornalistas. Difundem-se os programas de entrevistas com políticos e a televisão se torna, no caso francês, o primeiro local público no qual os recém-nomeados primeiros-ministros farão seus pronunciamentos (a tradição se mantém até hoje). Os discursos políticos estão por toda a parte, o que acaba por mostrar o próprio vazio desses discursos, contribuindo, assim, para o processo de desencantamento em relação à política, comum em qualquer regime democrático.

Além da questão política, outro fator a ser analisado é o aumento significativo na oferta de canais provocado pela disputa comercial. Cada vez mais difundida, a televisão transforma-se pouco a pouco em mais um utensílio pessoal e, da sala, vai parar no quarto dos cidadãos franceses – que, de “direita” ou de “esquerda”, colhem os enormes benefícios dos trinta gloriosos anos (1945-1975) de crescimento econômico e de proteção social. O conceito de “manipulação”, nesse contexto, passa a ser insuficiente para explicar essa nova relação estabelecida entre a televisão e os telespectadores, que passaram a contar com uma multiplicidade de opções acessíveis através de seus controles remotos. A comunicação ainda continua unidirecional, estabelecida pelos canais de televisão, mas o telespectador não é mais um ser completamente passivo. Os índices de audiência, que garantem o financiamento econômico, precisam ser mantidos e, para isso, é preciso oferecer ao telespectador algo que não o faça trocar de canal. Ao contrário do que teorias catastrofistas a respeito da manipulação da mídia dão a entender,⁴² os canais de televisão passaram a considerar cada vez mais a opinião dos telespectadores.

Com a neotelevisão, os canais passaram a se esforçar para traduzir os desejos de seus indivíduos-telespectadores e, assim, “o registro pedagógico e normativo da mensagem audiovisual foi progressivamente abandonado em troca de um registro convivial, intimista, contratual, que inaugura a neotelevisão. (...) Os programas vão progressivamente se centrar em heróis recorrentes, caracterizados por sua banalidade e proximidade em relação ao telespectador (...) Quanto à informação, esta passa a ser tratada de forma mais individual. Os testemunhos de pessoas “comuns” se generalizam. Guerras, inundações ou fechamento de empresas são abordados através do prisma da

⁴² Por exemplo, em Bourdieu, Pierre. *Sur da télévision – suivi de L'imprise du journalisme*. Paris: Raisons d'agir éditions, 1996.

sensibilidade pessoal”.⁴³ Não se trata mais de uma relação entre televisão como mestre e telespectador como aluno, mas de uma relação entre televisão como animador e telespectador como aquele que precisa ser animado.

A televisão ainda é aquela que fala e o telespectador, aquele que escuta; mas aquele que escuta pode parar de fazê-lo a todo instante. Para Missika, provém daí a “ambivalência dessa relação na qual o dominado possui uma margem de ação, e na qual o dominante deve considerar o estado de espírito do dominado”.⁴⁴ Com a Segunda Guerra se distanciando cada vez mais no passado, com a decadência do Estado Providência e com a superação da crise econômica gerada pelos dois choques do petróleo, que estagnaram a economia mundial durante a década de 1980, o indivíduo se depara com um novo mundo mais hostil, com um presente instável e um futuro indeterminado, com o risco de desemprego e precariedade em um mercado de trabalho cada vez mais volátil. Os desejos desse novo indivíduo, medidos por cada vez mais apurados instrumentos de audiência qualitativa e quantitativa, precisam ser levados em conta pelos canais de televisão. Esse novo indivíduo deseja mais evasão, mais esquecimento da vida cotidiana, mais autonomia, mais sentimento de liberdade, mais reconhecimento, mais necessidade de expressar seus problemas e, portanto, o modelo de passividade diante da televisão não serve mais.

Para Missika, “a sociedade dos anos 1980 é caracterizada pela dissolução das redes de sociabilidade tradicionais. Os antigos laços (religiosos, maritais, institucionais ou familiares...) que garantiam até então a coesão da sociedade, são distendidos” e “a neotelevisão assumirá uma função consoladora”, “missionária”, em uma missão “simples: gerir as crises, não da sociedade, mas do indivíduo”.⁴⁵ O melhor exemplo é a explosão – que chegou com alguns anos de atraso ao Brasil – dos programas de auditório em que casais ou pessoas que passaram por situações difíceis vêm a público expor seus problemas. A intimidade transfere-se para o espaço público televisivo, para milhares ou milhões de pessoas assistirem. É a palavra daquele que é igual a nós, do indivíduo comum, que ganha destaque, refletindo a necessidade narcísica de olhar e ser olhado. Os intelectuais e os especialistas, com sua posição superior de autoridade, perdem terreno para as vivências dos “cidadãos comuns”.

⁴³ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 20.

⁴⁴ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 21.

⁴⁵ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 22.

Em um primeiro momento, os artistas e esportistas passam a dar abertamente suas opiniões sobre política, paz mundial e economia, e essas opiniões são publicadas e levadas em consideração. Eles são personagens de influência midiática e, portanto, assim como a maioria das pessoas, devem ter opinião sobre todos os assuntos.

Em um segundo momento, quem passa a dar opinião sobre todos os assuntos são os indivíduos banais escolhidos para participar dos *reality shows*. Eles se opõem à artificialidade dos grandes astros e à inacessibilidade e ao discurso complexo dos intelectuais. Representam, portanto, o grande público. O personagem visto na tela fascina porque poderia ser qualquer telespectador, porque representa os sofrimentos desse telespectador ou as próprias máscaras e fingimentos usados por ele em sua vida. O esgotamento desse modelo, para Missika, ocorre porque há um limite nessa contemplação do próprio vazio – a perda de audiência dos *reality shows* em países como a França e, atualmente, no Brasil, é um sinal. Para ele, “a exposição do sofrimento psicológico e social não poderia durar eternamente sem provocar um fenômeno coletivo de saturação”.⁴⁶

Passa-se, assim, segundo Missika, para a era contemporânea da pós-televisão, resultado do processo social de valorização da autonomia individual no momento em que as estruturas sociais tradicionais (igreja, sindicatos, partidos políticos, família, escola, universidade etc.) enfrentam sua mais forte crise de legitimidade. Realização, autonomia e escolhas pessoais transformam-se em palavras de ordem das sociedades democráticas contemporâneas, quaisquer que sejam os conteúdos desses ideais. A busca por identidade e singularidade, em sociedades democráticas que cada vez mais realizam o ideal de igualdade, torna-se um imperativo. A televisão, portanto, transforma-se para estar de acordo com essas novas aspirações individuais de tornar-se um herói, superar desafios, superar adversários e alcançar a realização. Em uma sociedade igualitária, é preciso criar processos de diferenciação para tentar estabelecer hierarquias que não mais existem. O *Big Brother*, então, se aperfeiçoa, ganha ares de competição que tenta simular o ambiente de trabalho e se transforma em *The Apprentice (O Aprendiz)*: “o objetivo do programa é, de fato, tirar do anonimato um único candidato. Um único jogador se tornará alguém excepcional, de acordo com um procedimento democrático que faz do telespectador um co-produtor da transformação do ordinário em extraordinário”.⁴⁷ Enquanto a neotelevisão tinha por objetivo colocar na tela

⁴⁶ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 26.

⁴⁷ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 31.

indivíduos comuns em condição de igualdade, sempre buscando a reconciliação, a pós-televisão apoia-se na ideia de eliminação, de disputa entre indivíduos que são forçados a colaborar entre si, mas em uma disputa que terá apenas um vencedor. É a expressão crua da contradição do indivíduo contemporâneo: como levar a cabo o ideal de realização pessoal e afirmação de si mesmo sem comprometer de vez qualquer possibilidade de laços sociais?

Na era da pós-televisão, a diversão toma o lugar da informação, antes voltada para a “conscientização” (no sentido em que alguns a definiam) dos cidadãos. Atinge-se, então, um enorme esvaziamento do discurso político. Os políticos passam a ter, quando muito, apenas um pequeno espaço tanto nos noticiários quanto nos demais programas. Eles disputam espaço com cantores, atores, esportistas e os mais diversos tipos de personalidades e acabam, assim, tendo sua importância e seus discursos igualados a todos os outros, algo inimaginável quando as personalidades políticas ainda possuíam um lugar hierarquicamente superior na visão do telespectador, dos cidadãos em geral. Nesse sentido, o político passa, muitas vezes, a depender dos próprios fatos. Ele precisa se manifestar sobre as mais recentes catástrofes naturais, sobre acidentes, sobre todas as coisas, sempre mostrando preocupação com as vítimas e dando seu apoio: “o ator político torna-se uma personalidade como qualquer outra. Sendo indulgente, pode-se julgar que isso é uma tentativa louvável da pós-televisão para colocar a sensibilidade na política. Sendo mais severos, consideraremos que a política está condenada a se adequar aos moldes e regras da mistura de informação. De qualquer forma, o jogo foi profundamente transformado”.⁴⁸

A espetacularização da política pode ter consequências duplas. Se, por um lado, o discurso político perde seu caráter hierárquico à medida em que se acelera o processo de igualdade democrática, os bastidores da política também são jogados para o centro do palco, da mesma forma que a intimidade das pessoas comuns passa a ser exposta nos mais diversos programas. Os fatos políticos passam a interessar menos do que as intrigas e os bastidores, em uma busca desenfreada por esse ideal de transparência e desvelamento. A política, de fato, transforma-se em espetáculo, mas é impossível não reconhecer os ganhos dessa verdadeira exposição das entranhas políticas para a transparência do processo democrático. Como veremos no Capítulo 3, os escândalos políticos passaram a ter importância crucial para o aperfeiçoamento da democracia.

⁴⁸ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 87.

2.4.2 O desaparecimento da televisão

Ao descrever esses três estágios do processo de desenvolvimento da televisão, Missika mostra como a relação entre meios de comunicação e espectadores é mais complexa do que geralmente se pressupõe. Análises unidirecionais não conseguem explicar de que maneira a televisão, assim como o funcionamento da política e da produção acadêmica, refletem determinados fenômenos sociais. Nesse sentido, Missika aponta diversos elementos que mostram o início do processo de desaparecimento da televisão na forma como ainda a concebemos atualmente.

O primeiro – e talvez mais importante – desses fenômenos é a “hipersegmentação”. Com a ampliação cada vez maior do número de canais, o papel de intermediário (daí o termo *mídia*) que a televisão exerce entre produtores (de eventos esportivos, de filmes etc.) e telespectadores entra em crise. Ocorre uma degradação econômica e cultural nessa relação que, para Missika, nos aproxima cada vez mais do desaparecimento do intermediário, ou seja, da televisão. É um processo de “desmediação”.

