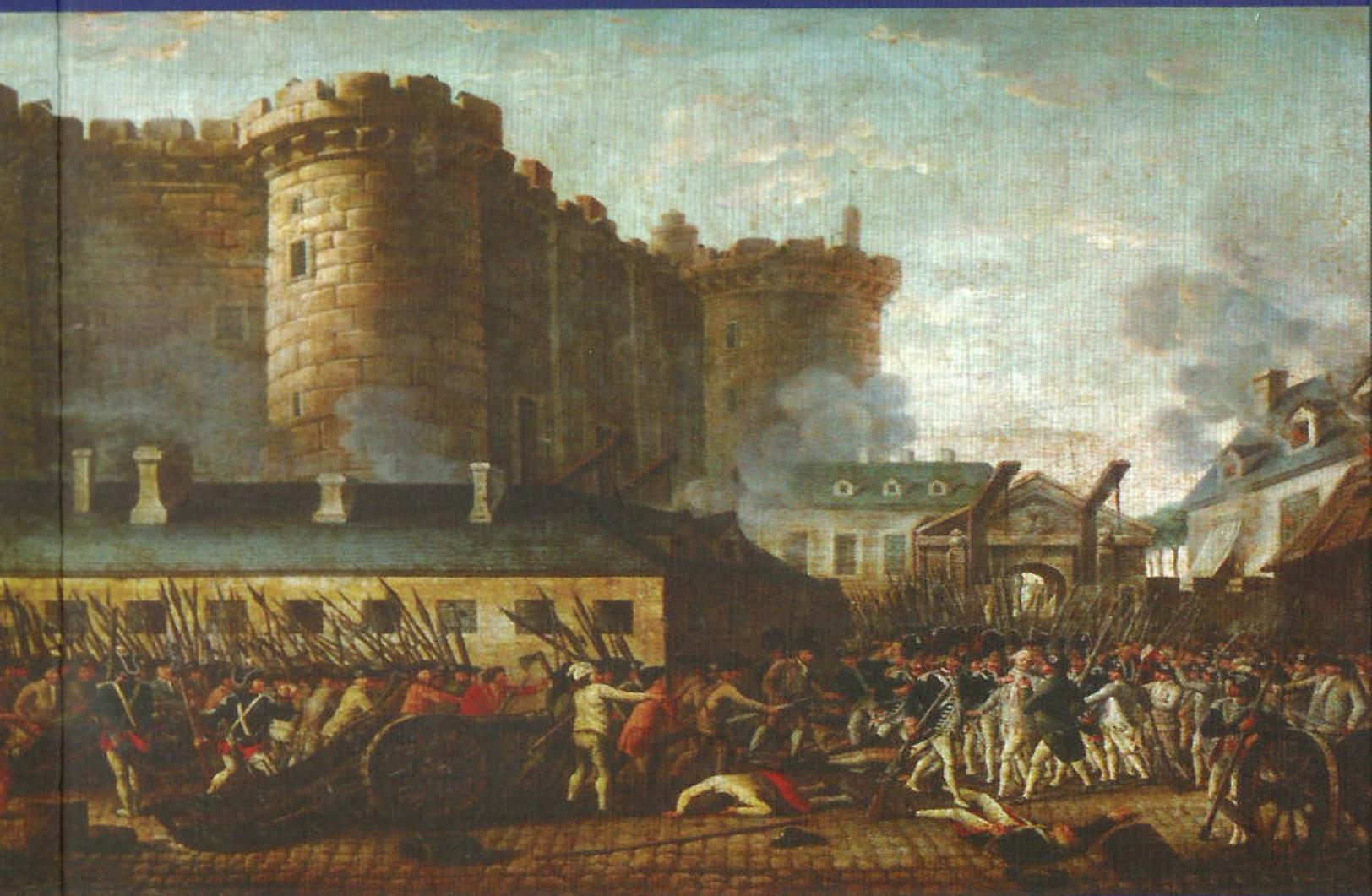


FOLHA
EXPLICA



A DEMOCRACIA

RENATO JANINE RIBEIRO

PUBLIFOLHA

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

EXILADOLIVROS UNLIMITED

VOCÊ BAIXOU ESTE LIVRO NO EXILADOLIVROS.

**NÃO SE ESQUEÇA DE VISITAR NOSSO SITE
PARA CONHECER AS ÚLTIMAS NOVIDADES!!!**

FOLHA
EXPLICA

A DEMOCRACIA

Renato Janine Ribeiro

PUBLIFOLHA

TEXTO DA CONTRA-CAPA

A democracia é o regime do poder do povo. Mas, desde os gregos, a palavra povo muitas vezes significa o mesmo que os pobres. Não podemos pensar a democracia sem levar em conta os pobres e seu desejo de ter e ser mais do que têm e são. Por isso, a democracia não pode ser apenas uma forma constitucional e jurídica: ela sempre tem forte componente social.

O combustível da democracia é o desejo. Por isso ela é tão forte em nossos dias, quando o desejo sacudiu a maior parte dos valores que antes o refreavam. Mas nosso tempo também conhece uma crise das ideias de povo, que está fragmentado em inúmeros e diversos grupos sociais, e de poder, que não se sabe mais bem onde está. Pode ainda haver poder do povo quando não se sabe mais o que são o poder e o povo?

Renato Janine Ribeiro é professor titular de ética e filosofia política na USP e autor de A república, nesta mesma série.

SUMÁRIO

[1. A DEMOCRACIA DIRETA](#)

[2. A DEMOCRACIA MODERNA \(1\)](#)

[3. A DEMOCRACIA MODERNA \(2\)](#)

[4. O SOCIAL E O DESEJO](#)

[5. ALGUNS PROBLEMAS DA DEMOCRACIA](#)

[6. AINDA PODE HAVER DEMOCRACIA?](#)

[7. A REPÚBLICA NECESSÁRIA](#)

[BIBLIOGRAFIA E SITES](#)

[SOBRE O AUTOR](#)

Este livro é irmão de outro da mesma série, “A república”. A idéia é que o indispensável na política atual passa por duas exigências, que são a da democracia e a da república. A república é o que nos faz respeitar o bem comum. A democracia é o que nos faz construir uma sociedade da qual esperamos nosso bem. Na democracia, desejamos ter e ser mais. Com a república, aprendemos a conter nossos desejos. Há uma tensão forte entre os dois princípios, mas um não vive sem o outro. Recomenda-se assim a leitura dos dois livros, até porque eles não se repetem - mas impossível ler apenas um deles.

Embora se possa chamá-las de regimes, aqui democracia e república serão entendidas como dois impulsos, pulsões, tendências - enfim, modos de organizar no quadro da política experiências humanas relevantes. Este é um livro de filosofia política - o que significa que procura entender o significado das experiências humanas na política.

A democracia é o regime da gente comum, das pessoas simples e anônimas. Estamos acostumados a celebrar quem é incomum, quem tem nome e fama, mesmo que esta não passe de 15 minutos. Mas há um heroísmo de quem, nem que seja só uma vez na vida, enfrenta um prepotente qualquer. A quem dedicar então este livro, senão a esses heróis anônimos? Melhor ainda, aos atos heróicos que você praticou ou haverá de praticar, se achar que a vida tem um valor, uma dignidade.

1. A DEMOCRACIA DIRETA

A palavra *democracia* vem do grego (*demos*, povo; *kratos*, poder) e significa poder do povo. Não quer dizer governo pelo povo. Pode estar no governo uma só pessoa, ou um grupo, e ainda tratar-se de uma democracia — desde que o *poder*, em última análise, seja do povo. O fundamental é que o povo *escolha* o indivíduo ou grupo que governa, e que *controle* como ele governa.

O grande exemplo de democracia, no mundo antigo, é Atenas, especialmente no século V a.C. A Grécia não era um país unificado, e portanto Atenas não era sua capital, o que se tornou no século XIX. O mundo grego, ou helénico, se compunha de cidades independentes.

Inicialmente eram governadas por reis — assim lemos em Homero. Mas, com o tempo, ocorre uma mudança significativa. O poder, que ficava dentro dos palácios, oculto aos súditos, passa à praça pública, vai para *tó mésson*, “a meio”, o centro da aglomeração urbana. Adquire transparência, visibilidade. Assim começa a democracia: o poder, de misterioso, se torna público, como mostra Vernant.^{1} Em Atenas se concentra esse novo modo de praticar - e pensar — o poder.

Os gregos distinguiam três regimes políticos: monarquia, aristocracia e democracia. A diferença era o número de pessoas exercendo o poder — um, alguns ou muitos. Monarquia é o poder (no caso, *arquia*) de um só (*mono*). Aristocracia é o poder dos melhores, os *aristoi*, excelentes. São os que têm *aretê*, a excelência do herói. Assim, a democracia se distingue não apenas do poder de um só, mas também do poder dos melhores, que se destacam por sua qualidade. A democracia é o regime do povo comum, em que todos são iguais. Não é porque um se mostrou mais corajoso na guerra, mais capaz na ciência ou na arte, que terá direito a mandar nos outros.

A PRAÇA É DO POVO

Em Atenas e nas outras cidades democráticas (não era toda a Grécia: Esparta era monárquica), o povo exercia o poder, diretamente, na praça pública. Não havia assembleia representativa: todos os homens adultos podiam tomar parte nas decisões. A lei ateniense, no século IV a.C., fixa quarenta reuniões ordinárias por ano na *ágora*, que é a palavra grega para praça de decisões. Isso significa uma assembleia a cada nove dias.

Essa é a maior diferença entre a democracia antiga e a moderna. Hoje elegemos quem decidirá por nós. Mesmo em cidades pequenas, delegamos por vários anos as decisões ao prefeito e aos vereadores. Os gregos, não. Eles iam à praça discutir as questões que interessavam a todos.

O pressuposto da democracia direta era a liberdade. Os gregos se orgulhavam de ser livres. Isso os distinguiu de seus vizinhos de outras línguas e culturas. Ser grego ou helénico não era uma distinção racial, mas linguística e cultural. Quem falasse grego era grego, não importando o sangue que corresse em suas veias. Os gregos consideravam os outros povos, tais como os persas, inferiores, mas — ao contrário dos racistas modernos — não por uma diferença genética, e sim por não praticarem a liberdade. (Ter a liberdade significava *praticá-la*.) Só eles, que decidiam suas questões, eram livres.

Dá para entender por que ainda hoje quem fala em democracia evoca com um suspiro a cidade de Atenas? Sua assembleia reunia poucos milhares de homens, e sua democracia durou apenas uns séculos. Regimes democráticos só voltaram à cena em fins do século XVIII, mais de 2 mil anos depois. E, no entanto, parece que nada jamais se igualará a Atenas.

O SORTEIO

Talvez o mais estranho, na democracia antiga, fosse que nela mal havia eleição. Na verdade, não havia *cargos* fixos, ou eles eram poucos. Havia *encargos*. Uma assembleia tomava uma decisão; era preciso aplicá-la; então se incumbia disso um grupo de pessoas. Mas estas não eram eleitas, e

sim sorteadas.

Por quê? A explicação é simples. A eleição cria distinções. Se escolho, pelo voto, quem vai ocupar um cargo permanente - ou exercer um encargo temporário —, minha escolha se pauta pela qualidade. Procuro eleger quem acho melhor. Mas o lugar do melhor é na aristocracia! A democracia é um regime de iguais. Portanto, todos podem exercer qualquer função.

Um exemplo é o júri. A frequência à ágora é grande, chegando a alguns milhares, numa Atenas que tem de 30 mil a 40 mil cidadãos. Mas os principais julgamentos são atribuídos a um tribunal especial, cujos membros são sorteados, o que hoje chamamos júri. Temos um caso célebre, histórico: o julgamento de Sócrates. O filósofo é julgado, em 399 a.C., por 501 pessoas. Como 281 o condenam e 220 votam pela absolvição, ele é sentenciado à morte.

A maior exceção à regra da escolha por sorteio é óbvia: os chefes militares. Deles, e de poucos outros, se exige uma competência técnica que não se requer nas tarefas cotidianas. Nestas, um nível de desperdício é tolerado, porque é mais importante a igualdade (*isonomia*) entre os cidadãos do que a perfeição na execução das tarefas.

AS FESTAS

Mas o que esses cidadãos mais decidem? A sociedade grega não conhece a complexidade da economia moderna. Os cidadãos tratam da guerra e da paz, de assuntos políticos, mas parte razoável das discussões parece girar em torno da religião e das festas, também religiosas.

Imaginemos o que é uma pólis grega. Uma assembleia a cada nove dias, sim, mas não para tratar de assuntos como os de grêmio estudantil (que é o órgão moderno mais próximo de sua militância). E sim, com alguma frequência, para discutir festas e dividir as tarefas.

Não é fora de propósito imaginar que Rio de Janeiro, Salvador, Recife e Olinda dariam excelentes cidades-Estado, se decidissem adotar a democracia direta. Fariam constantes festas ao deus Dioniso (o Baco dos romanos) e, à volta disso, organizariam a vida social. E é bom pensar numa comparação nada acadêmica como esta, porque a tendência dominante,

falando da democracia grega, é acentuar sua seriedade — como se fosse um regime feito para tratar das mesmas questões que nos ocupam. Não é o caso. A política era provavelmente mais divertida, até porque era bem próxima da vida cotidiana.

E poucos foram aqueles, como Platão e outros críticos da democracia, que questionaram a competência do povo simples para tomar as decisões políticas, alegando que para governar seria preciso ter ciência. Ora, um princípio da democracia grega — e de todo espírito democrático - é que, se há ofícios em que o fundamental é a capacitação técnica, a cidadania não está entre eles. Aqui, na decisão do bem comum, na aplicação dos valores, todos são iguais — não há filósofo-rei nem tecnocrata.

