

**F** SÉRIE  
**S** FUNDAMENTOS

105

**GIOVANNI SARTORI**

Cadeira Albert Schweitzer em Humanidades  
Universidade de Columbia

# A TEORIA DA DEMOCRACIA REVISITADA

---

Volume II — As questões clássicas

Tradução de Dinah de Abreu Azevedo  
Revisão técnica de Régis de Castro Andrade



**BR**  
editora ática

Quando usamos a mesma palavra, somos facilmente levados a acreditar que estamos nos referindo à mesma coisa, ou a algo parecido. No entanto, com respeito a "democracia", isso implica passar por cima de mais de dois mil anos de mudanças.

A democracia antiga era concebida numa relação intrínseca, simbólica, com a polis. E a polis grega não tinha nada da cidade-Estado como estamos acostumados a chamá-la — pois não era, em nenhum sentido, um "Estado". Apolis era uma cidade-comunidade, uma koinonía (cidadãos definiu-a com três palavras: ándres gar polis — os homens é que são a cidade. É muito revelador que politeia tenha significado, ao mesmo tempo, cidadania e estrutura (forma) da polis. Assim, quando falamos do sistema grego como um Estado democrático, estamos sendo grosseiramente imprecisos, tanto terminológica quanto conceitualmente.

"Estado" deriva do participio passado latino status, que, como tal, indicava simplesmente uma condição, uma situação ou estado de ser (como na expressão atual de status social). Maquiavel foi o primeiro autor a reificar "Estado" como uma entidade impessoal e a empregar o termo com sua denotação política moderna — e de forma um pouco casual e parcimoniosa. Na época de Maquiavel, as formas políticas ainda eram, em geral, designadas ou como regnum ou como vitae (quando republicanas). Por isso Hobbes preferia o termo "comunidade", e Bodin que transformou o imperium medieval em "soberania" (para nós, a característica distintiva do Estado), também não usava a palavra Estado. A palavra conquistou lentamente a aceitação política porque, a meu ver, não havia necessidade dela até Herrschaft (dominação) adquirir uma espécie de fixidez impessoal e distante. Se tudo quanto existisse fosse um rei e sua corte, regnum (reino) seria adequado. Da mesma forma, se tudo quanto houvesse fossem magistrados caminhando pelas ruas e vivendo na casa ao lado, civitas seria adequado. O único uso coerente e persistente de "Estado" no século XVII ocorreu, na esteira da Raegion di Stato de Botero, de 1589, na literatura da razão de Estado; e isso ocorreu porque a literatura tratava realmente de uma entidade reificada: o imperativo (e capacidade) de sobrevivência de todo e qualquer organismo político? Seja como for, à medida que "Estado" entrou em voga como termo político, passou a ser cada vez menos coextensivo a res publica (a sociedade política).

A habenda ou Estado entrou em voga como unidade política, passou a ser cada vez mais restrito a res publica e abstricados como Herrschaft (Poder, domínio, criação).

# 10

## A democracia grega e a democracia moderna

É claro que todas as condições de liberdade mudaram; a própria palavra "liberdade" não tem, no nosso tempo, o mesmo significado dos tempos antigos... É sempre útil estudar a Antiguidade, mas é pernil e perigoso imitá-la.

E. Laboulaye

### 10.1 Homonímia, não homologia

O termo demokratia foi cunhado há cerca de 2 400 anos! Desde então, embora tenha desaparecido durante um intervalo muito longo, continuou fazendo parte do vocabulário político. Mas, num período de vida tão longo, "democracia" naturalmente adquiriu diversos significados, relativos, de fato, a contextos históricos muito diferentes, assim como a ideais muito diferentes. Desse modo, com o passar do tempo, tanto seu uso denotativo quanto seu uso conotativo mudaram. Seria estranho se não tivesse sido assim; e, por isso, é surpreendente a pouca atenção dada ao fato de o conceito atual de democracia ter apenas uma vaga semelhança com o conceito desenvolvido no século V a.C.

mente organizada como um todo) e identificado cada vez mais estritamente com as estruturas de comando (autoridade, poder, coerção) impostas à sociedade?

Assim, se os gregos tivessem concebido o Estado como nós, a noção de "Estado democrático" lhes teria parecido uma contradição em termos. O que caracterizava a democracia dos antigos era exatamente o fato de não ter um Estado — de ter menos Estado, poderíamos dizer, que qualquer outra forma possível de polis. Portanto, as democracias antigas não nos podem ensinar coisa alguma sobre a construção de um Estado democrático e sobre a forma de conduzir um sistema democrático que compreenda muito mais que uma cidade pequena: que compreenda uma grande faixa de território habitado por uma vasta coletividade. Mas isso não é tudo. A diferença entre as democracias antiga e moderna não é apenas de dimensões geográficas e demográficas exigindo soluções completamente diferentes mas também uma diferença de objetivos e valores.