Essa hipersegmentação gerou o que Missika chama de “era da hiperescolha”,¹ em que surgem não só novos canais, mas canais totalmente segmentados para atender às demandas desse novo indivíduo que exige produtos específicos e o máximo possível de liberdade de escolha: canais para crianças (segmentados por idade e sexo), canais esportivos (segmentados por tipos específicos de esportes), canais segmentados por gênero, por opção sexual, canais de informação sobre economia, canais de informação sobre política internacional, canais de séries policiais, canais de filmes nacionais etc. Essa hipersegmentação de sociedades divididas em grupos de telespectadores pode ser vista como a tradução contemporânea da ideia tocquevilleana de agrupamentos sociais constituídos exclusivamente por interesses específicos. Com isso, obviamente, o comportamento do telespectador muda e essa infidelidade em relação aos canais extrapola até mesmo a televisão e se torna “*cross media*”,² com o consumo simultâneo, por exemplo, de televisão e internet se tornando algo banal.

Soma-se à infidelidade criada pela multiplicidade de opções o gradual desaparecimento da televisão como reguladora de horários. O filme do sábado à noite, a série da terça-feira, o programa de domingo à noite, o noticiário

¹ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 40.

² Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 41.

das 20hs perdem o sentido quando se pode ter acesso ao filme ou à série predileta na internet para serem assistidos nos horários que se quer. Na França, os canais se adequaram a essa nova perspectiva e os programas de notícia de praticamente todos os canais podem ser assistidos na internet cerca de 15 minutos depois de terem sido apresentados ao vivo na televisão. Foi a maneira encontrada de conseguir a audiência daqueles que, por motivos mais diversos, chegaram mais tarde em casa ou estão realizando outras tarefas no mesmo horário. Foi a maneira encontrada para garantir um pouco de fidelidade ao canal em um contexto em que, com a possibilidade de acesso a filmes e séries na internet ou em DVD, elimina-se a intermediação da televisão.

Outro fenômeno que provocou uma alteração radical na relação entre os canais de televisão e os telespectadores em países como os EUA e a França, mas que ainda não está disponível no Brasil, é o VOD (*video on demand*). Diferentemente do *pay per view*, em que o consumidor paga para assistir a determinado filme, série ou evento esportivo em horários pré-determinados pelos canais, no VOD os programas são enviados para o receptor do cliente, para que este possa assisti-los na hora que quiser, quantas vezes quiser.

A própria noção de canal de televisão como organizador do conteúdo e dos horários dos programas perde o sentido. Nesse contexto de individualização do processo de consumo de programas audiovisuais, as próprias sondagens de audiência precisam ser relativizadas. Assistir à televisão cada vez mais deixa de ser um evento de massa e torna-se uma atividade estritamente individual.

Paralelamente a essas transformações, ocorre um processo cada vez mais acentuado de digitalização de sons, de imagens e de vídeos, alterando profundamente não só a televisão, mas o mercado fonográfico, o cinema e a telefonia. O exemplo mais claro dessa mudança, como sabemos, ocorre no mercado musical. Com a facilidade de digitalizar e transferir músicas, tornou-se possível transportá-las nos mais diversos suportes. Pode-se escutar música no tradicional rádio, mas também no computador, direto da internet, em CDs, em *music players* e em celulares. Processo semelhante começa a ocorrer com vídeos, que ainda não contam com a mesma facilidade de transmissão devido ao tamanho dos arquivos digitalizados – mas se trata de uma questão de tempo. Para completar esse processo de enfraquecimento das grandes corporações, temos as novas formas de telefonia através da internet (a comunicação por IP), que tornam as grandes companhias telefônicas descartáveis para um grande número de pessoas.

Essa revolução digital fez com que até mesmo o panorama do mercado publicitário fosse alterado. Segundo Missika, no início de 2006, o mercado mundial de publicidade na internet era calculado em US\$ 16 bilhões, contra US\$ 500 bilhões de gastos totais em publicidade. Em 2008, a projeção citada por Missika estimava um soma de US\$ 30 a US\$ 50 bilhões.³ Se a diferença é grande em relação ao montante total, é preciso considerar o seu rápido crescimento e a forma pela qual essa publicidade é feita. Em 2006, os sites que mais tiveram acesso na França foram, pela ordem: Google, MSN, Pages Jaunes, Wanadoo, AOL e Yahoo. *Nenhum* desses é site fornecedor de conteúdo, mas de serviços, ou seja, de ferramentas (buscadores, email, mensageiros instantâneos etc.) que cada internauta utilizará *exclusivamente* de acordo com suas necessidades e interesses particulares. Como sabemos, a publicidade do maior buscador de internet atualmente, o Google, é feita de forma totalmente personalizada, de acordo com o que é digitado pelos usuários individualmente. A publicidade em sua forma tradicional, com um único discurso direcionado ao maior número possível de pessoas, não funciona mais simplesmente porque nas democracias ocidentais a sociedade atingiu um nível de complexidade e de diversificação de interesses que não é mais possível tratar o público de forma homogênea.

Todo esse processo de convergência digital diminuiu a distância entre profissionais e amadores e abriu espaço para novas formas de comunicação. Com a difusão da tecnologia que permite a fácil publicação de imagens, vídeos e textos na internet, os blogs tornaram-se um elemento fundamental do jornalismo. Não só os grandes órgãos de imprensa fizeram com que seus jornalistas criassem blogs para oferecer uma comunicação mais direta com seus leitores, mas, em muitos casos, blogs pessoais de não-jornalistas adquiriram enorme relevância, a ponto de se tornarem referência obrigatória para certos temas. Em blogs pessoais – e isso inclui também o caso, bastante comum na França e nos EUA, de jornalistas que pediram demissão de grandes empresas para criar blogs – o controle editorial desapareceu, ganhando importância aquele que escreveu, suas opiniões e valores e o fato de estar vinculado ou não a interesses de algum grupo.

Se, por exemplo, fotos de grandes catástrofes ou atentados são colocadas no blog de alguém que presenciou esses eventos, isso se tornará certamente notícia nos grandes meios de comunicação devido simplesmente à importância do fato, independentemente do fornecedor da imagem ser um

³ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 62.

profissional ou não. Mesmo em países como o Brasil, onde só recentemente iniciou-se o processo de difusão mais consistente da internet, já é possível acompanhar os principais fatos jornalísticos do país exclusivamente através de alguns poucos blogs especializados. Essas mudanças refletem o relativo esgotamento do modelo padrão, neutro e enquadrado da televisão, insuficiente para boa parte do público.

Não se trata, aqui, de uma visão triunfalista a respeito de um futuro em que os grandes grupos de mídia desaparecerão e a comunicação passará diretamente para as mãos dos indivíduos. Quanto maior é o espaço para a livre expressão, maior será a difusão de conteúdo de baixa qualidade. O fato que precisa ser considerado é que, antes, essa diversificação não era possível. Atualmente, ela não só está presente, mas passa a modificar o panorama das comunicações de maneira significativa. E essas modificações, que agora extrapolam o âmbito da televisão, começaram graças às transformações ocorridas na era da neotelevisão: “a televisão, por sua vez, rompeu, depois de muito tempo, as amarras com a valorização da palavra do *expert*, do sábio ou do político. Foi a própria mídia que acabou sobrevalorizando o discurso comum e frequentemente desprovido de interesse. Levando a termo a equalização do estatuto dos discursos, lutando com virulência contra toda forma de hierarquização desse estatuto – que se dava seja através do poder, do saber, da *expertise*, da experiência ou da sabedoria – a pós-televisão, em certo sentido, cavou sua própria cova porque ela não tem nenhum sistema de valor para defender seu profissionalismo. Obviamente, subsistirá uma diferença devido à experiência na edição de imagens e à forma de financiar as emissões. Diferença importante, que manterá uma distância e certa forma de barreira, mas que não impedirá a porosidade entre dois universos e que, sobretudo, não terá como fundamento nem uma ética nem uma estética. Uma das maiores consequências dessa porosidade e dessa rivalidade é que um canal de televisão não estará mais na situação atual na qual pode dizer “eu mostro e isso existe; eu não mostro e isso não existe”.⁴

Essa perda de influência da televisão tem implicações profundas no funcionamento da esfera pública. Para Missika, corre-se o risco de desintegração desse espaço público. De acordo com ele, a televisão exercia um papel de espaço unificador de pontos de vista contraditórios, principalmente quando tinha o monopólio da atenção dos telespectadores com seus poucos canais e programas de grande audiência. Com a queda e a dispersão da

⁴ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 72.

audiência, a questão passou a não ser mais a de quem fala, mas a de quem realmente está disposto a escutar a profusão de vozes que estão falando. A ideia de manipulação, nesse contexto, torna-se ridícula.

É impossível ignorar as implicações dessas mudanças para o processo de deliberação política. Missika relembra que a exposição a opiniões contrárias às nossas é fundamental para a vida democrática. Do ponto de vista ideal, expor-se ao confronto de opiniões é importante principalmente por três razões: 1) possibilidade de mudar de opinião ao reconhecer que outro ponto de vista é mais adequado que o nosso; 2) possibilidade de obter um melhor entendimento sobre a própria opinião e 3) possibilidade de conceder legitimidade a um processo de decisão que escolheu uma opinião diferente da nossa. Mas em que medida isso ainda é possível nesse novo contexto de individualismo democrático que se encaminha para extremos de pulverização midiática e, portanto, de individualização da esfera pública sendo que quem escuta só está interessado em opiniões idênticas ou compatíveis com as suas?

Missika cita os exemplos do vexame da eleição presidencial francesa de 2002 – na qual, depois de um comparecimento às urnas extremamente baixo, o líder da extrema direita Jean-Marie Le Pen (*Front national*) acabou indo para o segundo turno contra o então presidente Jacques Chirac, deixando o candidato da esquerda, Lionel Jospin, fora da disputa – e do referendo sobre a Constituição Europeia de 2005, no qual o “Não” obteve vitória com 54,67%, contra 45,33% de votos pelo “Sim”. No Brasil, pode-se citar o referendo sobre a proibição da comercialização de armas de fogo e munição, realizado em 2005, quando o “Não” obteve 59% dos votos, contra 33% para o “Sim”.

Considerando as especificidades e diferenças das três votações, elas apresentam alguns elementos semelhantes. Nos três casos é impossível fornecer qualquer tipo de análise consistente do que aconteceu tendo por base qualquer teoria que parta do princípio da manipulação da mídia. Nas três votações, os resultados foram opostos a todo arsenal propagandístico não só dos principais canais de televisão e de seus artistas, jornalistas e personalidades, mas dos partidos políticos mais importantes (principalmente em relação aos referendos na França e no Brasil, mas também em relação à eleição francesa de 2002, quando o principal partido de oposição, o Partido Socialista, ficou fora do segundo turno). Nos três casos, os meios de comunicação não conseguiram despertar o interesse do público. Os debates, em sua maioria, simplesmente não tratavam dos assuntos em questão e a discussão no meio acadêmico foi praticamente inexistente. Nos casos dos dois referendos, nem sequer havia clareza sobre o que estava sendo discutido

e votado. No caso da eleição francesa, o debate não dizia respeito a nenhuma questão relevante. O resultado, nos três casos, foi a grande apatia dos cidadãos.