OS EXCLUÍDOS

Em meio aos elogios dos modernos à democracia ateniense, uma crítica reponta: ela negava participação na ágora às mulheres, aos menores de idade, aos escravos e estrangeiros. Hoje aceitamos a exclusão dos menores, mas não a das outras categorias. O trabalho manual, considerado degradante, cabia sobretudo a escravos. Na condição de estrangeiro (em grego, *meteco*), incluíam-se todos os não atenienses e mesmo seus descendentes: muitas pessoas nascidas em Atenas, mas de ancestrais estrangeiros, jamais teriam a cidadania ateniense.

2. A DEMOCRACIA MODERNA (1)

OS DIREITOS HUMANOS

Uma imagem que nos vem da Antiguidade é a da nau do Estado. A pólis, na Grécia, ou a *civitas*, em Roma, se compara a um navio. O governante é o piloto. Mas Paul Veyne, o melhor historiador atual da Roma antiga, lembra que a nau do Estado, antiga, não leva passageiros. Ela tem piloto e tripulantes: ninguém embarca pagando só a passagem.^{2}

Nós, modernos, somos passageiros da nau do Estado. Pagamos impostos, obedecemos às leis, como bons clientes que quitam o valor cobrado — mas não nos chamem para mexer no cordame, ajeitar a vela! Se nos pedem isso, protestamos. E dizemos que o Estado não cumpre sua tarefa (porque não acreditamos, nem nas democracias, que o Estado somos nós).

Falaremos depois do desinteresse pela política. Mas, por ora, só uma ênfase: a democracia antiga é vista, geralmente, como superior à moderna. Invejamos os atenienses. Perdemos muito da dimensão pública. Acabou a democracia direta, começou a representação. Mas entremos na democracia moderna pelo que ela tem de melhor. Porque ela não é uma degradação da antiga: traz uma novidade importante - os direitos humanos.

INGLATERRA, 1689

O século XVII é marcado, na Inglaterra, por intensos conflitos entre o rei e o Parlamento. Quatro reis da dinastia Stuart tentam afirmar seu poder contra os deputados que o povo elege para a Câmara dos Comuns. Isso resultará em duas revoluções. A primeira, que vai de 1640 a 1649, culmina na execução de Carlos I e na proclamação da república, que durará até

1660. A segunda, rápida e expedita, em 1688, expulsa Jaime II, coroa sua filha e seu genro, Maria e Guilherme, como reis constitucionais e adota o *Bill of Rights*, que traduzimos como Declaração de Direitos.

Nesses conflitos se enfrentam duas ideias fortes, a do poder do rei, que não quer conhecer limites, e a dos antigos direitos do povo inglês — direitos tão antigos que seriam anteriores à invasão normanda de 1066. Do ponto de vista filosófico, a causa do rei é boa. Jaime I quer codificar a legislação, substituindo um cipoal de leis, julgamentos, precedentes. Mas codificá-la quer dizer que o rei se torna supremo legislador, sem limites a seu poder — e isso o Parlamento não aceita.

O antagonista dos projetos régios não é só o Parlamento. E também o sistema judicial. A Inglaterra tem, como direito, a *common law*, que traduzimos por direito consuetudinário ou costumeiro. Enquanto na Europa continental se impôs a máxima romana *Quod principi placuit habet vigorem legis* (“Aquilo que agrada ao príncipe tem força de lei”), na Inglaterra a ideia forte é a dos costumes e tradições. O país assim parece estar atrasado, porque o continente já rompeu com isso no final da Idade Média e, fortalecendo o monarca como legislador, racionalizou o sistema jurídico. Mas é exatamente esse aparente atraso que servirá à sociedade inglesa para enfrentar o rei.

O grande teórico contra as ambições da realeza é um juiz, Sir Edward Coke, que cita precedentes a torto e a direito. Alguns soam fantasiosos. Ele diz que a ilha se chamou Bretanha por ter sido povoada pelo romano Brutus e que a primeira língua ali falada foi o grego. Não hesita em citar julgados do rei Alfredo, de oitocentos anos antes, sem ter nenhuma prova deles. Christopher Hill, o melhor historiador atual da Revolução Inglesa, chamou-o de fabricante de mitos.^{3} Mas seus mitos têm uma lógica: afirmar a dignidade da política inglesa em face dos projetos despóticos dos reis.

O Parlamento enfrenta os Stuart alegando os direitos *àofree bom Englishman*, do inglês que nasceu livre. E o princípio, que terá grande importância, do direito natural. “Natural” vem do latim «atos, “nascido”. Direitos naturais são os que tenho só porque nasci, sem depender da vontade de ninguém. Os direitos assim protegem o cidadão contra o rei, mas são direitos só do inglês. Os ingleses não crêem que outras nações também sejam livres.

A monarquia perde a guerra civil dos anos 1640, mas a república não

se consolida, e em 1660 voltam os Stuart. Eles continuam desejando um poder despótico, e Jaime II é deposto em 1688. Como dessa vez as classes dominantes não querem uma longa guerra civil, que levaria à radicalização popular, expulsam o rei pela pronta ação de seu próprio genro, Guilherme, príncipe de Orange, governante dos Países Baixos.

Não se cogita instituir uma democracia. Continua a monarquia, mas constitucional. A democracia, aliás, só começará a ser implantada, ainda assim com idas e vindas, depois da Revolução Americana (1776) e da Francesa (1789) e apenas deixará de ter conotação negativa após a Segunda Guerra Mundial e a derrota do nazifascismo, em 1945. A Revolução Gloriosa de 1688 não é, em seu tempo, um marco da democracia. Só a longo prazo ela se tornará um de seus principais pontos de partida.

Dois comentários. Primeiro: com certa fantasia, daria para dizer que Jaime II, ao fugir de Londres, renunciou à coroa e que, portanto, sua filha Maria deve suceder-lhe. Os monarquistas mais rigorosos querem essa solução. Guilherme deixa claro, porém, que não aceita ser mero príncipe consorte: quer a coroa e tem o apoio da esposa.

Mas não há base legal, hereditária, para ele ser rei. O único modo de chegar a isso será ele se tornar rei, mas não por herança, e sim por votação do Parlamento. Curiosamente, as ambições pessoais de Guilherme, monarca autoritário, destroem pela base a monarquia absoluta ou de direito divino. Os representantes do povo o escolhem rei. E o que o Parlamento dá, ele também pode retirar.

O segundo comentário trata dos direitos humanos, ainda entendidos como direitos do povo inglês e não da humanidade. A lei que confere a coroa a Guilherme e Maria estipula princípios que a monarquia terá de respeitar. São direitos do cidadão contra a arbitrariedade do rei. Não só o título do monarca passa a ter origem popular, como também se declara que ele não pode cobrar impostos sem lei e que deve reunir o Parlamento com regularidade e respeitar as sentenças judiciais e as leis vigentes.

Assim, os direitos humanos não surgem com a democracia moderna, no século XVIII ou XIX, mas *antes dela*, já no XVII, para limitarem o poder monárquico. São eles que começam a converter o poder absoluto dos reis em poder constitucional. Mas o poder executivo continua com o monarca. O que o rei perde é o pleno controle do poder judiciário e do legislativo, embora continue nomeando os juizes (só não pode mais demiti-los a seu arbítrio) e possa vetar leis (o que, depois de 1707, nenhum deles

fez).Ao longo do século XVIII, sim, os reis ingleses, agora britânicos, porque a Escócia se uniu à Inglaterra, terão um primeiro-ministro, que será o chefe do partido majoritário na Câmara dos Comuns. Mas ainda não é democracia um regime no qual os aristocratas, que formam a Câmara dos Lordes, e o rei preservam muita influência.

Finalmente, o *Bill of Rights* declara ilegais vários atos do rei deposto. Nesse sentido, é um documento ligado à experiência imediata — mais que a uma teoria previamente elaborada de direitos humanos. A primeira enunciação desses direitos virá, assim, de um ajuste de contas com a conjuntura.

Mais tarde se buscará uma lógica nos direitos humanos, mas em parte essa coerência interna será construída *a posteriori* — e não se encontra na Declaração de 1689, texto prático que almeja intervir, rapidamente, na sociedade inglesa. Em 1776, quando Jefferson redigir a Declaração de Independência dos Estados Unidos, a mesma lição aparecerá: lidar com o que está acontecendo, muito mais do que aplicar mecanicamente uma filosofia pronta a uma realidade nova.

FRANÇA, 1789

Entre 1789 e 1791, surgem mais duas importantes declarações de direitos (esse trio fecha o que houve de mais significativo na área, até - em 1948 - a Assembleia Geral das Nações Unidas ter aprovado a Declaração Universal dos Direitos do Homem). Uma é a francesa, votada em 1789, um mês após a queda da Bastilha. A outra é a dos recém-fundados Estados Unidos da América, ratificada em dezembro de 1791.

Mas, como nosso tema não são os direitos humanos, e sim a democracia, não examinaremos cada uma delas. O importante é que a declaração de 1789 é a primeira a tratar do ser humano em geral, e não de um povo só. Tem alcance mundial. Aliás, o título “declaração” é da francesa (e será retomado em 1948, no documento da ONU).

Uma assembleia *decreta* pelo voto; normalmente, a lei deve sua eficácia a essa aprovação do órgão legislativo. Mas, quando a assembleia *declara*, ela reconhece uma lei independente de sua vontade. Nesse caso, o

voto é reconhecimento, não causa, da lei. Nenhuma assembleia dá direitos humanos. Tudo o que ela pode fazer é dizer que eles existem, sendo maiores que ela e que a própria política.

Se os direitos de 1789 são *universais*, ao declarados a França se coloca no diapasão da humanidade. Isso aponta uma diferença da política anglo-saxônica para a francesa ou europeia continental.

A Inglaterra, no século XVII, e suas colônias norte-americanas, cem anos depois, contam com longa experiência de autogoverno. Desde 1265, os reis ingleses reúnem Parlamentos. Assim, o povo inglês, ou ao menos sua classe média, tem conhecimento prático do que é fazer leis, administrar cidades e aldeias, julgar suspeitos e querelas. E as colônias da América do Norte elegem suas assembleias, enfrentando os governadores que o rei nomeia. A Revolução Inglesa e a Americana são a reação de homens versados nos negócios públicos aos esforços da Coroa por liquidar seus direitos. Os revolucionários de língua inglesa sabem lidar com a coisa pública.

Já a França, ao começar a revolução, carece de uma classe ilustrada capaz de tomar em mãos os assuntos públicos. Quem se ocupa deles gravita à volta do rei. Há ótimos ministros e funcionários, mas não existe nada como a vasta massa crítica inglesa, que nas aldeias forma a base política para os deputados que votam as leis, para os juizes que as aplicam e para a administração local.

Ora, a França terá um contingente de intelectuais afastados do poder, vários de primeira linha — os *Philosophes* e Rousseau^{4} — e muitos de segunda ou terceira categoria. Uns geram e outros difundem as novas ideias sobre o homem e a sociedade. Enquanto na Inglaterra a ampla participação política dá experiência à classe média, que talvez por isso mesmo não se intelectualiza tanto quanto a francesa, na França o absolutismo e a decorrente falta de participação política levam uma categoria média da sociedade a não ver saída, fora da teorização, para a vida social e política.

A Inglaterra terá uma política prática, a França, uma teórica. Pelo menos é assim que analistas como Edmund Burke, atacando a Revolução Francesa em seus primórdios, ou Tocqueville, estudando-a na década de 1840, distinguem as duas culturas políticas, anglo-saxônica e francesa.^{5}

Podemos preferir uma cultura ou outra. Ultimamente, com a derrota do comunismo - que de certo modo retomava o modelo “continental”, de uma

teoria pura aplicada à realidade —, valorizou-se muito o modelo anglo-saxônico. Ele é menos otimista, promete menos, mas conta com a vantagem de realizar-se melhor (dizem seus defensores).

Em compensação, a mensagem da Revolução Francesa teve maior difusão mundo afora. A Revolução Inglesa e a Americana foram menos exportáveis - a não ser em seus primeiros tempos e, sobretudo, para a França. Já a Francesa se globalizou melhor. Certamente deve isso a se basear em ideais, em teorias, que levam pouco em conta a experiência histórica de cada país. A história passada e presente é vista como sinônimo de injustiça; já a revolução promete um futuro justo, zerando o passado. Por isso, a história não serve de medida. O que conta é a proposta, a utopia, o plano de mudar. Frases como a de Marx, encerrando suas *Teses sobre Feuerbach* (“os filósofos interpretaram o mundo de várias maneiras - chegou a hora de mudá-lo”), vão nessa linha.^{6}

Justamente o que dá força aos anglo-saxões, sua experiência histórica, é o que a linha francesa contesta. A revolução no estilo francês é mais radical que no modelo inglês ou norte-americano.

Mas os direitos humanos estão nas três revoluções.

LIMITAR O PODER

A questão crucial dos direitos humanos é *limitar o poder do governante*. Eles consideram o poder do ângulo do súdito, do cidadão. “Súdito” vem do latim *subditus* e quer dizer quem está submetido, subjugado, subordinado ao que outro manda. Por isso falamos em súditos de monarquias absolutas. Já o cidadão é o elemento ativo da cidade, da *civitas*: ele toma parte na decisão sobre a coisa pública.

O súdito é subordinado, o cidadão é ativo. Ora, os direitos humanos consideram o poder do ângulo dos governados, dos de baixo. E protegem essas pessoas dos caprichos e desmandos de quem está em cima, no poder. Entende-se que os direitos humanos, embora acabem sendo um dos grandes traços da democracia moderna, surjam em regimes não democráticos: seu propósito é limitar o poder do rei, impedi-lo de ser absoluto. Eles expressam a atitude de quem não é cidadão, porém quer

reduzir ao mínimo sua sujeição, sua condição de súdito.