Os gregos modernos queriam outra democracia, no sentido de que seu ideal de democracia não é, de forma alguma, o mesmo dos gregos. Seria estranho, de fato, se não fosse assim. Em mais de dois mil anos, a civilização moderna enriqueceu, modificou e articulou suas metas valorativas. Experimentou o cristianismo, o humanismo, a Reforma, uma concepção de "direitos naturais" da lei natural, e o liberalismo. Como poderíamos pensar que hoje, ao defender a democracia, estamos em busca dos mesmos objetivos e ideais dos gregos? Como poderíamos não entender que, para nós, a democracia encarna valores que os gregos não conheciam nem tinham como conhecer? No entanto, uma literatura considerável lembra atualmente o experimento grego como se fosse um paraíso perdido e de algum modo recuperável. É preciso examinar a questão.

## 10.2 Democracia direta ou democracia da polis

Dizer que a democracia antiga era a contrapartida da polis é dizer também que era uma "democracia direta", e, na verdade, não dispomos de nenhuma experiência atual significativa de uma democracia

direta do tipo grego. Todas as nossas democracias são indiretas, isto é, são democracias representativas onde somos governados por representantes, não por nós mesmos.

É evidente que não devemos tomar a noção de democracia direta (e de autogoverno) de forma muito literal e supor que, na cidade antiga, os dirigentes e os dirigidos eram idênticos. Nem mesmo Cleon, um demagogo avançado para seu tempo, chegou a ir tão longe a ponto de afirmar que o sistema se expressava perfeitamente no corpo de todo o demos em assembleia e equivalia a ele. A liderança existia mesmo nessa época, e os governantes eram escolhidos pela sorte ou eleitos para desempenhar certas funções. No entanto, considerando a confusão de todas as questões humanas, a democracia da Antiguidade era, sem dúvida, a maior aproximação possível de uma democracia literal onde os governantes e os governados estavam lado a lado e interagiam uns com os outros face a face. Independentemente de nossa maneira de avaliar a intensidade do autogoverno na polis, a diferença entre democracia direta e indireta é radical, de qualquer maneira. Nessa justaposição, a democracia direta permite a participação contínua do povo no exercício direto do poder, ao passo que a democracia indireta consiste, em grande parte, num sistema de limitação e controle do poder. Nas democracias atuais, existem os que governam e os que são governados; há o Estado, de um lado, e os cidadãos, do outro; há os que lidam com a política profissionalmente e os que se esquecem dela, exceto em raros intervalos. Nas democracias antigas, ao invés, essas diferenças tinham muito pouco significado.

Surgem duas questões: a democracia direta é preferível? Ainda é possível? Do ponto de vista lógico, devemos começar com a questão de sua possibilidade, pois se descobrirmos hoje que a democracia direta é impossível, não faz sentido discutir se é desejável ou não. Mas não somos tão lógicos assim. Além disso, existe também o desejo ou a nostalgia do impossível. Portanto, o anseio recorrente pelo mundo clássico se justifica?

Se a democracia direta é preferível ou não é uma daquelas questões a que as racionalizações responderiam de um jeito, e a experiência responde de outro. Em princípio, pode-se afirmar perfeitamente que aquele que exerce o poder deve estar em melhor situação, que aquele que o delega a terceiros, e que um sistema baseado na participação direta pode ser responsável de uma maneira mais eficaz, mas sua verdade factual o faria de outra.

... a democracia grega...  
... a história demonstra que as democracias gregas e  
... a repetiram tiveram uma  
... a existência turbulenta, além de  
... a significativa porque, na maioria dos aspectos, se não em todos,  
... a laboratório ideal para o experimento da aplicação pura e  
... a princípios democráticos. Não só as cidades antigas eram  
... a pequenas, como os cidadãos viviam simbioticamente com sua  
... a ligados a ela, por assim dizer, por um destino comum de vida  
... a morte. Apesar dessas condições ótimas, a democracia baseada na  
... a participação direta revelou-se muito frágil, mesmo em suas condições  
... a reproduziáveis de teste: a comunidade compacta unificada por um  
... a ethos religioso, moral e político convergente que era a polis.