Nesse contexto de dispersão e pulverização dos meios de comunicação, a esfera pública, acompanhando as transformações do individualismo democrático, de certa forma se privatiza, ou seja, deixa de ser um grande espaço que “pauta” as discussões mais relevantes de uma sociedade, e tem seus limites reduzidos a setores e grupos de interesse. O sucesso de canais televisivos como o americano *Fox News*, que assume claramente uma posição conservadora, é um exemplo dessa setorização da mídia.

Como Tocqueville percebeu, em sociedades democráticas igualitárias, os indivíduos, voltados para si mesmos e sem grandes referenciais, aproximam-se daqueles que possuem visões de mundo semelhantes às suas. Como sugere Missika, essa transformação torna extremamente difícil o processo de reconhecimento de opiniões divergentes, inviabilizando, assim, certo ideal de deliberação pública: “quando um indivíduo é confrontado com uma informação nova ou com uma opinião diferente, ele aciona seus meios psíquicos para filtrar, igualar, deformar ou esvaziar essas discordâncias. Seu objetivo principal é preservar e reforçar seu sistema de valores e sua representação do mundo, e certamente não é seu objetivo colocá-los em questão. Isso explica esse desejo profundo de não se expor a opiniões adversas na vida cotidiana, esse desejo de não saber, esse desejo de escapar da confrontação”,⁵ tentando manter intacta uma ilusão de identidade e unidade pessoal.

O que está em jogo nas atuais sociedades democráticas não é propriamente a possibilidade de pensar a política, mas a necessidade de repensá-la em outros termos, avaliando seus limites e suas aberturas à luz dessas novas e profundas transformações provocadas pela intensificação dos processos simultâneos de instauração da igualdade e da individualização. Antes de passar à análise dos princípios que estão em jogo a partir do momento em que um dos poucos consensos contemporâneos passou a ser a defesa da individualidade, gostaria de fazer referência à influência do papel que o indivíduo exerce em determinados períodos históricos.

⁵ Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*, p. 94.

The background of the page features a soft-focus image of several hands of different skin tones reaching up to hold a globe. The hands are positioned in a way that suggests global unity and support. The colors are muted and pastel-like, creating a gentle and inclusive atmosphere.

Capítulo 3

3.1 Indivíduo multidimensional

“O aspecto da sociedade americana é agitado, porque os homens e as coisas mudam constantemente; e é monótono, porque todas as mudanças são iguais”.¹

Como vimos, sobretudo acompanhando Tocqueville, o indivíduo, a partir da Modernidade, tornou-se o elemento definidor de toda a estrutura social democrática. Defesa de direitos individuais, iguais oportunidades para todos, independência, realização pessoal, relação do indivíduo com comunidades, classes, nação, cultura, dependência do indivíduo em relação a determinações históricas, sociais, biológicas, discursivas, todas essas questões perpassam qualquer aspecto relacionado aos regimes democráticos. Ao estabelecer a *igualdade* e a *liberdade* como princípios estruturadores da sociedade, o ideal democrático coloca o indivíduo como principal ponto de referência. Como também vimos em Tocqueville, a coexistência desses dois ideais (a igualdade levada ao extremo limita a liberdade e vice-versa), caracteriza grande parte dos principais conflitos passados e contemporâneos das democracias. Esses conflitos deram origem a diversas correntes que consideram ser uma ilusão a reivindicação moderna pela independência do sujeito (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida).

Em contextos específicos de crises agudas decorrentes do que de pior já pôde ser praticado por seres humanos, como foi o caso das duas grandes guerras mundiais, esses autores e seus herdeiros interpretaram a Modernidade como o desejo de realização de uma liberdade absolutamente transcendente, o que não corresponde nem ao que os principais “pais” de modernidade escreveram (como foi o caso de Immanuel Kant, por exemplo, para o qual a liberdade é simplesmente um ideal regulador), nem aos desdobramentos do longo e difícil processo de institucionalização das democracias ocidentais. Deixando de lado leituras muito mais modestas do que seja uma sociedade democrática e os ideais de igualdade e liberdade – como a de Tocqueville, por exemplo – esses autores acabaram por dar uma dimensão muitas vezes mística ao conceito de autonomia. O relativismo político-moral desse tipo de leitura fica claro, por exemplo, na adesão de Heidegger ao nazismo² e na facilidade com que Foucault apoiou, em 1978, a Revolução Iraniana, liderada pelo

¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 285.

² A análise mais completa sobre a relação da filosofia de Heidegger com o nazismo pode ser encontrada em Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie – Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris: Éditions Albin Michel, 2005.

aiatolá Khomeini, com o argumento de que ela seria uma tentativa de “abrir na política uma dimensão espiritual”.³ Minimizar esse tipo de posicionamento político, como se ele não tivesse relação nenhuma com o fundamento do pensamento de seus autores, como tem sido feito com frequência até hoje, não deixa de ser uma nova forma de não-compreensão das dimensões que o indivíduo possui ao longo da história moderna e, particularmente, de seu papel em sociedades democráticas.

Esse impasse pode ser mais bem compreendido através da análise proposta pelo historiador Jerrold Seigel em *The idea of the self: thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*.⁴ Seigel refaz um longo trajeto que retoma a interpretação de como alguns dos principais pensadores modernos, desde Descartes, Leibniz e Locke, e sua herança na tradição britânica, francesa e alemã, interpretaram a questão do *self*, do “eu”.⁵

Retraçar a análise completa de Seigel não é meu objetivo aqui. Gostaria apenas de retomar sua ideia de que três dimensões caracterizam as bases da constituição do *self* no mundo ocidental: a *dimensão corporal ou material*, a *dimensão relacional* e a *dimensão reflectiva*.⁶

A dimensão corporal “envolve a existência física, corpórea, dos indivíduos, as coisas a respeito de nossa natureza que nos tornam criaturas palpáveis movidas por desejos, necessidades e inclinações, que nos conferem constituições ou temperamentos particulares, tornando-nos, por exemplo, mais ou menos enérgicos, letárgicos, impulsivos ou apáticos. Os nossos *selves* [nossos “eus”], nesse sentido, considerando qualquer que seja o nível de autoconsciência que temos, estão alojados em nossos corpos e são moldados pelas necessidades corporais. A segunda dimensão, relacional, surge da interação social e cultural, dos envolvimento e conexões comuns que nos dão identidades coletivas, valores e orientações compartilhadas, fazendo

³ Foucault, Michel. ‘À quoi rêvent les Iraniens’. In *Le Nouvel Observateur*, 16/10/1978, no. 726, pp. 48-49. Reproduzido em *Dits et Ecrits, 1954-1988, tome III: 1976-197*. Paris: Éditions Gallimard, 1994, pp. 690-691.

⁴ Seigel, Jerrold. *The idea of the self: thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁵ Seigel fornece uma definição totalmente desinflationada para o *self*: “por *self*, geralmente queremos dizer o ser particular que qualquer pessoa é, o quer que seja que distingue você ou eu dos outros, junta as partes de nossa existência, persiste através das mudanças ou abre o caminho para nos tornarmos quem nós podemos ou devemos ser” (Seigel, Jerrold. *The idea of the self*, p. 3).

⁶ Seigel faz distinção entre *reflectividade* (*reflectivity*) e *reflexividade* (*reflexivity*). Reflectividade diz respeito à autoconsciência intelectual e, nesse sentido, é um ato mental intencional e autodirecionado que, de alguma forma, estabelece certa distância entre a consciência e seu conteúdo. Seu objetivo é evitar tanto o vínculo com os conceitos de “racionalidade” e “consciência”, quanto com o sentido de “reflexo”, ligado à ideia de atos involuntários, no termo “reflexão”.

de nós pessoas capazes de utilizar uma linguagem ou idioma específico e nos definindo com seus estilos particulares de descrição, categorização e expressão. Nessa perspectiva, nossos *selves* são o que nossas relações com a sociedade e com os outros definem ou nos permitem ser. A terceira dimensão, a da reflectividade (...) deriva da capacidade humana de tornar tanto o mundo quanto nossa própria existência objetos de nosso olhar ativo, de virar uma espécie de espelho não apenas para os fenômenos no mundo, incluindo nossos corpos e nossas relações sociais, mas também para nossas próprias consciências, nos colocando a certa distância de nosso próprio ser de modo a examiná-lo, julgá-lo e, algumas vezes, regulá-lo ou revisá-lo. Nessa perspectiva, o *self* é um agente ativo de sua própria percepção, estabelecendo ordenamento para suas atitudes e crenças e dando direção para suas ações. Isso parece ser – quanto e como isso é justificável não estão em questão aqui –, de alguma forma, autoconstituído ou autodefinido: somos aquilo que nossa atenção em relação a nós mesmo nos torna”.⁷

Seigel reconhece que, dentro de cada uma dessas dimensões, há diversos pontos que levaram a muitos questionamentos ao longo da história da filosofia como, por exemplo, a questão de quanto, na dimensão corporal, somos determinados pelas necessidades orgânicas ou pela genética, ou, na dimensão relacional, o quanto estamos submetidos a relações de classe, em termos marxistas, ou em termos antropológico-culturais. Na dimensão reflectiva, podemos pensar nas diversas gradações utilizadas para fazer a separação entre o *self* e a vida material. Essas variações específicas, entretanto, não são a questão crucial para Seigel, mesmo porque essas próprias variações fazem parte da constituição das interpretações do *self* ao longo da história da filosofia. Nesse sentido, a questão principal é a oposição entre visões multi e unidimensionais do *self*. Embora às vezes seja difícil identificar qual dessas visões determinados autores estão adotando, ela é bastante útil para tornar mais claro o conflito entre leituras que estreitam e limitam a autonomia humana e as que a expandem demasiadamente.

A análise de Seigel sobre as interpretações do *self* mostra, a partir de outra perspectiva, como se expressa, ao longo da história da filosofia, o conflito central da modernidade entre os princípios de *igualdade e liberdade*. Dois aspectos que estou procurando destacar podem ser mais bem entendidos através de sua ideia de que quanto mais nos afastamos de uma visão multidimensional do *self*, mais propensos nos tornamos a cair em extremos interpretativos. O primeiro

⁷ Seigel, Jerrold. *The idea of the self*, pp. 5-6.

deles é que Alexis de Tocqueville – embora nunca tenha falado, sobretudo nesses termos, em uma interpretação multidimensional do *self* –, ao caracterizar a modernidade democrática como um tipo de organização social e política fundamentada na *igualdade*, e não na *liberdade* (e, portanto, na autonomia) oferece uma interpretação que escapa desse unilateralismo problemático a que se refere Seigel. O segundo aspecto é que o processo de efetivação da igualdade, detalhadamente descrito por Tocqueville no início do século XIX, de fato está em acelerado processo de efetivação na maior parte dos regimes democráticos ocidentais, como procurei mostrar através das análises de Lipovetsky e Missika.