Mas, se limitar o poder do rei é fundamental para reduzir o caráter autoritário dos primeiros regimes políticos modernos, com isso mudará, depois, o sentido do que possa ser a democracia. Não é a mesma coisa uma pessoa conter o poder do rei, protegendo-se de seu arbítrio, e conter o poder do próprio povo, do *demos*. E, no entanto, isso vai acontecer. Para nós, modernos, a democracia não é só a decisão que o *demos* toma, o resultado das votações populares. Nem toda decisão da maioria é democrática. Não o será, se violar os direitos humanos.

Há direitos humanos que são inalienáveis, que não podem ser abolidos. Aliás, nos últimos anos, cada vez mais Constituições declaram certos princípios como cláusulas pétreas, cuja alteração não pode nem sequer ser examinada. Nas Constituições republicanas do Brasil, exceto na atual, proibiu-se sugerir a volta da monarquia. Na de 1988, caiu essa restrição, mas determinou-se que não será considerada nenhuma proposta de abolição dos direitos humanos. São pétreos. Podemos ampliá-los, não diminuí-los.

Assim, um conceito que nasce para impedir que o poder dos reis deslize para o absolutismo ou o despotismo acaba restringindo o próprio poder da assembleia popular. Um conceito que surge como restrição à monarquia termina fazendo parte da essência da democracia.

E isso fica claro se lembramos a distinção que Benjamin Constant, político e pensador liberal que nasceu na Suíça mas viveu na França, faz entre liberdade antiga e liberdade moderna. A moderna “é para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. E para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir sem necessitar de permissão e sem ter que prestar contas de seus motivos ou de seus passos”. Já a antiga “consistia em exercer, coletiva mas diretamente, várias partes da soberania inteira”. Daí que, “entre os antigos, o indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos os seus assuntos privados”.^{7}

E por isso que a democracia antiga tem por símbolo o povo na praça, decidindo, e a moderna tem por essência os direitos humanos, que começam, no tempo de Constant, como direitos do indivíduo. Mas isso

também muda, e eles se expandem.

AS TRÊS GERAÇÕES

Numa conferência de 1949, o sociólogo britânico T. H. Marshall distinguiu o que hoje chamamos de três gerações de direitos humanos. A primeira parte do conceito de cidadania, seu elemento *civil* (diz ele), “é composta dos direitos necessários à liberdade individual — liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos e o direito à justiça. As instituições mais intimamente associadas com os direitos civis são os tribunais de justiça”.

“Por elemento *político* se deve entender o direito de participar no exercício do poder político, como membro de um organismo investido da autoridade política ou como eleitor dos membros de tal organismo. As instituições correspondentes são o parlamento e os conselhos do governo local.”

“O elemento *social* se refere a tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e de segurança até o direito de participar, por completo, no patrimônio social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões vigentes na sociedade. As instituições mais intimamente ligadas com ele são o sistema educacional e os serviços sociais.”^{8}

Marshall comenta que o divórcio moderno entre os três elementos da cidadania foi tal que “é possível, sem distorcer os fatos históricos, atribuir o período de formação da vida de cada um a um século diferente — os direitos civis ao século XVIII, os políticos ao XIX e os sociais ao XX”.

Vamos agora à outra grande diferença da democracia moderna em face da antiga: a representação.

3. A DEMOCRACIA MODERNA (2):

A REPRESENTAÇÃO

Aqui está nossa diminuição em face da democracia antiga: em vez da grande assembleia popular, reunindo-se a cada nove dias, temos um órgão representativo, de políticos mais ou menos profissionais — que o povo elege de quatro em quatro anos, por exemplo. A cada vez que nós, brasileiros, gastamos na urna alguns minutos para o “dever cívico”, um ateniense teria ido à ágora oitenta vezes, nela passando um total de centenas de horas.

Essa disposição a discutir a coisa pública hoje é rara. Encontra-se em estudantes, em sindicalistas, em militantes, e mais nos jovens que nos mais velhos. É frequente que quem vá às assembleias se queixe da falta de interesse dos demais. Ouve-se isso em reuniões de condomínio, de alunos, de professores, de simpatizantes de candidatos. A queixa expressa o ideal de que *todos* estivessem presentes. Reclama-se do desinteresse dos outros, mas se entende esse descaso: afinal, a política de hoje é tão falsa, tão afastada das pessoas, que elas perdem o empenho por ela.

Tudo isso tem seu grau de razão. Seria ótimo aumentar a participação política. Mas o problema em quem idealiza a presença plena na assembleia é que pretenda restaurar a democracia antiga numa sociedade que já não tem base para isso. Os atenienses livres tinham mais lazer. *Ócio* era um termo digno, respeitado, que indicava a disposição de estudar e pensar. Quem escapava da condição de escravo podia dedicar-se ao estudo ou à coisa pública. Havia uma dignidade da política, assentada na separação entre o mundo da necessidade e o da liberdade.

Mas nós vivemos no engate desses dois mundos. O mundo da necessidade é o da economia. O mundo da liberdade, para os gregos, estava na política. Hoje, a economia manda — muito — na política. Uma política que ignore a economia se tornará ingênua e vã. Ela precisará levá-la em conta, até se quisermos reduzir as desigualdades sociais. Os problemas sociais são equacionados em linguagem econômica.

Por isso a liberdade grega não faz sentido para nós. Quando uma filósofa como Hannah Arendt a evoca, nostálgicamente, deixa no ar o odor de algo admirável, mas inviável. Isso a conduz, aliás, a um impasse. Apaixonada pela liberdade grega, ela a vê pulsar em conselhos revolucionários, em assembleias populares, como na Hungria de 1956. Mas afirma que, se esses coletivos lidarem com o econômico ou o social, deixarão de lado a liberdade, perderão o eixo do que deve ser a política digna.^{9} Pode, porém, um moderno discutir política sem falar em economia? Poderiam os rebeldes húngaros tornar seu país independente dos soviéticos sem romper o modelo comunista de economia, que mandava investir tudo na indústria pesada?

Aqui não se trata de discutir Arendt — só de mostrar a impossibilidade de retornar à Grécia antiga. Vimos que o grego e o moderno chamam de liberdade coisas diferentes. O desinteresse moderno pela política é um dos grandes fatores que impossibilitam a democracia direta. Alguns dizem que a democracia direta hoje é impossível porque nossos países são maiores que as cidades gregas e fica inviável reunir os cidadãos na praça. Esse argumento, embora correto, é superficial. Ignora a dimensão do desinteresse pela política. Se o problema fosse só o do tamanho do território, as pessoas votariam animadas, participariam de organizações voluntárias; enfim, a política estaria em nosso sangue. Não: ela saiu de nossas veias. E por isso nossa democracia é representativa.

A REPRESENTAÇÃO

Há vários significados para a palavra *representação*, na política, na linguagem, no teatro. Mas seu sentido básico é o de tomar presente o ausente. Se não posso ir a uma assembleia, faço uma procuração para um amigo me representar. Assim eu, ausente, me torno presente. São duas ideias: a primeira é a ausência *de fato*. Toda teoria da representação parte do fato de que ocorrem muitas ausências, mais até, da *impossibilidade* de uma presença plena. A segunda é a compensação da ausência por meio de procuradores ou representantes. Assim, se não posso retirar meu talão de cheques no banco, peço a alguém que o faça — e lhe dou uma procuração,

mesmo que seja a simples requisição impressa no talonário.

A ideia de representação *política* vem, em boa medida, da representação *judicial*. Em Portugal e na Espanha, o legislativo medieval tinha o nome de Cortes, e os deputados se chamavam procuradores. Quando votamos, é como se nomeássemos procuradores, que decidirão por nós: estaremos vinculados pelos atos que eles praticarem.

Essa ideia - do representante político como procurador — não é complicada. Imaginemos que eu e mais pessoas nomeemos um procurador. Pode ser quem nos representará na assembleia de condomínio. Não é diferente, em princípio, representar uma pessoa, dez ou mil. O procurador representa quem confia nele.

Mas, se o representante é escolhido em eleições, as coisas mudam. Ele sai de um procedimento do qual participou quem votou nele — e também contra ele. Se foi eleito por 30 mil votos contra 20 mil, por que dizemos que ele representa todos, isto é, mesmo os que votaram *contra* ele? Aqui, não funciona mais o modelo simples da procuração, que não dá conta das eleições e da regra da maioria.

Tal questão se mostra crucial na Idade Média — no caso inglês, ao longo dos séculos XIII e XIV. Se não era fácil aceitar a representação, o problema mesmo foi entender como alguém representa quem votou contra. Quando desponta a Câmara dos Comuns, seu caráter eletivo suscita problemas. A solução parece ter vindo do clero, em especial dos órgãos colegiados que havia nos mosteiros e catedrais.

Era preciso tomar decisões. Quando possível, eram unânimes. Mas se não o fossem? Surgiu a ideia de que a deliberação fora tomada pela *maior et sanior pars*, pela parte maior e mais sã. E claro que tal ficção era complicada, porque exigia declarar insana, ou pouco saudável, a parte derrotada. E pode ser que, nessa fórmula, por um bom tempo a ênfase estivesse não no adjetivo *maior*, mas no *mais sã*.

E isso levanta uma dúvida: a parte maior é mesmo a mais sã? Se não o for, a decisão válida deverá ser a da parte sã, mesmo que minoritária. Quem apurará isso? Facilita-se, assim, o recurso a uma instância externa — o bispo, o rei, um poderoso, em suma — que avaliará a sanidade das partes em conflito. Por muito tempo, os órgãos representativos se subordinaram assim a um poder superior, de uma pessoa só, que checava a regra da maioria.

Mas gradualmente o acento passa do caráter sã para o fato numérico.

É mais fácil contar votos do que apurar a saúde, ainda mais quando esta se entende em sentido moral, espiritual, e não físico. Hobbes, por exemplo, o autor do *Leviatã* (1651), fará a decisão por votos perder o sentido moral que tinha na Idade Média e a converterá em simples procedimento. Votamos, como poderíamos sortear. Ele assimila a regra da maioria à regra de qualquer jogo. Mas o resultado vale, porque foi aceito como legítimo.

Essa mudança é decisiva: elimina a interminável discussão de qual voto tem a melhor qualidade. Resolve no plano quantitativo, mais fácil de medir, uma polêmica que seria infundável se continuasse no qualitativo: quem presta mais? Como nivelar o velho monge em odor de santidade e seu colega novo e imaturo?

Mas, para a modernidade democrática, isso já não bastará. Na democracia o voto não é mero procedimento (como o sorteio), e sim a expressão da igualdade e liberdade. Somos livres e, portanto, decidimos nosso destino político. Somos iguais, e por isso nenhum voto vale mais que outro.

Não foi fácil chegar a isso. O sufrágio universal somente se generalizou no século XX. Antes, trabalhadores e pobres raramente tinham direito a voto. As mulheres conseguiram o voto não faz muito tempo — no Brasil em 1933, na França em 1945, na Suíça na década de 1970. Em alguns países, o voto era desigual. Na Bélgica, o diploma universitário permitia votar três vezes, o do colegial, duas. Na Rússia da Revolução, o sufrágio do operário valia o de 27 camponeses. Mas a tendência mundial foi estender o voto como emblema da igualdade.

Isso traz mais um problema. Salta aos olhos que haja pessoas que votam com mais consciência, refletindo sobre os candidatos e seus programas, e outras que fazem da urna uma loteria. O que chamamos de “boca de urna” é sinal de que muita gente chega ao dia decisivo sem saber quem escolher. É legítimo igualar os votos de quem escolheu conscientemente e de quem não o fez?

A única resposta a essa questão é que não há como distinguir votos, até por serem secretos. O desconforto ante essa situação leva alguns a defender o voto facultativo, que — em tese — reduziria o sufrágio dado por enfado, só considerando os depositados com alguma convicção. Não há como saber se isso resolve o problema. Mas cabe anotar que essa é uma das questões que surgem com o voto universal.

A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

Assim, na representação política, unem-se dois tipos de representação. O primeiro tipo é simples: eu represento você, decido em seu nome, em seu lugar. (É claro que nem sempre expressarei exatamente as suas ideias e, se meu mandato for longo e fraca a opinião pública, poderei me afastar muito das suas convicções; mas para nossa discussão isso não importa, porque, na hora da eleição, você concordava comigo.)

O segundo tipo é mais complexo: fui eleito por um colégio em que se inclui você, mas em que vários (talvez até você) não votaram em mim. Voto em seu nome, mas apoiando medidas com as quais você não concordaria. E, no entanto, sou seu representante, porque fui eleito pelos cidadãos da circunscrição tal, de que você faz parte. Represento tanto quem votou em mim quanto quem preferiu os meus adversários.

Veja-se bem a diferença. É fácil entender o primeiro tipo de representação, porque nele o representante é como um decalque, uma expressão, um reflexo do representado — pelo menos idealmente. Se ele não corresponder aos anseios de seus eleitores, merecerá ser acusado de tê-los traído. Mas o segundo tipo é mais complexo. Como dizer que traí um representado que *não* votou em mim? E como entender uma representação na qual o procurador não foi escolhido por alguns dos que ele representa? Representar é tornar presente o ausente. Mas como pode alguém me representar, se discordamos? Questões fundamentais.