A constatação de que o *self* é o resultado da interação entre essas três dimensões – corpórea, relacional e reflectiva – por mais banal que possa parecer, encontra forte resistência no âmbito teórico. O fato de que o *self* é, como descreve Seigel, a “intersecção de múltiplas coordenadas, cada uma com um vetor diferente” e, portanto, está “sujeito a pressões e tensões concorrentes”,⁸ faz com que ele seja tanto a oposição de desejos e necessidades corporais contrárias às determinações culturais, quanto um ser reflectivo que se opõe aos limites relacionais e materiais. Em geral, o que ocorre com frequência quando interpretações unidimensionais são adotadas é que no momento da análise sociológica uma dimensão é privilegiada, enquanto outra dimensão é escolhida ao se propor a superação dessa situação. Trata-se do caso da tradição marxista, que vê o homem como resultado das tensões entre as forças produtivas (dimensão relacional), mas que acaba propondo como superação dessa situação um ideal simplesmente inatingível de autonomia (dimensão reflectiva).

Uma das hipóteses de Seigel para explicar esse tipo de tendência é a de que a adoção de uma visão multidimensional pode dar a impressão de que se está colocando em risco a possibilidade de unidade e integridade do *self*. Mas isso também é adotar uma visão inflacionada do que seria a unidade e a integridade humana, ignorando que a vida humana de fato consiste em variações de sucessos e fracasso, perdas e conquistas. Exemplos disso, segundo Seigel, são os conceitos de “fraco” contra “forte” em Nietzsche e de “*das Man*” contra a “autenticidade do *Dasein*” em Heidegger: “tais *selves* são os únicos que podem alcançar a homogeneidade completa e, assim, isso pode agradar especialmente àqueles que, por alguma razão, precisam ou desejam conceber os indivíduos como seres essencialmente uniformes, seja para provar sua pureza espiritual ou sua natureza puramente material, seja para mostrar que eles são completamente autônomos ou totalmente determinados por poderes ou circunstâncias externas, seja para tornar

⁸ Seigel, Jerrold. *The idea of the self*, p. 7.

esses indivíduos disponíveis para aderir a causas que requerem uma identidade indiferenciada ou a causas que requerem comprometimento e devoção sem questionamentos”.⁹ O mesmo *self* que em um primeiro momento encontra-se profundamente amordaçado no mais completo determinismo social rapidamente transforma-se, depois de uma espécie de iluminação filosófico-revolucionária, em um *self* plenamente consciente e capaz de total autodeterminação.

Interpretações que adotam essa visão unilateral do *self* têm em comum, portanto, o fato de ignorar uma das principais características humanas, enfatizada quase à exaustão por Tocqueville: a ambiguidade. Elas partem do princípio de que *dependência* e *independência* dos indivíduos são conceitos incompatíveis um com o outro, desconsiderando, portanto, algo que é facilmente verificável no dia-a-dia de qualquer um de nós. Os seres humanos são, de acordo com Seigel, reflectivos *justamente* porque são seres corpóreos e relacionais. Ou seja, sendo corpóreos e relacionais, o que caracteriza os seres humanos é essa possibilidade de tomar certa distância dessas duas dimensões, o que é possível através da dimensão reflectiva.

Mais que isso, o próprio percurso etimológico do termo “sujeito” (*subject*), para Seigel, indica esse caráter ambíguo do *self*. Por um lado, o termo sujeito está ligado à dimensão reflectiva e indica um agente ativo, autônomo. Por outro lado, ele também é usado para indicar sujeição, passividade. Proveniente do latim *subjectum*, que significa o que está embaixo, somente no século XVII o termo “sujeito” passou a se referir à ideia de seres humanos conscientes, embora, segundo Seigel, seu uso na política tenha continuado transmitindo a ideia de estar submetido a alguma autoridade, razão pela qual a palavra *sujet* foi substituída por *citoyen* na Revolução Francesa.

Algo semelhante ocorre com o termo “identidade”,¹⁰ que também tem um sentido passivo e outro ativo. Identidade pode tanto significar semelhança

⁹ Seigel, Jerrold. *The idea of the self*, pp. 8-9.

¹⁰ Anthony Giddens, em *Modernidade e Identidade*, analisa esse novo indivíduo das atuais sociedades “pós-tradicionais”, cuja identidade transformou-se em algo não mais facilmente determinado, passível de revisão a todo o momento. É uma “auto-identidade” que não é passiva e que não implica a substituição das tradições e crenças pelo conhecimento racional, o que coloca o indivíduo no centro de constantes pressões causadas elementos como risco, ansiedade, dúvida e busca por uma unidade individual cada vez mais frágil. Giddens chama de “política-vida” esse estágio atual posterior ao período da “política emancipatória”. Neste, os objetivos políticos eram a libertação das tradições e costumes, eliminação da desigualdade e da opressão e adequação aos imperativos da ética e da justiça. A “política-vida” substitui cada um desses três elementos, respectivamente, pela busca pela liberdade de escolha, busca por auto-realização e busca pelo sentido da existência e pela melhor forma de viver: “a política-vida traz de volta ao primeiro plano aquelas questões morais e existenciais recalçadas pelas instituições centrais da modernidade. Vemos aqui as limitações das explicações da “pós-modernidade” desenvolvidas sob a égide do pós-estruturalismo” (Giddens, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 206.)

consigo mesmo, em um sentido passivo, quanto aquilo que nos torna o que somos, em um sentido ativo. O mesmo ocorre com o termo “pessoa”, que pode significar tanto um *indivíduo* qualquer entre outros, quanto aquele que, por suas próprias características, se diferencia desses outros.

3.2 A igualdade em John Rawls

“À medida que as condições se igualam num povo, os indivíduos parecem menores e a sociedade maior, ou, antes, cada cidadão, tornando-se igual a todos os outros, perde-se na multidão e não se percebe mais que a vasta e magnífica imagem do próprio povo”.¹¹

Gostaria, agora, de fazer uma leitura da obra do filósofo americano John Rawls através do conceito do *self* proposto por Seigel: “por *self*, geralmente queremos dizer o ser particular que qualquer pessoa é, o quer que seja que distingue você ou eu dos outros, que junta as partes de nossa existência, que persiste através das mudanças ou que abre o caminho para nos tornarmos quem nós podemos ou devemos ser”.¹²

Como já disse, esse conceito de *self*, ao adotar uma perspectiva multidimensional conforme Seigel sugere, evita inflacionar a dimensão reflectiva, a dimensão da autonomia e da racionalidade e, descreve, assim, o que é esse *indivíduo* das democracias ocidentais. O conceito de *self* proposto por Seigel, portanto, é o que adoto para definir o *indivíduo*. Com isso, torna-se possível entender melhor o que Alain Renaut chama de “*igualdade versus hierarquia*” e “*liberdade versus tradição*”,¹³ ou seja, a relação que define a “dinâmica das sociedades democráticas”.

Voltar a Rawls, portanto, nesse contexto, tem dois objetivos. O primeiro é fazer uma leitura de sua obra procurando entender que seu objetivo principal, principalmente com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, não era o de propor uma teoria para solucionar os impasses políticos de sua época, mas propor uma explicação que mostrasse que os princípios de igualdade e liberdade que fundamentam os sistemas democráticos modernos possuem tanto fundamentação histórica quanto, principalmente, justificativa racional. Seus dois “princípios de justiça”, que analisarei em detalhe logo a seguir,

¹¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 360.

¹² Seigel, Jerrold. *The idea of the self*, p. 3.

¹³ Renaut, Alain. *O Indivíduo – Reflexões acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998, pp. 25-30.

não são reivindicações políticas ou *slogans* revolucionários. Eles já estão institucionalizados em todas as constituições de regimes democráticos e, portanto, não é isso que está em jogo. A intenção de Rawls era outra: mostrar que a falta de clareza a respeito da escolha, do funcionamento e das consequências desses princípios gera muitos dos impasses políticos contemporâneos, principalmente em relação à possibilidade de consenso entre indivíduos e grupos que possuem crenças diferentes e à efetivação dos princípios de igualdade e liberdade para mulheres, negros, homossexuais etc., mesmo porque esses movimentos estavam em seu auge nas décadas de 1960 e 1970.

Do ponto de vista histórico, para Rawls, os regimes democráticos, estruturados sobre os princípios do liberalismo político, sempre foram marcados pelo dualismo entre as concepções políticas e as concepções particulares dos cidadãos – suas “doutrinas abrangentes”, ou seja, suas crenças particulares sobre religião, moral, costumes etc. Rawls está de acordo com a tradição, aqui, ao reconhecer que esse é o elemento fundamental de contraposição do mundo moderno ao mundo antigo. Da mesma forma que Tocqueville, Rawls antecede suas considerações teóricas lembrando os fatos históricos. De acordo com ele, três processos históricos foram determinantes para o surgimento do liberalismo político: a Reforma protestante do século XVI, que “fragmentou a unidade religiosa da Idade Média e levou ao pluralismo religioso, com todas as consequências para os séculos posteriores” e que “alimentou pluralismos de outros tipos, que se tornaram uma característica permanente da cultura do final do século XVIII”;¹⁴ o desenvolvimento do Estado moderno com administração centralizada; e o desenvolvimento da ciência moderna iniciado no século XVII (astronomia com Copérnico e Kepler, a física e a análise matemática de Newton e Leibniz). Mas, para Rawls, o acontecimento mais determinante foi, de fato, a Reforma: “a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em suas consequências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi a partir daí que teve início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e de pensamento”;¹⁵ principalmente com a possibilidade de o fiel se dirigir a Deus sem a intermediação de instituições religiosas. Isso deu origem ao que Rawls chama de “pluralismo razoável de doutrinas abrangentes”, ou seja, a possibilidade, criada nas sociedades liberais, de que pessoas que professam os mais diversos tipos de crenças (não só religiosas) possam conviver de forma relativamente harmoniosa. Para ele, essa é

¹⁴ Rawls, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 30.

¹⁵ Rawls, John. *O Liberalismo Político*, p. 32.

a questão central do liberalismo político – e também a pergunta à qual sua teoria tenta responder: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis”.¹⁶

A forma pela qual Rawls formula o contexto e a própria pergunta fundamental do liberalismo político nos permite a leitura de que a *igualdade* ocupa um lugar anterior à *liberdade* nos regimes democráticos, como sugeriu Tocqueville. A abertura para a tolerância religiosa – iniciada com a Reforma e que se desdobra até os dias de hoje em relação a uma concepção ampla de tolerância – significava que a salvação ou não dos homens era um fator irrelevante para a política, para a cooperação social. Rawls destacará que “os principais escritores do século XVIII esperavam estabelecer uma base de conhecimento moral independente da autoridade eclesiástica e acessível à pessoa comum, razoável e conscienciosa”¹⁷ como forma de responder a essa nova situação de relativização dos sistemas normativos. Essa busca de uma base de conhecimento moral transcendental, ou seja, interior ao ser humano, como sabemos, é a característica fundamental da modernidade.