Questões fundamentais — e, assim formuladas, irrespondíveis. Só poderemos responder se mudarmos a pergunta. Porque, no segundo tipo, não está mais em jogo representar o cidadão, ou seja, o indivíduo. A questão aqui é representar a coletividade. O primeiro tipo seria o eleito levar à assembleia um enorme número de procurações, pelas quais João, Paula e Darci o autorizariam a votar em seu nome. Mas, com isso, ele só representaria quem concordasse com ele.

Imaginemos a situação. Vários deputados aparecem, cada um deles com um pacote de procurações (ou de votos). Mas haverá, entre os deputados, diferenças de opinião. Como decidir qual prevalece? A resposta óbvia é: pela maioria. Cada deputado teria tantos votos quantas procurações levou, e pronto. Parece resolvido.

Mas está tão pouco resolvido quanto a questão anterior, de ser o

derrotado representado pelo vitorioso. Pois, quando a assembleia decidiu por maioria, temos o mesmo problema de antes. Por que a decisão obriga os deputados derrotados? Entendo que uma decisão obrigue quem a apoiou. Mas por que truque incrível, mágico, a minoria está obrigada a apoiar a maioria, o vencido a seguir as regras determinadas pelo adversário?

O que está em jogo na decisão pela maioria, e no segundo tipo de representação, é como formar um conjunto de pessoas, isto é, uma sociedade. De nenhuma sociedade, no mundo moderno e democrático, espera-se que seja unânime. Mas quer-se que ela continue sendo sociedade, apesar de suas divergências internas. E preciso que todos façam parte dela, mesmo quando discordam. E esse o sentido de haver um conjunto só, que reduz seus desacordos a uma vontade única, através do voto.

Aliás, nesse segundo sentido, já havia representação em Atenas, mesmo que não lhe dessem tal nome. O que a assembleia decidia valia como vontade do povo, mesmo que fosse apenas a da maioria. O que não havia era representação no primeiro sentido, como delegação. Não havia a ausência que se torna rotina, o desinteresse expandido, a separação entre políticos profissionais e eleitores entediados. Contudo, numa sociedade complexa, em que nos dividimos entre inúmeros afazeres, quem de nós se entusiasma em ir a assembleias?

Além disso, teríamos de decidir não só os assuntos obviamente políticos, mas questões econômicas, das quais eles dependem. A política se embrenha em tecnicismos, que aumentam seu caráter tedioso. E por isso que Benjamin Constant, ao falar do deputado, compara-o — sem usar este termo — a nosso despachante, que faz fila em nosso lugar.^{10} E curiosa a comparação, porque o representante político é mais poderoso que nós, e não nosso servidor. Mas, para a maior parte, ir a assembleias seria tão aborrecido quanto ir ao banco.

Concluindo: a representação, tal como os direitos humanos, *precede* o advento da democracia moderna. Os direitos humanos surgem no século XVII, a representação na Idade Média, e é no final do século XVIII que aparecem as primeiras democracias modernas, pelo menos as de dimensões razoáveis. Tempos antes, em 1747, Montesquieu dizia que a república, democrática ou não, era impossível no mundo moderno.^{11} Pois ela tornou-se viável, mas ao ter aceitado a representação.

4. O SOCIAL E O DESEJO

Muito do que se leu até aqui pode ser encontrado em qualquer manual decente sobre a democracia. Mas compliquemos as coisas com matéria nova. Pode-se pensar essa matéria em forma de teses.

A primeira tese é: o avanço da democracia moderna (ou do caráter democrático da política moderna) é provocado pelos direitos, não pela representação.

A representação é importante, mas ela é o aporte *negativo* da modernidade à democracia. E o que faz a urna ser *menos* democrática que a praça ateniense. Já com os direitos, a coisa é diferente. Eles são o motor das reivindicações. Por meio deles se exprime a pressão popular sobre o poder.

Na democracia direta, o poder é do povo. No regime moderno, a representação e os direitos vêm *antes* da democracia. Benjamin Constant, definindo a representação, mostra que ela existe tanto em países que elegem o chefe do poder executivo, como os Estados Unidos, quanto naqueles em que esse poder fica em mãos do rei (a França de seu tempo). ^{12} Tanto a representação quanto os direitos serviram para limitar o poder do rei.

Contudo, é nos direitos que se exprime melhor a reivindicação de limites ao poder do monarca - e mais tarde, já em regimes democráticos, a exigência de direitos sociais. A evolução da democracia moderna pode ser pontuada pela questão dos direitos, conforme eles valorizem a primeira, a segunda ou a terceira geração de direitos humanos.

Um exemplo brasileiro servirá. Comparemos o quanto estão consolidados os direitos dos proprietários, os direitos políticos e os direitos sociais. Esses últimos são os mais fracos. Já os direitos civis ou dos proprietários estão mais assegurados.

Vá-se ao judiciário. Suponhamos que você seja um sem-terra e invada uma terra improdutiva. O proprietário logo obterá, do juiz, uma ordem de desocupação. Mas não é óbvio que o juiz deva dar essa ordem. É verdade que o Código Civil assim ordena — mas a Constituição de 1988, que é

superior a ele, exige que a propriedade privada cumpra sua função social. O jurista Fabio Konder Comparato argumenta, por isso, que o papel do juiz não é o de um despachante que assina a ordem de desocupação — mas o de alguém que, lendo a legislação de maneira sistêmica e não como um artigo isolado, deve analisar se a propriedade está respeitando a Constituição.

Aqui não cabe aprofundar essa discussão: basta lembrar que nosso judiciário está mais equipado para dar razão ao titular de direitos civis do que ao de direitos sociais. Ninguém defende que qualquer um invada o que quiser. Mas o judiciário, a imprensa e parte da opinião pública reconhecem melhor o direito do proprietário do que os direitos sociais. A limitação constitucional que esses direitos impõem à propriedade não foi regulamentada em lei. A imprensa não toma conhecimento dela. Nossa democracia padece do fato de que aqui os direitos sociais são incipientes.

Ou os direitos políticos. São fortes, no Brasil? Hoje temos ampla liberdade de organização partidária e de expressão. Mas a rádio e a TV pertencem a grupos empresariais que as abrem pouco ao contraditório, ao diálogo. Nossa discussão política é fraca. A manipulação do eleitorado, pelo poder de Estado e do capital, é frequente. Os poderes constitucionais e o quarto poder, a imprensa, entendem melhor os direitos proprietários do que os outros. Daí que a prioridade de nossa democratização esteja nos direitos políticos e nos sociais, em que mais somos deficitários.

A UNIÃO GREGA DO POLÍTICO E DO SOCIAL

Vamos à segunda tese. Esta e as seguintes se referem à democracia grega, mas têm impacto para a compreensão da moderna. Na modernidade, a democracia é primeiro política e só depois social. Alguns até veem três etapas na democracia moderna: primeira, os direitos proprietários ou civis, ainda sem um governo eleito pelo povo, quer dizer, *antes* da democracia; segunda, a democracia *política*, em que as instituições são juridicamente determinadas pelo povo, mas não há direitos sociais; terceira, a democracia *social*, em que reduzir a desigualdade e eliminar as injustiças sociais se tornam prioridades e atingem razoável êxito.

Pois a segunda tese é que essa sequência não existe entre os antigos:

para os gregos, a democracia é política e social. Basta ler os comentadores gregos, mesmo os inimigos da democracia: quando falam de *oi polloi* (os vários, os muitos), se referem ao povo não só como entidade jurídica, mas como o grupo dos pobres. Por isso a grande crítica à democracia é que ela pode confiscar os bens dos ricos. Dizem os seus críticos que seria injusto e tirânico o populacho valer-se de seu número para expropriar as riquezas dos poucos.

Os gregos assim *não diferenciam* o povo como sujeito de direitos políticos e de direitos sociais. E o mesmo sujeito. Não há uma sequência histórica pela qual ele, primeiro, adquire o direito de votar e, só depois, o de ter comida, casa etc. Tudo vem junto. Isso não quer dizer que todos tivessem comida, casa - enfim, o campo inteiro do que hoje chamamos de social: falamos de direitos sociais, isto é, do *clamor* por ter esses bens ou vantagens, mas não da efetiva posse deles.

Vamos a um fato recente. A quebra da Bolsa de Nova York, em 1929, gerou enormes crises sociais, que os governos não souberam — ou não quiseram - enfrentar. Só com a eleição de Franklin Roosevelt para a Presidência dos Estados Unidos, em 1932, começaram políticas sociais. Com o *New Deal*, ou novo pacto, o Estado foi tratar do problema social. Mas, ao longo dos anos 1930, a Corte Suprema do país fulminou várias das novas leis trabalhistas, alegando que violavam a liberdade de contratar.

Assim, um direito proprietário assumia dignidade constitucional, e toda tentativa de regulamentar as relações de trabalho era acusada de infringir esse direito superior. A questão apenas se resolveu sob pressão política, quando Roosevelt ameaçou aumentar o número de juízes da Corte a fim de reverter suas decisões. O exemplo é esclarecedor. Quando pela primeira vez na história moderna se inclui na agenda democrática a questão social, o judiciário não entende nem aceita a novidade.

Para os gregos, porém, essa questão nem faria sentido. A assembleia podia tudo, inclusive votar leis sociais. Mais que isso: na forma grega de viver a democracia, incluía-se a questão social. Não teria cabimento separar o político do social. As leis de Sólon, que praticamente fundam a democracia ateniense, tratam tanto da participação na assembleia quanto da propriedade e sua divisão.

A SEPARAÇÃO MODERNA

A terceira tese decorre diretamente desta. Lê-se a democracia moderna pela sucessão de suas etapas, política e depois social. Consideramos normal que tenha ela nascido como uma forma jurídica, constitucional, não acarretando direitos sociais. A novidade, difícil de aceitar pela Corte Suprema dos Estados Unidos ou por nosso pensamento conservador, é que a política se espraie para o campo social — que passe das instituições políticas para as relações de trabalho e propriedade, para o modo que as pessoas efetivamente vivem.

Mas cabe aqui sustentar o contrário dessa concepção. Se quando nasce a democracia moderna a única experiência democrática conhecida era a grega, e se ela não separava direitos políticos e sociais, *a novidade moderna é a separação.*

Muda-se assim o eixo do que precisa ser explicado. Usualmente, explicamos como e por que, na democracia, o teor social se acrescentou ao político - no século XIX como reivindicação, no século XX como realização (ao menos nos países mais desenvolvidos). Ora, o *que precisamos explicar é exatamente o contrário: como os primeiros democratas modernos conseguiram extirpar, da democracia, o seu teor social.*

Mais que isso, precisamos explicar por que achamos *óbvio* esse recorte, por que não nos espantamos com ele. Insisto: não se trata mais de explicar como os séculos XIX e XX tiveram êxito em *unir* o social ao político, mas sim de que maneira os séculos XVIII e XIX lograram *afastá-los.*

Se essa tese for correta, a diferença entre a democracia antiga e a moderna não será mais “apenas” entre direta e representativa, sem ou com direitos humanos. Continuará havendo essas duas diferenças. Mas se somará uma terceira, igualmente importante: a democracia antiga consiste num regime político e social, enquanto a moderna nasce da exclusão do social e depois vai reintroduzi-lo, mas sempre como algo externo, adicional. Na democracia grega, o social e o político têm um vínculo, uma articulação, uma indistinção que desaparecem na moderna. Nós entendemos o social e o político como separados.

A terceira tese implica uma pergunta: como o Ocidente moderno cindiu o político do social? Como se pôde converter a vida política numa esfera jurídica, num espaço em que prevalece o direito, quase sem levar em conta os fatos?

Vem à mente uma frase comum no meio jurídico, “o que não está nos autos não está no mundo”: o juiz deveria considerar só o que consta da documentação que examina, sem incluir o conhecimento que tenha do próprio caso ou da sociedade em que ele se dá.

Mas, para responder a essa tese-pergunta, precisamos terminar este capítulo.

O SOCIAL NASCE DO DESEJO

Chegamos à última tese, a quarta. Ela pretende responder às anteriores. Vimos que o caráter democrático da política moderna depende dos direitos, mais que da representação; que esses direitos são de teor cada vez mais social; que na Grécia o político e o social estavam próximos ou unidos. Falta acrescentar que *esses direitos remetem a algo que chamaremos de desejo*.

Quando os críticos gregos da democracia alertam para o perigo de que o povo pobre confisque os bens dos ricos, esse perigo é análogo ao que existe na tirania ou na oligarquia. Para Aristóteles, há três regimes puros e três deformações dos mesmos. São puros a monarquia, a aristocracia e um regime que ele chama de *politeia*, palavra que quer dizer “Constituição”. São suas deformações — respectivamente — a tirania, a oligarquia e o regime que ele chama de *demokratia*.

Nos regimes puros, o poder é exercido dentro da lei. Nas deformações, exerce-se o poder pelo capricho, pelas paixões, pela desmedida. Por isso não há grande diferença entre tirania, oligarquia e *demokratia*. Nas três, quem tem o poder é movido por um desejo desgovernado. Confiscar os bens dos ricos é tão errado quanto o tirano oprimir os pobres, ou os oligarcas usarem a lei a seu arbítrio.

A quarta tese será que a *democracia é o regime do desejo*. Ela assim é

vista por seus críticos, mas também por parte de seus defensores. O desejo é a matéria-prima dos direitos. Seria errado imaginar que estes surjam de um céu límpido e esplêndido. Eles nascem do desejo.

Assim se responde à pergunta que apareceu na terceira tese: como o Ocidente moderno apartou o político do social? Cabe propor que *o social é, em seu cerne, da ordem do desejo*. Os gregos tinham razão quando entendiam - ou temiam — que os pobres no poder tirassem tudo dos ricos. Essa convicção ainda reponta em nosso tempo. Vejamos duas ilustrações.