Para Rawls, a questão é: qual o papel da autonomia e da liberdade, sobretudo nesse contexto inicial de discussão sobre a tolerância religiosa, para o liberalismo político? Dois aspectos precisam ser destacados. Primeiramente, no contexto da discussão sobre a tolerância religiosa, é necessário reconhecer que a questão da autonomia não ocupa o lugar central. O que está em jogo, primordialmente, é a possibilidade de coabitação social de pessoas com as mais diversas crenças, não o conteúdo dessas crenças e, muito menos, se essas crenças foram adotadas de forma racional ou se são o resultado, por exemplo, da tradição familiar. O que está em jogo é a *igualdade* do direito de professar crenças particulares, e não se elas foram adotadas de forma livre e autônoma. Dito de outra forma, a *igualdade* jurídica torna-se necessária para que cada cidadão, individualmente, possa ter garantido o seu espaço de *liberdade* para seguir seu próprio sistema de crença, tenha sido esse sistema adotado por vontade própria ou sendo ele fruto de condições ou determinações sociais. A supressão dessa condição de igualdade jurídica, ou seja, a adoção de algum tipo de hierarquia, nesse novo contexto liberal, extrapolaria esse espaço de liberdade no sentido de possibilitar que outra pessoa possa ter ingerência sobre o conteúdo de crenças individuais.

¹⁶ Rawls, John. *O Liberalismo Político*, p. 33.

¹⁷ Rawls, John. *O Liberalismo Político*, p. 34.

Em segundo lugar, as tentativas desses escritores do século XVIII de fundamentar a ordem moral não mais em Deus, mas em conceitos como racionalidade, consciência, natureza humana ou autonomia fizeram com que, contemporaneamente – e Rawls é o melhor exemplo – seja possível imaginarmos esse tipo de fundamentação racional exclusivamente para a esfera política, deixando a questão moral para a esfera estritamente individual. Rawls está plenamente consciente disso e, por essa razão, insistirá muito na diferenciação entre esse “liberalismo abrangente”, que prega a autonomia para o âmbito moral, e o seu “liberalismo político”, que defende a autonomia e a aplicação de critérios racionais exclusivamente para a esfera política. Mas, no contexto do atual desenvolvimento do individualismo democrático não há mais possibilidade de retorno a uma moral rígida como a que vigorou até o surgimento dos grandes movimentos de luta por direitos individuais, como já destaquei na abordagem da obra de Lipovetsky. É preciso questionar se essa insistência na fundamentação da política através de conceitos como autonomia e racionalidade não acaba por gerar utopias vazias. Se não é mais possível fundamentar a moralidade individual através da racionalidade e da autonomia (como medir o quanto somos racionais e autônomos?), ainda há sentido em esperar que os indivíduos sigam *racionalmente* esses preceitos de um liberalismo exclusivamente político?

A análise da própria tentativa de justificação racional dos princípios democráticos realizada por Rawls mostra como a *igualdade*, e não a *liberdade*, é o elemento estruturador da juridificação das sociedades democráticas. Retomo os dois princípios de justiça, em sua formulação final de 2002, para mostrar como a condição hipotética criada por Rawls, em 1971, para fundamentar a escolhas desses princípios já apresenta a *igualdade* como elemento primordial dos regimes democráticos:

“(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e

(b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença)”¹⁸

¹⁸ Rawls, John. *Justiça como Equidade*, p. 60.

Novamente, é importante enfatizar, esses não são princípios propostos por Rawls para solucionar os problemas e impasses dos regimes democráticos, mas para fundamentar historicamente o projeto de juridificação dos ideais democráticos de igualdade e liberdade. São os princípios que, através de artigos constitucionais que garantem liberdades individuais e através da regulação econômica que fazem com que essas mesmas liberdades não possam ser violadas, *já estão presentes* em todas as constituições dos países democráticos.

O que Rawls faz é procurar mostrar que esses princípios devem ser considerados porque há uma forte justificativa – segundo ele, racional – que indica que esses seriam os princípios escolhidos em um experimento hipotético que torna possível a eliminação de todos os elementos que nos afastam da autonomia da escolha racional, ou seja, que eliminam todas as contingências que, socialmente, levam a injustiças, à opressão, a desigualdades arbitrárias etc.

Rawls, em formulação que se tornou famosa, afirma que seu “objetivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant”.¹⁹ Ele sugere, então, uma situação totalmente hipotética de contrato social, uma “posição original”, na qual pessoas *escolheriam* os princípios que deveriam estruturar uma sociedade na qual teriam que viver. A condição é totalmente hipotética porque essas pessoas estariam submetidas ao que Rawls chama de “véu de ignorância”, responsável por garantir a equidade do processo de escolha, fazendo com que os princípios resultantes sejam os mais justos. Basicamente, essas pessoas ignorariam como as várias alternativas lhes afetariam individualmente e, portanto, sua escolha teria que ser feita apenas com o conhecimento de fatos gerais. Detalhadamente, a situação é a seguinte:

“supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu **lugar na sociedade**, a sua **posição de classe** ou seu **status social**; além disso, ninguém conhece a sua **sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades**, sua **inteligência e força**, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua **concepção do bem**, as **particularidades de seu plano de vida racional**, e nem mesmo os **traços característicos de sua psicologia**, como por exemplo a sua **aversão ao risco** ou sua **tendência ao otimismo ou ao pessimismo**. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as **circunstâncias particulares de sua própria sociedade**. Ou seja, elas

¹⁹ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 12.

não conhecem a **posição econômica e política dessa sociedade**, ou o **nível de civilização e cultura** que ela foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não tem **informação sobre a qual geração pertencem**”.²⁰

Ao descrever em detalhes o véu de ignorância ao qual estão submetidas as partes contratantes na posição original – pensada cuidadosamente para representar a situação mais perfeita possível para gerar as escolhas mais racionais possíveis – Rawls não só coloca a *liberdade/razionalidade* em posição secundária em relação à *igualdade*, mas acaba por fazer provavelmente a mais completa descrição do indivíduo contemporâneo *concreto* (e não *hipotético*), ou seja, desse indivíduo multidimensional (de acordo com Seigel), que, na descrição de Tocqueville, é ao mesmo tempo fraco, impotente, volúvel e instável, mas que também carrega dentro de si um rol praticamente infinito de potencialidades.

O objetivo de Rawls, ao elaborar as restrições do véu de ignorância, está claramente localizado no *outro*: “podemos imaginar que um dos contratantes ameace não dar o seu assentimento a não ser que os outros concordem com princípios que lhe são favoráveis. Mas como ele sabe quais são os princípios que lhe interessam especialmente?”²¹ O que ocorre, entretanto, é que Rawls acaba por descrever o caráter volúvel e instável do *próprio* indivíduo, o que é determinante para a questão da autonomia assim que “se levantar” o véu de ignorância e este indivíduo estiver posto na sociedade.

A eliminação do “lugar na sociedade”, da “posição de classe” ou do “*status social*” é importante na escolha dos princípios sociais não só porque ignoramos a posição dos outros, mas porque esses elementos, nas sociedades democráticas, são altamente volúveis para o próprio indivíduo. A ascensão e a queda de nível social são constantes em sociedades que aboliram as tradições e as hierarquias.

A “sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades” e a “*inteligência e força*” precisam ser eliminados na escolha dos princípios não porque podemos ser mais fracos em relação aos outros, mas porque, durante nossa própria vida, nossas habilidades e inteligência variam amplamente não somente de acordo com nosso desenvolvimento, mas também de acordo com o que passa a ser valorizado socialmente em cada época. Acidentes, por exemplo, podem nos deixar incapacitados física e/ou intelectualmente, comprometendo nossa autonomia.

A “concepção do bem” e as “particularidades do plano de vida racional” também precisam ser eliminadas na escolha dos princípios não tanto porque

²⁰ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 147, grifos meus.

²¹ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 150.

encontramos concepções do bem e planos de vida distintos nos outros, mas porque as nossas próprias concepções de bem e planos de vida são variáveis ao longo do tempo. E o mesmo ocorre com todos os outros elementos listados por Rawls: os “traços característicos da psicologia” (“aversão ao risco” ou “tendência ao otimismo ou ao pessimismo”), as “circunstâncias particulares de sua própria sociedade” (como a “posição econômica e política” e o “o nível de civilização e cultura”) e a informação sobre a geração que pertencemos (os conceitos de geração passam a importar cada vez menos).

Se essa situação hipotética serve muito bem para descrever como é coerente a escolha dos princípios de igualdade e liberdade nas sociedades democráticas ocidentais é porque ela expressa não a racionalidade que seria decorrente da eliminação de todas as contingências, mas aquilo que, fundamentalmente, estrutura as sociedades liberais individualistas: a consciência profunda de nossas limitações, de nossas fraquezas e de nossas potencialidades, ou seja, das condições negativas que nos tornam *iguais* uns aos outros.

A *igualdade* é um elemento tão fundamental para a estruturação das sociedades democráticas, nesse esquema rawlsiano, que ela é imprescindível tanto na situação hipotética quando *depois* da retirada do véu de ignorância. Na situação hipotética, na verdade, ela é o *único* elemento, já que a *liberdade* é posta somente como potencialidade. Retirado o véu de ignorância, garante-se espaço para essa potencialidade de desenvolvimento da *liberdade* humana, que pode ou não ocorrer. Mas a estrutura social democrática é toda montada para que todos os fatores gerados a partir dessa potencialidade da *liberdade* nunca violem certas condições mínimas de *igualdade* entre os homens. Daí, portanto, as normas jurídicas que fazem com que, apesar de fatores como classe, habilidades, inteligência, força e nível de instrução, todos os homens devam ser tratados fundamentalmente como *iguais*.

Como potencialidade, a *liberdade* é variável e instável e, portanto, não pode ser medida, mensurada, calculada e avaliada. Não há como determinar o quanto uma ação é livre ou não. Portadores de “anomalias” (o que é a “normalidade”?) tais como Síndrome de Dawn ou autismo podem ser considerados capazes de tomar decisões autônomas (autônomas segundo quais critérios?)? No mesmo sentido, qualquer tentativa de definição sobre o que seria a “natureza humana” gera debates intermináveis, por exemplo, no âmbito da bioética.

Obviamente, a questão ultrapassa a esfera individual e tem consequências diretas sobre o que se espera da atividade e da participação

política nos regimes democráticos. O que seria uma decisão política autônoma, racional e bem fundamentada? Qual seria uma condição mínima de esclarecimento dos cidadãos que lhes permitisse tomar decisões políticas mais adequadas? Um cidadão contemporâneo que muda de canal a todo instante, como descreve Jean-Louis Missika, criticando ao baixo nível da programação, seria mais esclarecido politicamente do que aquele que assiste à televisão somente porque é fanático por futebol? Jürgen Habermas²² poderia nos indicar os critérios segundos os quais uma programação televisiva seria mais adequada ou não devemos exigir tanto dos filósofos, nos contentando em gastar dinheiro público em algo parecido com a classificação indicativa realizada pelo *Departamento de Justiça e Classificação Indicativa* do Ministério da Justiça brasileiro?