A primeira é o medo que a direita brasileira difunde de que os pobres tirem as terras ou casas não só dos ricos, mas de todos os que as têm. Consta que, nas eleições de 1989, algumas pessoas teriam ido a casas de classe média, fingindo fazer um inquérito para saber quantas famílias sem teto poderiam dividir o espaço com o proprietário. Como isso de fato aconteceu nos países comunistas, esse temor parecia ter cabimento.

A segunda pode ser chamada de *inveja do tênis*.^{13} É a explicação que cabe para crimes obviamente detestáveis, como matar alguém para lhe roubar o tênis, mas que tocam no cerne do conflito social. A maior parte das explicações para o conflito social entende-o como se dando em torno de umas cinco necessidades básicas, naquelas coisas que são essenciais para a vida e cuja carência é, pois, insuportável: moradia, saúde, alimentação, educação e transporte. Mas isso não é necessariamente o mais importante. Onde o nervo se expõe, onde o conflito social estoura, é muitas vezes ali onde está em jogo não mais a necessidade, a carência, o essencial, mas o luxo, o supérfluo, o conforto em estado puro.

Oscar Wilde acertou ao dizer que as coisas essenciais são as supérfluas. Querer o necessário é bastante óbvio. E é moral: direita e esquerda concordam quanto às cinco necessidades básicas do homem. Discordam sobre os meios de satisfazê-las, mas projetam uma política da necessidade. Contudo, quando um menino miserável ataca outro por um par de tênis, ele indica outra coisa. Sua razão pode dizer-lhe de que necessita, mas seu desejo é de conforto.

A desigualdade social, quando passa pela necessidade, é mais tolerável. Para quem não tem atendidas as necessidades básicas, o que é pior: a comparação com quem as tenha satisfeitas? Ou com quem, *além disso*, exhibe um conforto de alta qualidade? Nosso menino aceitará melhor o primeiro caso do que o segundo. O desejo pelo tênis é o estopim que faz explodir a tensão social.

Daí, toda canalização do conflito social para a necessidade apazigua a sociedade. Pode soar absurdo afirmar que os sem-terra, ocupando fazendas, acalmem a sociedade — mas é fácil entendê-lo. Ao canalizar o descontentamento difuso dos sem-tudo para uma solução que parece racional, permitindo a médio prazo equacionar suas principais necessidades, um movimento social organiza o imaginário das pessoas e dá rumo a um descontentamento que antes não tinha nome.

Os movimentos marxistas ou comunistas cumpriram esse papel algo pacificador até 1990. Ofereciam uma saída para a dor da carência. Contudo, quando o *statu quo* capitalista se sente assegurado e o capital retira as concessões que antes teve de fazer, a canalização do descontentamento desaparece. O miserável, confinado no instante, perde o futuro como dimensão para melhorar a vida. A diferença social se acirra. O tênis então serve de gota d'água — protesto contra o fato de não sentirem as classes altas responsabilidade pela desigualdade social.

Aqui, dois esclarecimentos. Primeiro, ao falar do assalto de um menino miserável a um rico por um tênis, o que se quis foi captar-lhe a significação. Mas não cabe associar a miséria ao crime, o que — erradamente — até uma parte da esquerda faz, quando enfatiza que o desemprego aumenta seu índice. Os piores crimes dizem respeito à corrupção, ao colarinho branco, a uma destruição do tecido social promovida discreta e eficazmente. Os crimes dos pobres têm maior visibilidade e são bem explorados pela mídia. Mas a corrupção, o conúbio entre a administração pública e a riqueza privada, causa maior dano à sociedade. Gera mortes, ainda que os criminosos não apertem diretamente o gatilho.

Segundo, com esta argumentação quer-se negar uma leitura da democracia — e da política - que privilegia o racional, a necessidade, as carências básicas sobre o desejo. Não se cogita negar a importância das necessidades fundamentais. Mas algo falta nelas. E a dimensão do afeto, da paixão, do sentimento; em suma, do desejo. Vejamos por que a política moderna ocidental cindiu o político do social - isto é, do desejo.

OCIDENTE VERSUS ORIENTE

O Ocidente constrói, a partir do século XVI, dois grandes modelos de vida social sem precedentes, ao menos na escala que lhes dá. O primeiro é o *Estado de direito*. As relações sociais passam a ser mediadas por uma noção de direitos, e não mais por privilégios ou pelo capricho de quem manda. Em tese, é possível termos um Estado de direito até sem democracia, bastando haver juízes dignos, que apliquem a lei corretamente.

Mas o segundo modelo, que complementa o primeiro, é o da *democracia*. Com toda a sua possível inferioridade em relação a Atenas, a democracia moderna se ampliou numa escala antes impensável. Na Antiguidade, tiveram cidadania democrática dezenas de milhares, num mundo que possuía dezenas ou centenas de milhões de habitantes. E hoje esse é o horizonte de 2 bilhões ou 3 bilhões de pessoas, perto de meia humanidade.

Contudo, essa abertura para o mundo do direito se dá excluindo da política a nebulosa do afeto, da paixão, do desejo. O Estado de direito e a democracia modernos têm uma força que se deve à sua racionalidade. Eles se expandem por não discriminarem as pessoas, por serem imparciais. É difícil imaginar outro modo de funcionarem.

Mas, enquanto eles se esboçam, o Ocidente inventa uma imagem do Oriente, para a qual deporta o desejo na política e na vida social. Por volta de 1570, quando os turcos se tornam os grandes inimigos do mundo cristão, começa a se figurar seu sultão como modelo do que se chamará o *déspota oriental*. Essa figura tinha precedentes na Antiguidade, no modo como os gregos imaginavam o xá da Pérsia, seu inimigo maior, mas renasce, com vigor renovado, em meados do século XVI. Até então, o sultão otomano era considerado um monarca como qualquer outro. Quando Maquiavel fala dele, ou dos reis ocidentais, *n'O príncipe* (1513), a oposição não é radical. Mas, em poucos anos, o grão-turco se tornará o paradigma da intrusão do desejo destrutivo na política.

Montesquieu, no *Espírito das leis*, livro de 1747 em que busca entender as leis de cada regime político, dará forma definitiva ao déspota oriental. O sultão goza de um harém. Se o monarca constitucional, que é o ideal do Ocidente, tem ministros, juízes e talvez um parlamento, o déspota tem um estoque de mulheres, vigiado por eunucos. Do Ocidente,

Montesquieu fala em termos de instituições políticas, que são públicas; o discurso é racional; reconhecem-se direitos. Mas, do Oriente, ele fala em termos de vida privada, de desejo, de desmedida: não há direitos, talvez nem privilégios — só capricho.

Como, no Oriente imaginado pelos ocidentais, reina o desejo só do sultão, tal desejo é apenas capricho. E devasta a sociedade, porque várias mulheres são só dele, homens são castrados para servi-lo, e todos dependem de sua vontade — irracional, pois nada nem ninguém a limita. O curioso, diz Montesquieu, é que a poligamia, longe de aumentar o número de filhos, o reduz — porque um homem viciado na sensualidade se torna pouco interessado em suas mulheres.

O déspota, e com ele o Oriente, é o avesso exato da política ocidental, com o Estado de direito e mais tarde a democracia. É clara a oposição entre os desejos, que são perigosos na política e na vida social, e o mundo do direito, que exige uma racionalidade, uma imparcialidade, um respeito ao outro que não há no despotismo oriental.

RAZÃO VERSUS DESEJO

O preço da política ocidental moderna, e o da democracia, foi a exclusão do mundo afetivo. E uma política concebida em termos racionais. Seus conceitos básicos — liberdade, igualdade, alternância no poder, respeito às escolhas do outro — constituem um esforço racional nem sempre fácil de praticar.

Não se trata de condenar a racionalidade, menos ainda de dizer que a política moderna tenha a aprender com as não ocidentais - mas de perceber o que foi excluído da política moderna e contribuiu para alguns de seus traços que, hoje, podemos tentar superar.

Deles, o principal é que a modernidade está marcada por um nítido recorte entre cultura de elite e cultura popular. Tal como nas artes, esse recorte aparece na política. Há uma concepção mais popular da política, e há outra, que é da teoria política. Essa última pode resumir-se assim: o mundo político é diferente do moral. Questões morais são sobretudo da esfera privada. Se pensarmos em governar o espaço político pela aplicação

mecânica dos valores da honestidade, causaremos enorme ruína.

Isso, que pode parecer *blasé* e mesmo amoral, é o que permite conviverem valores diferentes numa mesma sociedade. O relaxamento da moral na política é a condição da liberdade. Não fosse assim, quem é contra o sexo pré-conjugal prenderia boa parte dos jovens, quem condena as drogas perseguiria os alcoólatras, e por aí vai. Mais que tudo, a direita exterminaria a esquerda, e vice-versa.

Houve — e ainda há — lugares em que isso ocorre. Mas há liberdade justamente quando quem não aprecia a bebedeira, simpatiza com a esquerda ou gosta de sexo convive em paz pública com quem ama drogas, é de direita ou abomina a sexualidade fora do matrimônio. Ora, essa tolerância e essa convivência recíprocas são fruto de uma teoria política bastante refinada.

Por isso, tal tolerância com a diferença não é fácil, nem óbvia. Em nosso país, por exemplo, que lida mal com a relação entre moral e política, é frequente condenar, em vez de respeitar, o diferente. Em campanhas eleitorais, ouvimos criticar pessoas porque usaram drogas, ainda que há muito tempo, ou simplesmente porque votam no partido oposto.^{14} O perigo dessa perspectiva, que submete a política à moral, está em castigar o divergente como se fosse imoral, indecente.

Está claro que simpatizar com a política da teoria política não nos impede de perceber suas lacunas. Ela tem pouco impacto popular. Para que aceitássemos o diferente — isto é, aquele de quem nossos afetos e sentimentos nos separam —, foi preciso *reduzir* o alcance desses afetos e sentimentos. Foi preciso *esfriar* as relações no interior da sociedade.

Relações aquecidas podem ser de amizade, amor ou ódio. Todas elas implicam uma proximidade de contato. A modernidade deslocou as relações aquecidas para o mundo da vida privada — amigos, amantes, inimigos pessoais — ou para microssociedades e esfriou as relações que pertencem à vida pública. Não protegerei os entes queridos, nem perseguirei os odiados. Mas com isso as paixões públicas, as que nos fazem apostar na vida social e política, sofreram um esvaziamento.

E assim só se entusiasma por assembleias e reuniões políticas a minoria que investe na vida pública o calor que a maior parte reserva para a vida privada. São os militantes de partidos, sobretudo jovens e de esquerda, que, passado um tempo, se casam, se profissionalizam e em boa parte levam para a vida pessoal, ou extinguem, o fogo que antes dirigiam para o

espaço público.

Mas continua o problema. A política da teoria política, a que está nas leis, deixa em segundo plano os sentimentos. Os concorrentes a um cargo têm igual legitimidade para exercê-lo, e o derrotado deve respeitar o vencedor. Mas, se olho as coisas como eleitor, noto que muitas vezes, ao votar, sou meio maniqueísta: oponho meu candidato, como encarnação do bem, a seu adversário, personificação do mal. E com isso tocamos de novo na ferida.

A política moderna requer que eu respeite o outro. Mas meu engajamento, minha participação política, exige que me entusiasme, me anime, o que me faz respeitar pouco o outro e apostar muito na minha posição. Assim, há uma contradição entre o bom funcionamento da política, com o respeito à *diferença*, e o mesmo bom funcionamento quanto à *participação* dos cidadãos. Parece que o respeito ao outro aumenta à medida que diminui meu engajamento.

O regime será *mais* democrático, por respeitar melhor as diferenças, quando for *menos* democrático, por engajar menos os eleitores. Quanto mais ele respeitar os direitos humanos, menor participação popular terá. E vale o inverso, isto é, o regime será *mais* democrático, por envolver-nos mais, quando for *menos* democrático, por ser intolerante com as diferenças. Paradoxo? Sim. Mas constitutivo de nossa política.

5. ALGUNS PROBLEMAS DA DEMOCRACIA

Terminamos o capítulo anterior opondo a democracia, como regime do poder do povo, que implica a constante mobilização de todos — e portanto algum entusiasmo e talvez maniqueísmo à democracia, como regime que reconhece os direitos humanos, os quais podem ser resumidos numa palavra só: o direito à diferença. Exploreemos agora algumas contradições, ou dificuldades, da democracia.

Podemos começar por um sinal de nossos tempos. Hoje se fala em professor democrático, em pai ou mesmo patrão democrático. Isso não significa que o pai, professor ou patrão tenha sido eleito por seus filhos, alunos ou empregados. Aqui, o adjetivo “democrático” significa liberal, aberto ao diálogo, avesso à prepotência. Mas o que quer dizer essa mudança na palavra *democracia*, que migrou de um sentido primeiro — poder do povo — para outros, ainda próximos, como o de direitos humanos, e hoje até define qualidades pessoais, que podem existir mesmo fora de um regime político?

Isso mostra como a democracia se tornou, no último meio século, um termo tão positivo que assume sentidos adicionais, bem além de sua rigorosa definição filosófica. (Pode-se dizer que ela funciona como um *ímã semântico*, atraindo outras palavras, com as quais se enriquece reciprocamente.) Esta não é uma crítica. Se novos sentidos de democracia surgem, eles são produzidos pela sua vitalidade. A democracia se tornou tão rica que se amplia a regiões novas da experiência humana.

Até a Primeira Guerra Mundial, democracia era um termo negativo: as maiores potências, salvo só a França e os arredios Estados Unidos, eram monarquias — e nelas o rei ou imperador desempenhava papel importante. Até políticos eleitos pelo povo, como O liberal inglês Gladstone, explicavam que não eram democratas, tal era o peso negativo que se podia prender ao termo.

Foi depois da Segunda Guerra Mundial que democracia se tornou termo positivo. Isso se vê mesmo na hipocrisia dos ditadores, como os brasileiros ou os comunistas, que, enquanto reprimiam as liberdades,

diziam que seus regimes eram “democracias”, às vezes com algum adjetivo (ocidental e cristã, ou popular, tanto faz: era mentira, mas na mentira estava a homenagem a um regime que não tinham como repudiar).

UNANIMIDADE OU DIFERENÇA

Uma oposição capaz de esclarecer a discussão democrática está entre o que chamarei democracia da *unanimidade* e democracia da *diferença*. A democracia tem como seu ideal a unanimidade nos momentos de revolução - quando um regime se tornou tão insuportável, tão insustentável, que, acredita-se, todos ou quase todos se irmanam no repúdio a ele. Seria o caso da Revolução Francesa em seus primórdios, da Revolução Húngara de 1956, do movimento brasileiro das Diretas Já, em 1984, e das revoluções de veludo, que derrubaram o comunismo na Europa oriental, em 1989.

Não é que esses movimentos tenham sido unânimes, mas no seu horizonte estava a unanimidade: *imaginou-se* que todos estivessem de acordo, exceto uns equivocados ou mal-intencionados. Ora, desse fenômeno histórico raro, excepcional e admirável que são as revoluções, nasce o anseio por uma democracia unânime, em que todas as pessoas de bem (ou exploradas, ou defensoras da justiça ou da liberdade) estejam do mesmo lado.

Aqui a democracia aparece como valor. Ela é emancipação. Tem conteúdos determinados: a justiça é o principal deles. Os direitos humanos valem por seu caráter universal - por exemplo, o acesso de todos à educação, à saúde, à boa moradia e ao emprego. E se enfatiza que a democracia é poder do povo, exercido às vezes diretamente por uma assembleia ou por conselhos populares.

A democracia da diferença é outra coisa. Seu eixo é o respeito ao outro como diferente, em seu modo de ser e em suas escolhas. Por isso não vê a unanimidade como possível — nem desejável. Valoriza os direitos humanos, mas insiste em que expressem o direito a escolhas diferenciadas. Assim, o direito à educação não é o direito a uma educação determinada, ainda que ótima, mas o direito da pessoa a escolher a educação (ou a saúde, o transporte, a moradia) de sua preferência. Não é o direito de todos à

mesma educação, mas o direito de cada um a diferenciar sua educação, a escolher seus conteúdos. Em cada caso, quem decide deve ser o sujeito individual. Mas note-se que o acento não está no individualismo, e sim na escolha.

Que dizer dessas duas vertentes da democracia? A primeira talvez funcione melhor nos momentos de ruptura. A ficção da unanimidade ajuda a destruir o velho e a criar o novo. Em alguns momentos, a grande maioria até pode estar unida, coesa. Mas o consenso geral não perdura, não vence o tempo. Bom para a revolução, ele é ruim para o Estado. Entrar na rotina escapa à sua capacidade.

Na duração, funciona melhor a diferença. Esta é boa para a liberdade e para a escolha. Na unanimidade, corremos o risco de ter a liberdade de escolher engolida pela premência do tempo histórico. Por isso, é errado pensar que só há democracia quando o povo pulsa unido — até porque é rara essa unanimidade, e os relatos das revoluções mostram quantas dissidências cada uma delas calou.

Aliás, quase todo o pensamento clássico, grego ou moderno (chamamos de clássicos o século V a. C. e também os séculos XVII e XVIII), receia a fragmentação, a pulverização do social em facções. Mas, desde a Inglaterra de fins do século XVII, os partidos, que sucedem às antigas facções, se tornam uma condição para a vida política, em especial a democrática. E a seu respeito há uma notável produção da ciência política em nosso tempo.

Na alternância entre o tempo nervoso das revoluções e a época mais lenta da maturação das diferenças, as duas democracias têm seu lugar. Aqui, mais uma vez, não é o caso de defender uma contra a outra, tomando por exemplo a primeira como ideal socialista e a segunda como projeto liberal. O que conta é entendê-las e, assim, compreender melhor o mundo em que vivemos.

DEMOCRACIA COMO PROCEDIMENTO

Mas, se a democracia é hoje um ímã — ou, como dirão outros, um ônibus, em que tanta coisa anda junta —, como nos orientaremos em face

dela? E o que tentaremos ver. Começando com uma pergunta: a democracia é um valor ou apenas um procedimento para a resolução de conflitos?

Há uma vertente que entende a democracia como meio eficaz de resolver conflitos. Estes são inevitáveis em nossa sociedade, que — aliás — tem o mérito de ser, de todas, a que mais os aceitou e talvez melhor lide com eles. A maior parte das culturas foi reticente quanto ao direito de divergir, que é a base dos conflitos, e por isso mesmo buscou algum tipo de harmonia ou acordo. Mas o problema, quando se almeja a harmonia, é que fica difícil lidar com a desarmonia de fato existente. Quando se admira o acordo, é complicado administrar o desacordo. Nossa sociedade renunciou à unanimidade - e assim se armou melhor para viver as divergências.

Há desacordos de muitos tipos e, portanto, soluções as mais diversas. Se na escola discordamos quanto ao resultado de uma conta, temos tabuadas e calculadoras. Se não lembramos quando foi descoberto o Brasil, vamos à enciclopédia. É fácil resolver esses desacordos. Mas há outros, mais fortes, em que entram em cena valores. Posso ser favorável à iniciativa privada, enquanto outro defende a propriedade coletiva dos meios de produção. Ou posso condenar um candidato porque o acho corrupto, enquanto outro o considera bom administrador. Para esse tipo de divergência se encontrou uma saída, que é a decisão por meio de votos.

Nem toda questão se resolve no sufrágio. Se no escritório em que eu trabalho vamos pintar as paredes, e há um ambiente que permite a decisão da cor pelos funcionários, votamos. Mas, se está em questão minha religião, lazer ou sexualidade, não admitirei que os colegas votem nisso. Aceitamos melhor que se vote em matéria pública do que nos assuntos da vida privada. Os assuntos que a democracia resolve são os de sua alçada: escolha legisladores e governantes e, eventualmente, decido em plebiscito questões precisas.

O forte da democracia, desse ponto de vista, é que - quando se resolve pelo voto — a aceitação dos derrotados é maior do que em outros procedimentos de solução. Voltando à cor do escritório: se votarmos em vez de o patrão decidir a cor, o ambiente de trabalho haverá de melhorar. Votando-se, a solução envolve a todos — e permite que o derrotado aceite melhor a derrota. Por isso é tão importante que uma eleição seja livre e honesta. Ninguém fica feliz de perder. Mas, se noto que o jogo foi limpo, aceito melhor o resultado do que se tenho de engolir, além do resultado,

também a sensação de que houve fraude.

Falamos em jogo: o essencial dessa posição é que a democracia é um jogo. Eticamente, não é um jogo superior nem inferior a outros. Mas é mais eficaz na aceitação da derrota. Por isso, produz relações sociais melhores, mais pacíficas, de maior cooperação.

Nada garante, porém, que a qualidade da escolha seja melhor na democracia. Churchill dizia que ela é o pior dos regimes - e acrescentava: depois de todos os outros. Há inteligência no que parece ser só uma piada. Dizendo que é o pior regime, ele descartava a ideia de que haja um regime ideal, uma utopia viável, ou o que os medievais chamavam de bom governo. Afinal, o regime que diz ser o dos excelentes é a aristocracia, o poder dos que têm *aretê*, ou excelência.

Se queremos a democracia, então aceitamos que a excelência no poder não é viável, ou talvez nem sequer desejável, porque pode ofender a grande maioria, os comuns, os sem-excelência. Quando precisamos escolher o melhor, é preferível o concurso de competência à eleição. Ninguém elege seu médico. E assim a concepção que ora exponho entende que a democracia serve para resolver certas pendências, mas não todas. Isso se toma áspero no caso das universidades. A defesa de eleições diretas para os cargos do chamado poder acadêmico ignora que estes exigem excelência ou qualidade - o que o voto não leva em conta.

Façamos um rápido balanço. Há pontos muito positivos na concepção que foi exposta. Ela aceita que os conflitos sejam a norma e não a exceção, pelo menos em nossa sociedade. Essa tese tem caráter liberador, emancipador. Somos dispensados de ser unânimes ou harmônicos. As culturas que defendiam a harmonia, como as que prevaleceram antes da Revolução Francesa e que continuam presentes como subculturas — algumas até bem fortes - em nosso tempo, reprimem a diferença que de fato existe. Quem discorda, quem não está bem, sofre duas vezes: por sofrer de fato e por não ter direito a sofrer. Imaginem o ateu em meio evangélico, o homossexual num meio conservador (ou o contrário!). Ele se sente errado. Sofre por ser diferente e por não ter direito à diferença. Daí o caráter positivo da aceitação dos conflitos.

Aceitar os conflitos legitima as duas ou mais posições divergentes. Mesmo que se negue legitimidade aos excessos - por exemplo, aos racistas -, neoliberais e socialistas têm igual legitimidade para disputar o poder. Pode-se dizer que têm legitimidade todos os que defendem os direitos

humanos básicos ou reconhecem o princípio democrático da alternância no poder mediante eleições livres.

Mas a grande razão para aceitar os conflitos, e para o sistema ser neutro ante os antagonistas, é um certo ceticismo: somos incapazes de saber o que é a verdade, e por isso é preferível resolver os conflitos pelo voto a submetê-los a uma decisão científica, religiosa ou o que seja. (Eis o problema do marxismo com a democracia. O marxismo se apresenta como ciência: as posições que divergem dele — pró-capitalistas, ou mesmo socialistas, mas não marxistas - são vistas como erradas. Daí vem a dificuldade do marxismo, no poder, em aceitar a divergência: isso é tão difícil para ele quanto seria, para um médico, tolerar um curandeiro no seu hospital.)

O interessante nessa posição é que, mesmo sem acreditar que a democracia *seja* um valor sempre positivo, ela entende que o procedimento democrático *produz* resultados positivos. Constrói relações sociais de cooperação. Reduz, justamente por aceitar o princípio dos conflitos, o teor de conflito na sociedade. Mas seu ponto de partida é que a democracia não é um valor, mas um procedimento.

DEMOCRACIA COMO VALOR

Outra tese é que a democracia é um valor, que portanto deve ser ampliado ao maior número de campos da experiência humana. Mas por muito tempo a democracia moderna foi um regime da política no sentido mais estrito. Em vários países se coibia a discussão política fora do momento eleitoral. Duas grandes esferas assim ficaram — e ainda estão — fora do espaço democratizado, remetendo ambas ao mundo privado.

A primeira é a da vida privada ou íntima. As relações pessoais não foram democratizadas. O amor se manteve carregado de possessividade, de autoritarismo, de machismo.

Uma das características da década de 1970 foi revisitar figuras de passado democrático ou progressista e mostrar como elas foram falsas ou autoritárias em suas relações amorosas. Alguns grandes presidentes dos Estados Unidos, como Franklin Roosevelt, Eisenhower e Kennedy, tinham

amantes. Marx e muitos militantes comunistas não tratavam a mulher como igual. O argumento, de um lado e de outro, era que isso não dizia respeito ao mundo da política.

Nos anos 1970^{15} se rompe com isso, dizendo-se que a vida íntima também é política. Vivemos o empenho de democratizá-la e avançamos muito rumo à igualdade entre os sexos. Como o amor, o sexo e os afetos em geral se referem ao inconsciente, ou ao que Freud chamou de id, essas são questões obscuras, de difícil trato, o que é agravado por terem passado séculos sem serem expostas à luz. Mal começamos a entender que merecem vir a público, e esse é um dos maiores desafios de nosso tempo.

A outra esfera privatizada da experiência humana são as relações de trabalho, numa sociedade em que o emprego é regido pelo capital — que é propriedade privada. Falamos de escolher a cor do escritório a votos, mas isso é raro. Poucos empresários perceberam como aumenta a motivação - e mesmo a produção — ao crescer o espaço de decisão dos trabalhadores. Na Suécia, desde os anos 1970 se difunde a proposta de que as equipes de trabalho decidam sua rotina e mesmo seus horários.

É tão óbvio que desse modo as coisas melhoram, amoldando-se ao perfil de quem forma uma equipe, que espanta não serem assim mundo afora. Mas as relações de trabalho geralmente estão submetidas a uma meta disciplinar. Quer-se, estabelecendo rotinas, disciplinar pessoas, quebrar-lhes a espinha dorsal. O pressuposto é que só assim elas aceitarão trabalhar. Isso supõe que não serão responsáveis sem forte repressão — que sua responsabilidade não resulta de sua liberdade, mas só do medo ao castigo (por exemplo, à fome e a seu eufemismo, o desemprego).

Stanislaw Ponte Preta, escritor brasileiro que extraía humor de cenas reais, tem uma crônica sobre o banheiro numa empresa. Os fatos são reais: para o trabalhador não ficar muito tempo na retrete (*sic*), não havia assento — só um buraco, a privada turca —, e um forte jato de água lavava o chão a cada poucos minutos.^{16} E, segundo narrou um consultor de empresas, foi uma batalha, numa fábrica gaúcha, convencer a diretoria a fazer portas de banheiro que fossem altas: o arquiteto projetara portas baixas, que permitissem ver, de fora, a cabeça de quem estava sentado na privada.^{17}

O projeto disciplinar pode ter, pois, um forte elemento de humilhação do trabalhador. Por quê? Porque o trabalho era, ou é, visto como tão insuportável que só quebrando a dignidade do empregado este aceitará trabalhar. Lembrem o impacto, entre nós, do livro de Ricardo Semler,

Virando a própria mesa, quando um patrão abre mão dos poderes mesquinhos que o capital tem sobre o trabalhador e melhora as relações na empresa e até a produtividade.^{18}

São estas as duas principais vias de avanço democrático, hoje: o afeto e o trabalho. É difícil dizer qual é a principal ou prioritária. Se formos “sérios”, diremos que são as relações de trabalho, porque nelas se enfrenta a base do capitalismo, que é o capital como poder. Mas talvez seja mais difícil mexer nas relações de amor, porque nelas o autoritarismo tem milhares de anos e é mais encoberto que na racionalidade, aparente ou não, da economia. Em todo caso, o pressuposto dessa concepção é que a democracia é um valor, e não um meio.