Se a situação chegou ao ridículo e ao patético, é porque efetivamente há um problema com as visões de mundo que veem na atividade e na participação política nas democracias o local onde se deve buscar os ideais de racionalidade, de autonomia e de positividade.

3.3 Democracia negativa

“Não pretendo que os homens que vivem nas sociedades democráticas sejam naturalmente imóveis; penso, ao contrário, que reina no seio de tal sociedade um movimento eterno e que ninguém nela conhece o repouso; mas creio que os homens nela se agitam dentro de certos limites que não ultrapassam”.²³

Gostaria de retomar a análise do individualismo contemporâneo para mostrar como a atual configuração das democracias ocidentais precisa ser encarada de forma fatalista, em sentido semelhante ao que Tocqueville encarou o fim da aristocracia e a instaurações das modernas democracias. Trata-se de um processo de longa duração em busca da efetivação dos ideais de igualdade e liberdade que fez com que o indivíduo e o conjunto de liberdades individuais fossem elevados à condição primeira na sociedade. Para além das críticas de concorrência generalizada, de luta de todos contra todos, o individualismo é uma condição social que inevitavelmente decorre quando adotamos os princípios de igualdade e liberdade como fundamentos

²² Cf. nota 11.

²³ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 320.

de nossas instituições. Foi somente com o desenvolvimento da democracia individualista que se tornou possível desde a escolha de cônjuges sem intervenção familiar até a participação mais ampla possível nos processos de escolha democrática com a instituição do voto universal. Como destaquei através de Tocqueville, com a ruína progressiva das imposições hierárquicas – que em sociedades aristocráticas chegavam a definir até mesmo a aparência através de vestimentas –, os laços sociais passam a se restringir cada vez mais às relações de fato desejadas.

Se a consequência é o esvaziamento da esfera pública e, portanto, de certa forma de fazer política, por outro lado, o individualismo democrático que levou a isso permite, cada vez mais, que a escolha de nossos vínculos sociais seja feita de forma estritamente pessoal. Com a dissolução progressiva de determinações que definiam o local social dos indivíduos – e, nesse sentido, a identidade do próprio indivíduo –, abriu-se espaço para o vazio de indeterminação e para a alternância de identidades. É o véu de ignorância rawlsiano aplicado em relação ao posicionamento social dos indivíduos não somente para vários momentos da vida, mas, no extremo, para a duração de um dia. Esse indivíduo agora pode testar suas várias identidades em diversos locais, sobretudo em sociedades complexas como são as democracias ocidentais desenvolvidas. A identidade individual – e isso inclui escolhas, obrigações e funções do indivíduo – pode ser completamente distinta durante as atividades profissionais e, logo em seguida, no mesmo dia, durante o relacionamento com amigos. Em sociedades individualistas, tenta-se, por exemplo, fazer com que certos tipos de determinações como gênero, opção sexual, opção religiosa e condição física passem a não exercer influência na identidade profissional. É fundamental observar, assim, que essa tentativa de fazer com que o espaço de *liberdade* individual para a constituição das identidades tem como condição fundamental a existência da *igualdade*: deseja-se, como no exemplo da identidade profissional, ser reconhecido como um *igual* independentemente tanto de nossas escolhas que podem portar grande autonomia, como no caso de uma opção religiosa, quanto de determinações sobre as quais não se tem nenhum controle, como no caso de deficiências físicas. Em sociedades em que o pertencimento a determinado grupo não caracteriza mais a identidade – ou caracteriza somente parte dela –, só resta ao indivíduo defini-la.

Esse longo percurso histórico em busca da efetivação dos princípios democráticos possibilitou a ampliação da democracia representativa e a existência do debate contemporâneo sobre direitos humanos. Na verdade, foi

só com o aprofundamento dos princípios democráticos para além do âmbito jurídico, ou seja, para o âmbito social, dos costumes, que foi possível abrir espaço para a emancipação individual, para sua realização sem que ela esteja submetida a imposições sociais. É preciso notar que o individualismo só é possível se ele for, também, um projeto e um ideal coletivo, social. Foi preciso que a maioria dos cidadãos das sociedades democráticas estivesse comprometida com a defesa de certos princípios básicos para que eles fossem não só juridificados, mas se incorporassem nos costumes, em processos que ainda estão em andamento atualmente.

Nesse sentido, a abertura para a emancipação individualista só ocorre em sociedades democráticas que chegaram a certo grau de reconhecimento da importância dessa cultura cívica individual. O individualismo não implica um vazio social desprovido de significação. A liberdade de escolha precisa ser garantida, mas ela não é nem ilimitada nem suficiente para a realização individual. É necessário haver a expressão de algo pessoal e a colocação de um conteúdo e de responsabilidade nessa liberdade – conteúdo que não está isolado da sociedade, das determinações sociais.

Certamente as relações sociais sofreram modificações profundas, mas a mudança significativa não está tanto na diminuição dos laços sociais, e sim no estabelecimento de relações criadas a partir de preferências mais pessoais e mais eletivas, conferindo um lugar central ao reconhecimento interpessoal. A retribuição nas relações passou a existir somente na medida em que há reconhecimento mútuo, na medida em que o indivíduo é reconhecido por si mesmo, e não de acordo com sua posição social.

Nesse sentido, foi somente depois que os direitos individuais jurídicos ganharam expressão social através das reivindicações por reconhecimento que se tornou possível abrir, efetivamente, o horizonte para a ideia de que o que nos une, fundamentalmente, é aquilo que temos *em comum*, ou seja, nossa condição humana. Torna-se possível, então, eliminando todas as contingências de heranças, tradições, vínculos, identidades – mas também a de cidadania (válida somente para alguns) –, falar em “comunidade humana”, em “gênero humano”, caracterizado por aquele mínimo que é comum a todos nós e, portanto, o oposto da ideia de grandeza.

Politicamente, essa radicalização do individualismo democrático contemporâneo coloca em xeque a possibilidade de adesão a sistemas utópicos. A ideia de sociedade do espetáculo, na qual cada indivíduo estaria apenas buscando representar seu status social, sua crença política, não se

sustenta. Em sociedades individualistas, busca-se uma distância cada vez maior de qualquer tipo de afirmação institucional da identidade. Isso não significa que os indivíduos tenham deixado de aderir a grupos políticos, religiosos ou profissionais ou que haja ilimitadas possibilidades identitárias. O que mudou é que o indivíduo contemporâneo não mais aceita que sua identidade seja definida exclusivamente, por exemplo, pelo partido político ou religião a que pertence. Sem uma espécie de “entrega” total que há algumas décadas ainda tornava possível a construção da identidade, por exemplo, de acordo com o sistema ideológico adotado, é a própria noção de participação política e ativismo que precisa ser repensada. O desconforto com a ideia de ser definido como filho de alguém – a ponto de essa definição torna-se predominante na constituição da identidade – é semelhante ao desconforto cada vez maior em ser definido segundo uma opção política. Se o peso da hierarquia diminui em sociedades individualistas em relação a laços familiares, o mesmo ocorre em relação à adesão a sistemas de crenças religiosos, filosóficos e políticos.

Considerada de outro ponto de vista, essa mudança e suas consequências para a representatividade política não deixam de expressar o que sempre foi o ideal do voto universal, no qual todos os cidadãos, independentemente de seus níveis de riqueza, educação, origem familiar, etc. são considerados como iguais e cada um possui direito a um único voto. O voto universal, portanto, pressupõe um ideal de suspensão momentânea de todos os elementos que estabelecem qualquer tipo de desigualdade na constituição da identidade. Com o individualismo democrático, esse ideal de igualdade do voto universal, em certo sentido, extrapola o momento restrito de escolha eleitoral e passa a valer até mesmo para a adesão a crenças políticas, ou seja, torna-se uma questão individual, particular, e não pública.

Com o individualismo democrático, tanto o ideal de retomada de laços comunitários quanto seu oposto, a crença em um libertarianismo total, encontram-se comprometidos não somente pelos fatos verificados na experiência política, mas porque estão em desacordo com os próprios fundamentos desse novo contexto das democracias liberais. Nosso vínculo com determinado grupo ou comunidade, ao estabelecer uma identidade rígida, é demasiadamente redutor e, portanto, insuficiente para definir quem somos ou gostaríamos de ser. Por outro lado, as críticas sobre um individualismo que levaria progressivamente ao isolamento social ignoram o fato de que mesmo identidades variáveis necessitam do reconhecimento do *outro* – e de *outro* ou

outros que, em um contexto de desgaste das hierarquias, são escolhidos por afinidades e não por imposição.

Se o individualismo transformou o contexto das relações sociais, a influência sobre a política não poderia deixar de ser menor. A constatação de que quanto mais estabilizado é o regime democrático, maior é o esvaziamento da esfera política – por exemplo, com o aumento da abstenção eleitoral – expressa esse deslocamento em direção à esfera privada que transforma de modo determinante a maneira pela qual se passa a encarar a política. A política deixa de ser o local da utopia, dos grandes ideais, da esperança, da legitimidade e da expressão da racionalidade e torna-se o local do mínimo possível, da desconfiança, do desprezo e da crítica, um espaço de experiência que será visto de forma equivocada se for adotada uma perspectiva clássica que vê na política somente uma questão de normatividade, de positividade.

Certamente, esse novo contexto só é possível depois de certo nível de estabilidade das instituições democráticas. Como afirma Pierre Rosanvallon, em *La contre-démocratie: La politique à l'âge de la défiance*,²⁴ os regimes democráticos caracterizam-se por uma constante tensão entre *legitimidade*, relacionada à situação jurídica do resultado eleitoral, e *confiança*, conceito mais amplo que envolve uma ampliação dessa legitimidade, conferindo-lhe um caráter moral, uma preocupação geral pela estabilidade política e a existência de mecanismos de avaliação.

Com o fim das utopias revolucionárias e a criação de consenso a respeito da legitimidade dos processos eleitorais, estes passam a dividir o palco político com o momento pós-eleitoral. Isso só se tornou possível em sociedades que se encaminham cada vez mais para o individualismo igualitário, ou seja, nas quais as garantias de liberdades individuais são fortes o suficiente para assegurar não somente a possibilidade de crítica radical e vigilância do poder político, mas principalmente para criar as condições sociais que permitam encarar o âmbito político como uma esfera social como qualquer outra – embora suas decisões, em geral, tenham implicações mais profundas do que decisões tomadas em outras esferas.