Como valor ou como procedimento, a democracia é elogiada, mas por razões diferentes. Quando é valor, não há o ceticismo de quando é procedimento: ainda que intuitivamente, sentimos que *é melhor* o empregado ter voz, e a mulher ter igualdade, do que o contrário. Aqui, a palavra *democracia* também surge mais rica de sentido: não é só a escolha por voto, mas é o casal ter um diálogo bom e respeitoso, o patrão ouvir os empregados e aceitar suas sugestões, o professor ou o pai escutar o aluno ou o filho e não ter vergonha de pedir desculpas.

Democracia, aqui, significa um concentrado de atitudes, em que se incluem a conversa limpa, honesta e sincera, a renúncia a ser o dono da verdade e, finalmente, as boas maneiras. Ser educado com o outro pode ser um traço essencial da democracia, porque é um modo de dizer que ele vale tanto quanto nós.^{19}

ESTADO E SOCIEDADE

Opusemos essas duas concepções, mas isso não quer dizer que uma esteja certa e a outra, errada. A noção de democracia como valor pode ser considerada fundamental para democratizar a sociedade. Sem um caldo de cultura democrática, a política democrática sempre estará manca. É um frequente erro brasileiro opor excessivamente Estado e sociedade. Culpamos geralmente o Estado e valorizamos uma sociedade mítica, mais positiva do que ele, embora (ou por ser) mais fraca.

Mas, se nosso Estado foi repressor e ainda tem muito de autoritário, é porque a sociedade assim o desenhou e mantém. Portanto, democratizar o Estado exige democratizar a sociedade. Isso significa que a política não se dá apenas no momento da eleição, mas ao longo do tempo. O filósofo greco-francês Cornélius Castoriadis dizia que a maior revolução política do século XX foi a feminina - uma revolução sem partido, sem coordenação, sem manifesto, sem ataque frontal, mas conduzida no mundo todo, por mulheres que nem se conheciam, mas cuja força aumentava ao saberem que outras também se batiam por seus direitos.^{20}

Contudo, se a ideia de valor dá conta melhor da necessidade de democratizar a sociedade, a de procedimento é positiva porque evidencia que as relações humanas melhoram — e se democratizam — segundo o respeito que tenhamos pela diferença. Um certo ceticismo é bom, na democracia, e ele será maior nesse caso. (Na democracia como valor, a convicção de que eu tenho razão, e o outro não, é mais forte — e faz esquecer que o fundamental na democracia é o *diálogo*, mais do que seu resultado.) Por ceticismo, entenda-se aqui uma capacidade de não se levar demasiado a sério, de suspeitar que o outro possa ter razão, de mudar de opinião. Daí que seja bom, neste livro, evitar dar razão a um lado ou outro, porque o debate é enriquecedor — é democrático. Ou talvez o melhor seja usar não o verbo *ser*, mas *fazer*, para a democracia; talvez mais importante do que algo “ser” democrático seja algo *produzir*, *gerar*, democracia.

6. AINDA PODE HAVER DEMOCRACIA?

Dos problemas da democracia hoje, um é crucial: ainda há *demos*? Ainda há *kratos*? A primeira pergunta é se ainda existe o povo, como uma totalidade. Para que na democracia o povo exerça o poder, é preciso que haja um povo. Aliás, nem sempre os revolucionários dizem que *existe* o povo: às vezes afirmam que ele *ainda* não existe, mas que precisa surgir (ou ser restaurado). Há várias estratégias para criá-lo. O romantismo se especializou nelas. Investiu no folclore, na retomada de antigas tradições culturais; fez línguas desprezadas, de camponeses atrasados, ganharem uma escrita e assim terem a dignidade de línguas nacionais e literárias.

Isso, que sucedeu em larga medida no século XIX, sobretudo na Europa oriental, mas também na Ásia e África, já fora precedido pelos primeiros protestantes, que, ao traduzirem, por ocasião da Reforma, a *Bíblia* em várias línguas, deram a estas um estatuto mais elevado. E no século XX a jovem União Soviética pôs por escrito muitas línguas faladas em seu território. Constituir um povo, investindo em tradições, é um recurso do “nacional-popular”, que — em resumo — faz a identidade de uma nação residir em seu povo.

Já para o marxismo, o povo é sobretudo trabalhador e define-se por seu lugar no aparato de produção, não pelo folclore ou pelo passado. A foice e o martelo soviéticos simbolizavam a aliança do camponês com o operário, sob a liderança desse último. O capital não é povo, só o trabalho o é.

AINDA HÁ POVO?

Mas nas últimas décadas entrou em xeque a possibilidade mesma de existir o povo. A produção se tornou tão complexa que a oposição central — marxista — entre trabalho e capital, ou explorados e exploradores, mal dá conta dos vários modos de inserção na economia. Posições

intermediárias, como a da classe média ou dos prestadores de serviços, longe de tenderem à extinção, se desenvolveram muito. E, se passamos à ideia romântica de uma cultura nacional e popular, em oposição a uma cultura cosmopolita que torceria o nariz para as classes pobres e puras, tal modelo nacionalista não dá conta da importância que hoje tem, para o crescimento do ser humano e de sua liberdade (isto é, para o avanço dos ideais e práticas *democráticos*), o contato com outras culturas. E isso sem contar que a pureza é uma ficção.

O povo assim se pulveriza em vários povos, vários *demoi*, para usar o plural grego de *demos*. Estes cada vez menos forjam suas identidades com base na nacionalidade ou em seu lugar na produção. E, mesmo quando esses subpovos se mostram altamente mobilizados, não definem suas identidades por um único e mesmo critério. Estão entre esses subpovos as mulheres, os negros, os gays, os sem-terra, os trabalhadores de um setor ou de uma fábrica, a “comunidade universitária” e assim por diante. A definição marxista postulava um critério de base, a produção; a romântica, a nacionalidade. Mas como remontar a um só critério, quando se pensa em grupos tão díspares como os mencionados?

Vamos a um exemplo, muito delicado: o da universidade. Boa parte do movimento estudantil, docente e funcional das universidades públicas pede que os reitores sejam eleitos diretamente pela comunidade universitária. Como ela seria o *demos*, ou o que chamei de subpovo, essa seria a solução mais democrática. Mas cabe a pergunta: é mesmo esse o *demos*? Os alunos da USP são o povo, são *um* povo? E difícil sustentar essa tese, porque ela implicaria que a responsabilidade da universidade pública se dirige apenas, ou mesmo sobretudo, para seus membros. E óbvio que ela deve ir mais longe - para o povo que a cria, que a sustenta, para cujo benefício ela existe. E esse o verdadeiro sentido de ser ela *pública* - não o mero fato de ser estatal ou gratuita. Mas também não é nada simples dizer que o povo, no caso de uma universidade estadual, é o do Estado em questão ou, no de uma federal, o do Brasil. Fronteiras não delimitam — mais — povos. Em rigor, povo mesmo seria um só, o mundial. Isso, porém, não responde à questão de quem escolherá o reitor; apenas ilustra um problema de base — o fato de que não se encontra, não se identifica mais o povo com a certeza grega, romântica ou marxista.

AINDA HÁ PODER?

A segunda pergunta diz respeito a *kratos* ou *cracia*, poder. Há ainda *poder* como a democracia o concebeu, nos duzentos anos em que foi sócia da ideia de revolução ou, pelo menos, de progresso?^{21} A democracia era emancipadora. Raras vezes foi o sossego de um regime satisfeito com o estado de coisas no mundo. Mesmo na Guerra Fria, quando os Estados Unidos apoiaram os governos mais reacionários, um ideário democrático cintilava no seu horizonte — como se lê no céptico romance de Graham Greene, *The Quiet American* (O americano tranquilo).^{22}

Ora, se não há mais o povo (potencialmente) unido como sujeito de transformações decisivas na história, tampouco resta um centro de poder a conquistar. Não dá mais para tomar, como diriam os bolchevistas, um “Palácio de Inverno” (do nome da antiga residência czarista, que os comunistas atacaram em novembro de 1917). E, porém, um exagero usar esse palácio como imagem da tomada do poder pelos soviets. O líder da Revolução Russa, Lênin, dizia que a Comuna de Paris errara em não ter tomado os *bancos*; ele estava mais atento à realidade do poder do capital do que à simbologia vazia dos palácios. Mas hoje não só essa simbologia se esvaziou mais ainda, como o sistema financeiro se irradiou tanto que é inútil tomar o prédio de sua matriz.

Nas primeiras democracias, o poder herdava o sentido que tivera no Antigo Regime. A soberania do rei era substituída pela do povo, mas era tão centralizada quanto a dele. Tomar a Bastilha queria dizer isto: conquistar o centro do poder régio (e, como na Bastilha eram presas pessoas sem processo, fazer dela o centro do poder monárquico significava reduzir a realeza a uma cadeia, a uma penitenciária). A própria palavra *soberania*, que designou a teoria do poder dominante em quase todo o mundo (exceto entre os anglo-saxões) nos últimos duzentos anos, vem dos reis.

A verdadeira mudança na ideia de poder é bem mais recente: data de nosso tempo. Foi quando ele perdeu seu lugar central, localizável, conquistável — ou, se quiserem, o caráter de substância, que se toma ou defende —, e se tornou mais anônimo, ficando difícil identificar quem manda, se é que alguém o faz. Quando falamos de política, *poder* é um

substantivo. Mas, no dia a dia, usamos mais *poder* como verbo, caso em que lhe retiramos o sentido político. Ora, o que está acontecendo é que *poder* deixa de ser substantivo, ou substância, ou uma coisa identificável que se conquista, e se torna cada vez mais verbo, isto é, potencialidade, possibilidade que não sabemos se vai realizar-se ou não.

Assim se entende melhor que o poder hoje se converta numa rede na qual — em vez de um único e grande povo — se articulam subpovos. Numa rede, ou num verbo, o mais importante são não lugares, mas ligações, aquilo que com muita oportunidade os internautas chamam de *links*.

7. A REPÚBLICA NECESSÁRIA

Este livro foi concebido junto com outro, sobre a república.^{23} A ideia é discutir a política contemporânea a partir de duas lógicas distintas e mesmo opostas, mas ambas necessárias, a da democracia e a da república. A democracia foi apresentada como um regime movido pelo desejo. Mas, na república, o fundamental é *conter* esse desejo: por isso, ela é o regime da (força de) vontade. O que arrasta as massas no entusiasmo democrático é por vezes irracional — seu desejo de mais. Já o que assegura um governo eficiente, respeitado e honesto é sua capacidade de controlar o desejo — tanto o dos governantes, para que não sejam corruptos, quanto o dos governados, para que não exijam tudo de imediato, o que acabaria com a própria vida social.

É difícil pensar a democracia sem a república, e vice-versa. A república é uma invenção romana para dar o máximo peso ao bem comum, à *res publica*, ou coisa pública. Não era democrática, e os plebeus passaram séculos excluídos de toda voz na política. Ainda resta, no ideal republicano, esse elemento patrício ou aristocrático. Os *aristoi* são os homens de maior excelência; ora, para ser republicano de verdade, respeitando o bem comum e poupando-o de nossa avidez, é preciso ter uma nobreza de alma, uma elevação moral que poucos demonstram. Daí que, paradoxalmente, uma república exija nobreza e excelência de seus cidadãos e sobretudo de seus líderes.

Mas, se já houve repúblicas não democráticas, a democracia hoje tem de ser republicana. Com isso, não quero dizer que não pode haver democracia onde há um rei. Quando falo em república, penso no conteúdo, isto é, no respeito ao bem comum, e não na diferença entre um monarca (que pode ter papel protocolar) e um presidente (que pode ser um narcotraficante). O decisivo é isto: a república foi a melhor criação humana, até hoje, para a difícil situação em que os mesmos mandam e obedecem. Em Roma, todos obedeciam, e uma elite mandava — mas mesmo esse grupo seletivo precisou aprender as artes do autocontrole, a fim de não destruir a coisa pública.

Já na democracia, por definição, *todos mandam e todos obedecem* - o

que exige ainda mais a formação republicana, de como respeitar o que é de todos quando todos tomam parte na decisão. E isso leva a uma enorme dificuldade: como a massa democrática, cuja força está no ímpeto de seu desejo de ter mais, saberá controlar-se, abrindo mão de desejos, para melhor realizar — no futuro — seus projetos.

NO BRASIL

Pode-se dizer que no Brasil há um partido de convicção democrática, que é o PT, e outro de discurso republicano, que é o PSDB. Não se quer com isso desqualificar outros partidos, mas apenas esclarecer as ideias deste livro e, em especial, mostrar a tensão existente entre democracia e república.

O Partido dos Trabalhadores tem, de democrática, a aposta na organização de baixo para cima das massas não apenas carentes, mas desejantes. E bom que ele não assuma integralmente o discurso da carência. Isso porque, se chamo alguém de carente, já digo carente do quê: de tantas proteínas, calorias, vitaminas, casa, transporte etc. E assim já indico como ele deve suprir sua carência. Privo-o da liberdade de escolher seu rumo. Isso não é democrático. E positivo, no PT, que ele organize as massas sem predeterminar como os sem-tudo devam suprir suas carências. Também é positivo que ele, mesmo sem o formular nestes termos, aposte nos desejos das massas, procurando convertê-los em direitos. Afinal, a democracia expressa o desejo de ter, e de ser, mais.

Mas, nesse paciente trabalho de organização dos de baixo, nem o PT nem ninguém consegue encontrar o *demos*, o velho povo único. Sua unidade não existe mais. Toda a política moderna, ao menos a democrática, foi construída em torno da ideia de haver um povo para cada nação ou Estado. Na democracia, o governo representa esse povo. E a condição para as revoluções, que deram o tom às democracias nestes duzentos anos, foi que elas se faziam em nome do povo — tanto as revoluções nacionalistas, que chegaram ao auge de 1950 em diante na África e Ásia, quanto as sociais, que marcaram a Europa desde a Revolução Francesa até a Russa. O pressuposto era a unidade do povo, mas hoje não há mais como encontrá-la

nem construí-la.

Por outro lado, é republicano o cerne do discurso do PSDB, nosso partido que mais insiste na ideia de coisa pública - do espaço que é de todos e, por isso mesmo, não pode ser apropriado por ninguém em particular. O PSDB acusa o PT de ser corporativista, isto é, de defender os interesses e desejos das corporações — ou grupos — em detrimento do bem comum. Mas, com o esvaziamento do grande *demos*, a tendência democrática, como sugerimos, é apostar em *demoi* menores, que são o que o PSDB chama de corporações.

Eis o problema que opõe nossos dois partidos mais ideológicos: o PT aposta na democracia possível, que é a da organização de baixo para cima, mas, para ser consequente, teria com isso de abrir mão do grande *demos*, daquele que desde a Revolução Francesa compõe uma unidade com a nação e legitima o Estado, ao torná-lo democrático. Evidentemente, isso torna menos legítimas as reivindicações desses subpovos, que podem entrar — e entram — em conflito até antagônico entre si.

Já o PSDB, apostando num espaço comum, numa identidade coletiva, e portanto se filiando a um ideário de cidadania republicana, acaba condenado a condenar a prática democrática que de fato existe. É levemente trágico que os defensores da república, isto é, da participação, venham a atacar a participação que chega a existir.

Mas isso não é novidade alguma: a tragédia, desta vez maior, do século XX foi que muitas vezes os defensores de uma política acabaram condenando quem a praticava - porque a prática não se conformava aos modelos, à teoria, à doutrina como esta deveria ser. E a esperança, para o século XXI, é que sejamos mais capazes de aprender — e, mais que tudo, desenvolver — a prática democrática e republicana, fazendo do convívio com o outro uma fonte de crescimento e de respeito recíprocos.

BIBLIOGRAFIA E SITES

Haveria mais a dizer, mas é chegada a hora de concluir. Este é um livro de filosofia política — diferente da ciência política, que veria a realidade próxima com metodologia mais empírica, mais voltada a pesquisas. Discutimos o presente, referindo-nos a teorias que vêm desde a Antiguidade. Viu-se que estas são relevantes, mas não se procurou expor a doutrina de cada filósofo. Se os pensadores passados permitem pensar nosso tempo, é porque suas ideias ainda valem, mas isso não exige do leigo — ou do filósofo atual — que leia cada página deles com fervor religioso. Nosso fio condutor foi mostrar que há problemas no que parece óbvio, que é difícil arredondar as questões, tomar partido por um lado contra outro. As simpatias que acaso tenham transparecido não nos levaram a denegrir o outro lado, a negar sua pertinência. Procurou-se também cobrir aqui o maior número de temas e questões, mas é claro que muito ficou faltando. (No livro irmão deste, que trata da república, aborda-se a virtude, o bem comum, a ética na política, a monarquia, o patrimonialismo, a corrupção.)

No capítulo das recomendações bibliográficas, cabe sugerir alguns livros de alta qualidade, mesmo que não se restrinjam a discutir a democracia. Norberto Bobbio, que com outros autores escreveu o *Dicionário de política* (Editora da UnB, 1995), é importante não só por seu pensamento, mas também pela leitura dos grandes temas filosóficos. Dele, recomenda-se em especial *Liberalismo e democracia* (Brasiliense, 1988), *Direita e esquerda* (Editora da Unesp, 1995), *A era dos direitos* (Campus, 1982), *Igualdade e liberdade* (Ediouro, 1996) e *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo* (Paz e Terra, 1986). De Hannah Arendt, *A condição humana* (Edusp, 1981) e *As origens do totalitarismo* (Companhia das Letras, 1997), além de *O que é política?* (Bertrand Brasil, 1998). Isaiah Berlin escreveu *Quatro ensaios sobre a liberdade* (Editora da UnB, 1981), além de ótimo prefácio a *O príncipe*, de Maquiavel (Ediouro, 2000). Claude Lefort publicou *A invenção democrática* (Brasiliense, 1983). De Jacques Rancière, vale a pena ler *O desentendimento* (Ed. 34, 1996).

Para este livro, foram utilizados, quanto à Grécia, de Moses Finley, *Democracia antiga e moderna* (Graal, 1988), de Paul Veyne, “Os gregos conheceram a democracia?” (revista *Diógenes*, UnB, n. 6, 1984), e, de Jean-Pierre Vernant, *As origens do pensamento grego* (Bertrand Brasil, 1972), bem como o site www.stoa.org/projects/demos/home. Também foi consultado, de Christopher Hill, *Origens intelectuais da Revolução Inglesa* (Martins Fontes, 1992). Sobre direitos humanos, recomenda-se, de T. E. Marshall, *Cidadania, classe social e status* (Zahar, 1967), e, de Celso Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos* (Companhia das Letras, 1988). Carlos Nelson Coutinho publicou, em 1980, *A democracia como valor universal* (Salamandra), pondo em xeque os cânones antes vigentes do marxismo brasileiro. Também recomendo, de Francisco Weffort, *Qual democracia?* (Companhia das Letras, 1992).

Alguns dos temas que estão neste livro foram desenvolvidos em outros trabalhos meus: *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil* (Companhia das Letras, 2000), *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (Editora da UFMG, 1999), *A etiqueta no Antigo Regime* (Moderna, 1999) e *A última razão dos reis: ensaios de filosofia e de política* (Companhia das Letras, 1993), bem como os artigos “O bolchevista e o cidadão romano” (revista *Teoria e Debate*, n. 16, 1991) e “O retorno do bom governo”, em livro organizado por Adauto Novaes, *Ética* (Companhia das Letras, 1992). Meu artigo “Democracia versus república”, em livro organizado por Bignotto, *Pensar a república* (Editora da UFMG, 2000), é o ponto de partida do presente livro.

Finalmente, alguns sites. Por questões de direito autoral, textos recentes de qualidade são raros na internet. Em inglês, www.constitution.org/hberlib.htm tem ótimos textos clássicos, embora seja um site do que chamaríamos de extrema direita (*libertarian*, que nos Estados Unidos não é libertário, como no resto do mundo, mas a defesa do cidadão — sobretudo armado — contra o Estado). O metalink www.earlham.edu/~peters/philinks.htm permite acesso à filosofia em geral. A Biblioteca Nacional da França oferece muitos textos, não só de política, em <http://gallica.bnf.fr>, com ferramenta de busca em vários idiomas. Para a legislação brasileira, veja www.planalto.gov.br/legislacao. Infelizmente, dois ótimos sites, o do Cebela e o do Senado Federal, deixaram de fornecer textos políticos, brasileiros ou traduzidos. Recomendo que o interessado

faça a sua busca na internet.

SOBRE O AUTOR

Renato Janine Ribeiro é professor titular de ética e filosofia política na Universidade de São Paulo. Defendeu seu mestrado na Sorbonne, em Paris, e seu doutorado na USP, ambos sobre o filósofo político inglês Thomas Hobbes. As teses foram publicadas, respectivamente, com os títulos *A marca do Leinatã: linguagem e poder em Hobbes* (Ática, 1978) e *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (Editora da UFMG, 1999).

Também é autor de *A etiqueta no antigo regime* (Moderna, 1999), *A última razão dos reis: ensaios de filosofia e de política* (Companhia das Letras, 1993), *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil* (Companhia das Letras, 2000 | Prêmio Jabuti 2001 de Ensaio e Biografia) e *A universidade e a vida atual: Fellini não via filmes* (Edusp, no prelo), além de vários artigos em coletâneas e periódicos.

Foi membro do Conselho do CNPq e do Conselho da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Em 1998, recebeu a Ordem Nacional do Mérito Científico e, em 2009, a Ordem do Rio Branco. Foi diretor de avaliação da Capes entre 2004 e 2008.

© 2001 Publifolha - Divisão de Publicações da Empresa Folha da Manhã S.A.

© 2001 Renato Janine Ribeiro

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio sem permissão expressa e por escrito da Empresa Folha da Manhã S.A, por sua divisão de publicações Publifolha.

Editor

Arthur Nestrovski

Assistência editorial

Paulo Nascimento Verano

Capa

Publifolha

Imagem de capa

A tomada da Bastilha, 14 de julho de 1789, anônimo,

Museu Nacional du Chateau, Versailles, França

© Erich Lessing/Album/LatinStock

Projeto gráfico da coleção

Silvia Ribeiro

Coordenação de produção gráfica

Marcio Soares

Assistência de produção gráfica

Soraia Pauli Scarpa e Mariana Metidieri

Revisão Mário Vilela

Editoração eletrônica Picture

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SR Brasil)

Ribeiro, Renato Janine, 1949-

A democracia / Renato Janine Ribeiro. — 3ª ed. — São Paulo :
Publifolha, 2013. — (Folha Explica)

1ª reimpr. da 3ª ed.

Bibliografia.

ISBN 978-85-7402-292-5

1. Democracia I. Título. II. Série.

01-2909 CDD-321.8

Índices para catálogo sistemático:

1. Democracia : Ciência política 321-8

Este livro segue as regras do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990), em vigor desde 1º de janeiro de 2009.

PUBLIFOLHA

Divisão de Publicações do Grupo Folha

Al. Barão de Limeira, 401, 6º andar, CEP 01202-900, São Paulo, SP

Tel.: (11) 3224-2186/2187/2197

www.publifolha.com.br

1. Vernant, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1972.
2. Veyne, Paul. “Os gregos conheceram a democracia?”. *Diógenes*, n. 6, 1984.
3. Hill, Christopher. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
4. *Philosophes* é o nome dado aos principais pensadores iluministas franceses — Diderot, Voltaire, D’Holbach, D’Alembert e outros — que, especialmente em torno da *Enciclopédia*, contribuíram decisivamente para a ilustração dos espíritos e para o fim do absolutismo, no século XVIII. Já Rousseau, que inicialmente fora companheiro dos *Philosophes*, rompeu com eles, por discordar do papel que atribuíam à razão (Rousseau dava igual ou maior importância aos sentimentos) e da crença deles no progresso (Rousseau pensava que as ciências e as técnicas modernas não haviam melhorado a condição humana).
5. Burke, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora da UnB, 1982; e Tocqueville, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: Editora da UnB, 1979.
6. Marx, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. Trata-se de opúsculo geralmente editado junto com *A ideologia alemã*- entre outras edições, ver a da Moraes (São Paulo, 1984).
7. Constant, Benjamin. “A liberdade dos antigos comparada à dos modernos” (1819). *Filosofia Política*, n. 2, 1985.
8. “Cidadania e classe social”. In: *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, pp. 63-4. O que nos interessa do artigo vai da página 63 à 87.
9. Arendt, Hannah. *Da revolução*. São Paulo/Brasília: Ática/Editora da UnB, 1988. Essa questão é discutida em: Janine Ribeiro, R. *A última razão dos reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 (ver capítulo “História e soberania”).
10. Constant, Benjamin, op. cit.
11. Montesquieu. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
12. Constant, Benjamin, op. cit.
13. Ver; Janine Ribeiro, R. “Democracia versus república”. In: Bignotto (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
14. Ver: Janine Ribeiro, R. “O retorno do bom governo”. In: Novaes, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
15. Muito disso é atribuído ao mítico ano de 1968. Mas é bom lembrar que, no Brasil como na França, naquele ano a frente do palco foi ocupada por grupos de extrema esquerda que pretendiam fazer o que o Partido Comunista não fizera, isto é, uma revolução operária. Só depois, com o rescaldo das derrotas, surgiu uma *memória* de 1968 em torno do “É proibido proibir” parisiense ou do incrível grafite da USP, na rua Maria

Antônia, “Cuidado: os ouvidos têm paredes”. Ver: Matos, Olgária. *1968: as barricadas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

16. Ponte Preta, Stanislaw. *Febeapá 1: primeiro festival de besteira que assola o país*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

17. Ouvido numa conferência em Joinville, em 1994.

18. Semler, Ricardo. *Virando a própria mesa*. São Paulo: Best Seller, 1988.

19. Esta é uma das vertentes das boas maneiras, estudada em meu livro *A etiqueta no Antigo Regime* (São Paulo: Moderna, 1999).

20. Castoriadis, Cornélius. *Encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

21. A cumplicidade dos conceitos de história, como ciência, de revolução, como mudança, e de soberania, na política, explodindo os três no século XVIII, é o tema do penúltimo capítulo de meu livro *A última razão dos reis*, op. cit.

22. Greene, Graham. *O americano tranquilo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957/ São Paulo: Abril Cultural, 1981.

23. *A república*. São Paulo: Publifolha, 2001 (coleção Folha Explica).