Essa dessacralização do poder político foi consequência do longo processo de instauração dos ideais de igualdade e liberdade contra as antigas formas de hierarquia e autoridade, começando pela autoridade religiosa até chegar à autoridade familiar. Somente com o individualismo democrático

²⁴ Rosanvallon, Pierre. *La contre-démocratie: La politique à l'âge de la défiance*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

é possível radicalizar os sistemas de equilíbrio já previstos, por exemplo, pelo Barão de Montesquieu com a separação dos três poderes ou pelos *Founding Fathers* americanos com sua precaução contra a centralização do poder, algo que antes não era totalmente possível quando o poder político ainda guardava uma aura de respeitabilidade e seus ocupantes ocupavam um local de autoridade inquestionável, um poder por vezes místico, muitas vezes passando a impressão de extrapolar as próprias atribuições de seus cargos.

O lento processo de desgaste das tradicionais figuras de autoridade, impulsionado pela Reforma Protestante e pelas revoluções científicas e aprofundado pelo individualismo democrático, possibilitou o questionamento e a desconfiança radicais em relação às autoridades políticas, levando ao que Rosanvallon chama de “perspectiva fria e pessimista sobre a democracia”,²⁵ ou *contra-democracia*. Essa contra-democracia implica uma “desconfiança democrática” que envolve os poderes de vigilância, formas de impedimento e de julgamento. Ela não é contrária à democracia estabelecida pela legitimidade eleitoral, mas complementar a ela. Sua função não é colocar em questão os princípios democráticos, mas, ao contrário, defendê-los de forma radical para alargar ao máximo o espaço de contestação e acomodação de interesses que deve ser característico de qualquer sistema democrático.

Embora Rosanvallon não cite explicitamente, os três fatores que explicam o surgimento dessa “sociedade da desconfiança” estão estritamente vinculados ao aprofundamento do individualismo democrático. Primeiramente, ocorreu, a partir da década de 1960, uma crise de confiança nas possibilidades ilimitadas do progresso científico e tecnológico. O lugar antes inquestionável dos especialistas passou a ser contestado. Em sociedades complexas, a ultra-especialização das ciências e os limites do conhecimento relativizaram esse papel superior de um grupo restrito de detentores do saber. Uma crise, portanto, de autoridade, que extrapola o âmbito científico e desperta a desconfiança do público. Em segundo lugar, a desconfiança instaurou-se no âmbito econômico. Como os acontecimentos recentes mostram, em economias complexas e globalizadas, tornou-se praticamente impossível fazer previsões matemáticas consistentes sobre o comportamento econômico, mesmo em curto prazo. Rosanvallon cita como consequência desse fenômeno a descrença que extrapola o nível econômico e implica em crescimento da desconfiança em relação às políticas públicas de forma geral, já que não se possui dados bem fundamentados sobre os quais se apoiar. Mas há ainda outro elemento talvez mais importante:

²⁵ Rosanvallon, Pierre. *La contre-démocratie*, p. 15.

percebe-se, cada vez mais, que o comportamento humano, resultado de inúmeros fatores que envolvem pretensão à racionalidade, eficiência, interesses, egoísmo etc., não pode ser matematizável, muito menos em um contexto de economias complexas, globalizadas e cada vez menos reguladas. A própria tentativa de regulamentação é posta em xeque a partir do momento em que se perde a possibilidade de formalizar *o que* deve ser regulado. Por fim, a mesma perda de confiança que se tem, em sociedades complexas, em relação ao outro (confiança social ou estrutural), tem-se em relação aos políticos (confiança institucional). A instauração da igualdade enquanto princípio social, como vimos desde Tocqueville, faz com que vejamos no outro um concorrente potencial com capacidades semelhantes às nossas.²⁶

Nesse contexto em que a desconfiança generalizou-se a tal ponto que alcançou até mesmo as opiniões de especialistas, como ainda defender a possibilidade de um debate aberto e democrático de acordo com o ideal de imparcialidade que, como já vimos,²⁷ implica uma forte concepção de racionalidade? A própria observação da experiência parlamentar em grande parte das democracias mostra isso: as decisões não são tomadas de acordo com debates racionais, mas de acordo com acomodação de interesses. O funcionamento dessa lógica de representação parlamentar encontrou seu limite e, portanto, de forma alguma, representa por inteiro o regime democrático e, muito menos, “a forma de legitimidade social mais ampla que constitui o capital de reputação de uma pessoa ou de um regime”.²⁸

Essa *democracia negativa* permite superar, segundo Rosanvallon, a tensão entre promessa e engajamento. A formação de coalizões negativas na sociedade civil é muito mais fácil do que as positivas justamente porque não extrapola as possibilidades da democracia do indivíduo. São coalizões heterogêneas que não precisam de grande grau de coerência interna ou com as demais coalizões. Ao contrário das coalizões positivas, as negativas não exigem consenso passivo e acordo positivo e deliberado, são mais frágeis e voláteis. É preciso reconhecer, portanto, que os cidadãos exprimem suas opiniões políticas

²⁶ Rosanvallon cita especificamente o baixo nível brasileiro de confiança nos outros verificado em um estudo sobre o assunto que também aborda os índices de países como Dinamarca e França. Somente 2,80% dos brasileiros teriam declarado “poder confiar na maior parte das pessoas”, enquanto os índices foram de 66,50% da Dinamarca e 22,20% na França. Citado em Rosanvallon, Pierre. *La contre-démocratie*, p. 18, nota 1: Ronald Inglehart (*et alli*), *Human Beliefs and Values: A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999-2000 Values Surveys*, Mexico, Siglo XXI, 2004.

²⁷ Cf. 2.4.2, onde Jean-Louis Missika aponta as três razões ideais pelas quais é importante se submeter ao confronto de opiniões.

²⁸ Rosanvallon, Pierre. *La contre-démocratie*, p. 20.

mais através do que Rosanvallon chama de “poder de recusa” em relação a medidas governamentais do que através do espaço limitado das eleições: “uma nova democracia da recusa acabou por se sobrepor à original democracia de projeto”.²⁹ Esse poder de recusa é proveniente de diversos grupos sociais, políticos e econômicos com seus interesses bastante específicos, o que faz com que a política institucional seja, por um lado, ampliada e, por outro, obrigada a definir seu espaço de ação de acordo com o poder de recusa dessas diversas coalizões negativas. É uma nova forma de exercer a soberania, uma forma indireta, não centralizada em uma autoridade ou em decisões políticas.

Nesse sentido, o individualismo democrático levou muito mais a uma mutação na participação política do que a um declínio, embora este de fato tenha ocorrido. O movimento de erosão dos grandes ideais e dos grandes partidos é paralelo à redução da dimensão pública provocado pelo individualismo. O voto no momento da eleição deixa de ter a dimensão de grande expressão da opinião coletiva na mesma medida em que a própria crença nessa dimensão perde força. Afirmar, portanto, que o cidadão tornou-se passivo – sem levar em conta que isso também pode ter sido uma escolha – é ignorar completamente que o individualismo democrático transformou a esfera política. Rosanvallon sugere que seria mais adequado falar não em passividade, mas em *impolítico* [*impolitique*], ou seja, em uma “ausência de apreensão global de problemas relacionados à organização de um mundo comum”³⁰ que leva a um distanciamento da sociedade civil em relação às instituições. A transformação ocorrida na esfera política, portanto, é o resultado desse distanciamento individual em relação às instituições, sejam elas familiares, sociais ou estatais ou de qualquer outro tipo que implique estruturas fixas que exijam o pertencimento a um mundo comum.

Desacreditadas as instituições e as promessas da democracia representativa, o que os movimentos de coalizão negativa estão fazendo é simplesmente protestar quando seus interesses são ameaçados. De modo geral, não estão tentando tomar o poder. Sem o destaque que a esfera pública costuma conferir à disputa pelo controle do poder político, esses movimentos da contra-democracia muitas vezes passam despercebidos justamente por serem fragmentados e disseminados.

Pela primeira vez na história ocidental, com esse novo panorama estabelecido pelo individualismo democrático, está sendo possível realmente

²⁹ Rosanvallon, Pierre. *La contre-démocratie*, p. 22.

³⁰ Rosanvallon, Pierre. *La contre-démocratie*, pp. 28-9.

iniciar a experiência de ter os cidadãos em estado de alerta e vigilância, mas não porque eles estão voltados para algum ideal, e sim porque eles estão preocupados com os seus interesses profundamente individuais – no máximo, com os interesses de seus pequenos grupos – e desconfiam de instituições que não lhes representam mais. Estar vigilante, nesse sentido, não implica em tomada de decisão nem em positividade da ação. Trata-se simplesmente da criação de possibilidades ou de limitações, que podem variar de acordo com cada situação específica.

Essa democracia negativa, portanto, tem como um de seus instrumentos mais eficazes a denúncia e os escândalos. Prioritariamente, isso ocorre através da imprensa, que tem como uma de suas funções limitar os abusos individuais por meio da exposição pública, forçando “os homens públicos a comparecer sucessivamente diante do tribunal da opinião”.³¹ São os escândalos que contribuem para desacreditar ainda mais os políticos e as instituições e esse processo de levar o niilismo ao extremo é uma das armas mais eficazes da democracia. Primeiro, porque ele se mostra muitas vezes mais eficaz do que os próprios mecanismos de controle e vigilância institucionais. Segundo, porque em geral leva a mais transparência sobre mecanismos que estavam favorecendo desvios. Terceiro, porque provoca, cada vez mais, a consciência individual sobre a responsabilidade política, o que é importante sobretudo em sociedades com alto índice de corrupção. Nessas sociedades, a disseminação da corrupção por todos os níveis sociais simplesmente se reflete nas instituições.

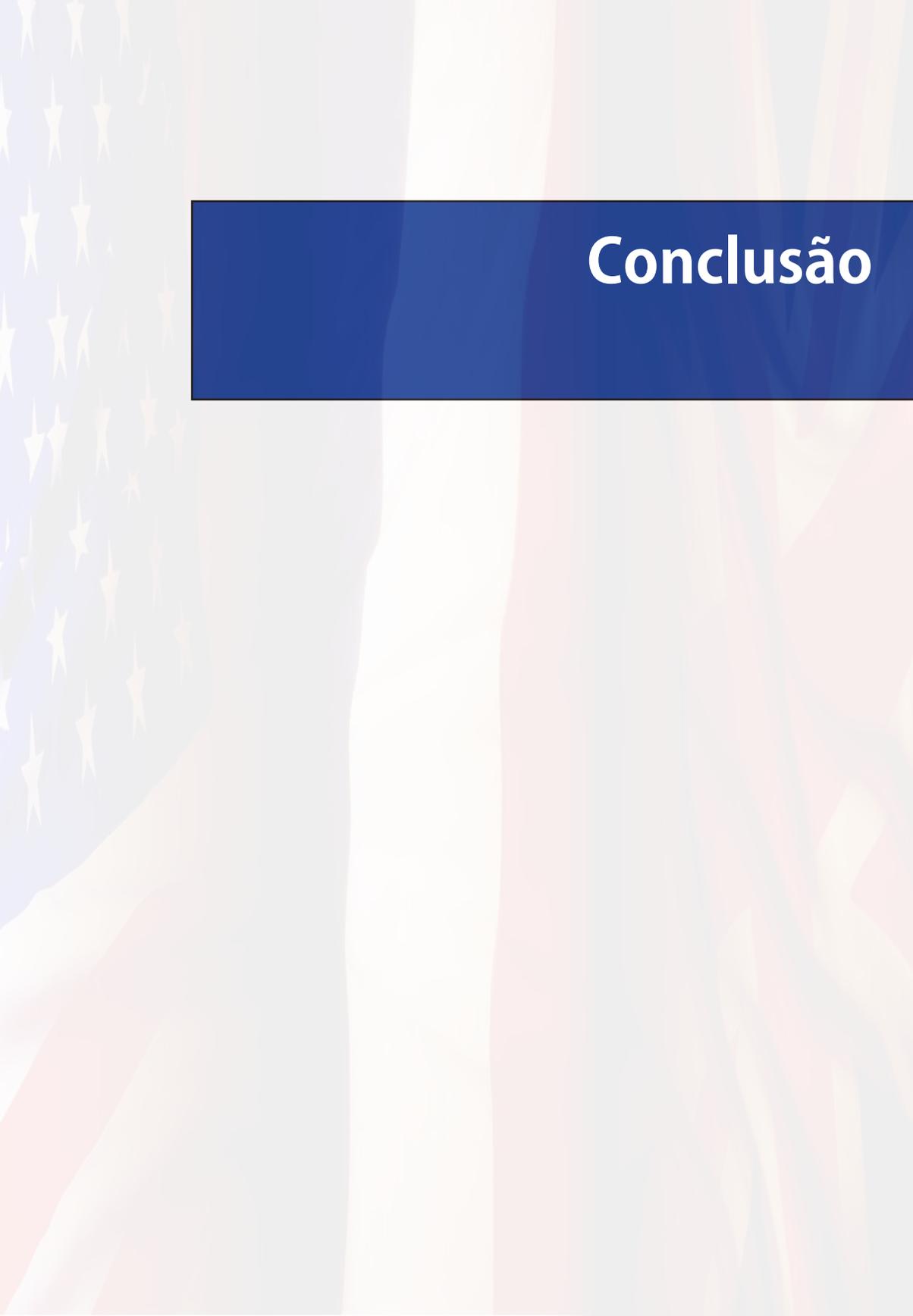
Com a tão criticada mistura entre vida pública e vida privada dos políticos, por exemplo, tornou-se possível fazer com que os cidadãos tenham a possibilidade de reconhecer que seus próprios atos ilegais têm influência no grau de permissividade com que se aceita desvios de ocupantes de cargos públicos. O desmoroamento da confiança e da reputação de personalidades políticas mostra também que os critérios para julgar a imoralidade da maioria dos atos ilícitos denunciados nos grandes casos de corrupção das democracias ocidentais estão longe de estar em discussão, contrariando a ideia fácil de uma “crise de valores” contemporânea.

Outra forma que Rosanvallon destaca de política negativa é a adoção de um processo de “deseleção” nas escolhas eleitorais, ou seja, não mais selecionar o candidato, mas eliminar os piores. Trata-se de uma “*democracia da sanção*”, em que os candidatos não possuem mais diferenças significativas entre si. Essa negatividade também se expressa nas próprias campanhas, cujos pontos

³¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro I, p. 214.

altos são os ataques pessoais e as acusações, e não um tão idealizado “debate de propostas”, seja porque os candidatos, assim como a quase totalidade dos cidadãos, não possuem nada relevante a dizer a respeito de praticamente todos os assuntos, seja porque, como ocorre nas democracias mais consolidadas, não há grandes diferenças entre suas ideias: “tudo se passa como se a questão principal de uma votação fosse, para cada candidato, antes de tudo, evitar a vitória de seus oponentes”.³² É a substituição da “democracia de projeto” pela “democracia da recusa”, gerando uma “soberania negativa” do povo.

³² Rosanvallon, Pierre. *La contre-démocratie*, p. 179.

The background of the slide features a faded American flag on the left side, with its stars and stripes visible. On the right side, there is a faint image of several hands clasped together in a supportive grip. A solid dark blue horizontal bar is positioned across the upper portion of the slide, containing the word 'Conclusão' in white text.

Conclusão

A história acabou. Se o sentido forte da expressão de Francis Fukuyama, como vimos, causa incômodo, ela pode ser reformulada através da afirmação de que, por enquanto, em qualquer horizonte visível, não se encontra possibilidade de abandono da democracia liberal como o sistema mais adequado para garantir os direitos individuais. Qualquer espécie de regime político alternativo que relativize esses direitos através da tentativa de imposição de ideais abrangentes ou comunitários violaria diretamente princípios democráticos fortemente enraizados nas sociedades ocidentais. Embora já formalizados há muitos anos, como são os casos da Constituição Americana (1787) e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), esses princípios só encontraram expressão social significativa nas últimas décadas do século XX com os movimentos de luta por igualdade de negros, mulheres, homossexuais e outros grupos cujos direitos individuais estavam ameaçados.

220 anos após o início da Revolução Francesa, o fatalismo de Tocqueville em relação ao advento da democracia – irreversível, duradouro, universal e contra o qual não seria desejável nem sensato lutar – pode ser visto através desse longo processo de consolidação democrática. Sem entrar no debate sobre concepções teleológicas da história, é preciso reconhecer que o sistema democrático estruturado para promover a garantia das liberdades individuais é uma escolha da civilização ocidental. Uma escolha que, como qualquer escolha, implica *responsabilização*. Como afirma Tocqueville, «a vontade humana (...) precisa de liberdade em seus movimentos, de responsabilidade em seus atos».¹ A opção pela democracia é, portanto, tanto uma questão de responsabilidade individual, quanto de responsabilidade coletiva.

Com o aprofundamento do individualismo democrático, que iguala os homens juridicamente, fatores como força física, habilidades, inteligência, gênero, cor, crença religiosa, opção sexual e vínculo familiar sofrem uma profunda dissociação entre si e em relação a fatores como poder político, riqueza, classe social e reconhecimento. A indiferenciação social cada vez maior entre esses elementos, como analisei na retomada da obra de John Rawls,² permite superar a heteronomia e ir em direção ao ideal de autonomia do sujeito. Trata-se da abertura de espaço para um ideal de autonomia e liberdade que só foi possível com a progressiva instauração da *igualdade* como princípio organizador das sociedades democráticas. Uma igualdade que, como descreve Tocqueville, permite que nos reconheçamos como semelhantes uns aos outros

¹ Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro I, p. 103.

² Cf. Capítulo 3, 3.2 A igualdade em John Rawls, p. 88.

em nossas fraquezas, impotências, dúvidas e isolamento para, então, a partir daí, aceitarmos que está em somente em nós toda a responsabilidade não só em relação a nossos atos individuais, mas principalmente em relação àqueles atos que afetam os outros, atos que têm consequências sociais e políticas. O potencial de grandeza do indivíduo na democracia está fundamentado na fraqueza e na condição mínima de seres humanos que nos iguala uns aos outros.

The background of the slide is a faded, semi-transparent image of the United States flag, showing the stars and stripes. A dark blue horizontal bar is positioned across the upper portion of the slide, containing the title text.

Bibliografia

Audard, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

Bourdieu, Pierre. *Sur da télévision – suivi de L'imprise du journalisme*. Paris: Raisons d'agir éditions, 1996.

Dumont, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1993

_____. *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSC, 2000.

Ehrenberg, A. *Le Culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

_____. *L'individu incertain*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

_____. *La Fatigue d'être soi – Dépression et société*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.

Elias, Norbert. *La société des individus*. Paris: Fayard, 1991.

Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie – Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris: Éditions Albin Michel, 2005.

Flickinger, Hans-Georg. "A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização". *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 54, n. 1, jan./mar. 2009, pp. 89-100.

Foucault, Michel. 'À quoi rêvent les Iraniens'. In *Le Nouvel Observateur*, 16/10/1978, no. 726, pp. 48-49.

_____. *Dits et Ecrits, 1954-1988, tome III : 1976-197*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

Fukuyama, Francis. "The End of History?". In *The National Interest* 16 (Summer 1989), pp. 3-18.

_____. *The End of History and The Last Man*. London: Penguin Books, 1992.

Gauchet, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Éditions Gallimard, 2002.

Giddens, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide – Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

_____. *Le crépuscule du devoir — l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.

“Le renouveau de la philosophie politique”. In *Magazine littéraire*, n. 380, 1999, pp. 18-74.

Lipovetsky, Gilles & Charles, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004. Original: *Les temps hipermoderns*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2004.

Missika, Jean-Louis. *La fin de la télévision*. Paris: Éditions du Seuil et La République des Idées, 2006.

Montesquieu. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.

Rawls, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000. Original: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Original: *A Theory of Justice* (Edição revisada de 1975). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justiça como Equidade – Uma Reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Original: *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Renaut, Alain & Ferry, Luc. *La Pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1985.

Renaut, Alain & Ferry, Luc. 68-86. *Itinéraires de l’individu*. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *O Indivíduo – Reflexões acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998. Original: *L’Individu*. Paris, Hatier, 1995.

_____. Renaut, Alain. *L’Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1996

_____. *La fin de l’autorité*. Paris: Éditions Flammarion, 2004.

Rosanyallon, Pierre. *La contre-démocratie : La politique à l’âge de la défiance*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

Seigel, Jerrold. *The idea of the self: thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Singly, François de. *Libres ensemble. L’individualisme dans la vie commune*. Paris: Nathan, 2000.

_____. *Les uns avec les autres – Quand l’individualisme crée du lien*. Paris: Hachette, 2003.

_____. *L’individualisme est un humanisme*. Paris: Éditions de L’Aube, 2005.

Tavoillot, Pierre-Henri & Deschavanne, Éric. *Philosophie des ages de la vie – Pourquoi grandir? Pourquoi vieillir?* Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2007.

Taylor, Charles. *As Fontes do Self — A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. Original: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Tocqueville, Alexis de. *Oeuvres complètes. Tome I*. Paris : Gallimard, 1991.

_____. *De la démocratie en Amérique I*. Paris: Éditions Gallimard, 1961. Edição brasileira: *A democracia na América – Livro I: Leis e costumes*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

_____. *De la démocratie en Amérique II*. Paris: Éditions Gallimard, 1961. Edição brasileira: *A democracia na América – Livro II: Sentimentos e Opiniões*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

Tocqueville, Alexis de. & Beaumont, Gustave de. *Note sur le système pénitentiaire et sur lá mission confiée par Monsieur le Ministre de l'Intérieur à MM*. Paris, 1831.

Umberto, Eco. *La Guerre du faux*. Paris: Grasset, 1985.

Villa, Dana. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Fareed Zakaria. *The Post-American World*. New York: W. W. Norton, 2008.