Não nos esqueçamos de que [Aristóteles] um observador realista e testemunha dos eventos que levariam ao fim das liberdades da Antiga Grécia. Embora Péricles, na famosa oração fúnebre relatada por Tucídides, tenha chamado a democracia de "governo (em favor) da maioria", Aristóteles chamava-a de "governo dos pobres"<sup>9</sup>, e essa mudança de foco não resulta da inferência de que provavelmente os muitos não são os ricos. O demos de Aristóteles não era constituído por todas as pessoas, mas por uma parte do todo: o estrato dos pobres. Aristóteles foi, portanto, levado a afirmar que, mesmo se os ricos constituíssem a maioria, ainda assim gerariam uma oligarquia, ao passo que um governo dos pobres, mesmo que fosse um governo de poucos, seria uma democracia. Será que isso significa que Aristóteles tinha uma compreensão sócio-econômica da democracia? A questão técnica é que a tipologia aristotélica das formas políticas consiste em três categorias básicas (governo de um, de poucos, de muitos) cada qual admitindo duas possibilidades (monarquia ou tirania, aristocracia ou oligarquia; *politeia* ou democracia). Suas seis classes requeriam, portanto, dois critérios: o número de dirigentes e consideração pelos outros *veros* interesses pessoais. Assim, Aristóteles teve de introduzir os pobres na questão para obter os "muitos ruins" (democracia), como teve de introduzir os ricos para conseguir os "poucos ruins" (oligarquia). O critério técnico está parte, o pleno significado da concepção de Aristóteles que reflete a parábola da democracia grega. No século IV a.C.

... a democracia grega...  
... a história demonstra que as democracias gregas e  
... a repetiram tiveram uma  
... a existência turbulenta, além de  
... a significativa porque, na maioria dos aspectos, se não em todos,  
... a laboratório ideal para o experimento da aplicação pura e  
... a princípios democráticos. Não só as cidades antigas eram  
... a pequenas, como os cidadãos viviam simbioticamente com sua  
... a ligados a ela, por assim dizer, por um destino comum de vida  
... a morte. Apesar dessas condições ótimas, a democracia baseada na  
... a participação direta revelou-se muito frágil, mesmo em suas condições  
... a reproduziáveis de teste: a comunidade compacta unificada por um  
... a ethos religioso, moral e político convergente que era a polis.

Não nos esqueçamos de que [Aristóteles] um observador realista e testemunha dos eventos que levariam ao fim das liberdades da Antiga Grécia. Embora Péricles, na famosa oração fúnebre relatada por Tucídides, tenha chamado a democracia de "governo (em favor) da maioria", Aristóteles chamava-a de "governo dos pobres"<sup>9</sup>, e essa mudança de foco não resulta da inferência de que provavelmente os muitos não são os ricos. O demos de Aristóteles não era constituído por todas as pessoas, mas por uma parte do todo: o estrato dos pobres. Aristóteles foi, portanto, levado a afirmar que, mesmo se os ricos constituíssem a maioria, ainda assim gerariam uma oligarquia, ao passo que um governo dos pobres, mesmo que fosse um governo de poucos, seria uma democracia. Será que isso significa que Aristóteles tinha uma compreensão sócio-econômica da democracia? A questão técnica é que a tipologia aristotélica das formas políticas consiste em três categorias básicas (governo de um, de poucos, de muitos) cada qual admitindo duas possibilidades (monarquia ou tirania, aristocracia ou oligarquia; *politeia* ou democracia). Suas seis classes requeriam, portanto, dois critérios: o número de dirigentes e consideração pelos outros *veros* interesses pessoais. Assim, Aristóteles teve de introduzir os pobres na questão para obter os "muitos ruins" (democracia), como teve de introduzir os ricos para conseguir os "poucos ruins" (oligarquia). O critério técnico está parte, o pleno significado da concepção de Aristóteles que reflete a parábola da democracia grega. No século IV a.C.

... a democracia grega...  
... a história demonstra que as democracias gregas e  
... a repetiram tiveram uma  
... a existência turbulenta, além de  
... a significativa porque, na maioria dos aspectos, se não em todos,  
... a laboratório ideal para o experimento da aplicação pura e  
... a princípios democráticos. Não só as cidades antigas eram  
... a pequenas, como os cidadãos viviam simbioticamente com sua  
... a ligados a ela, por assim dizer, por um destino comum de vida  
... a morte. Apesar dessas condições ótimas, a democracia baseada na  
... a participação direta revelou-se muito frágil, mesmo em suas condições  
... a reproduziáveis de teste: a comunidade compacta unificada por um  
... a ethos religioso, moral e político convergente que era a polis.

Não nos esqueçamos de que [Aristóteles] um observador realista e testemunha dos eventos que levariam ao fim das liberdades da Antiga Grécia. Embora Péricles, na famosa oração fúnebre relatada por Tucídides, tenha chamado a democracia de "governo (em favor) da maioria", Aristóteles chamava-a de "governo dos pobres"<sup>9</sup>, e essa mudança de foco não resulta da inferência de que provavelmente os muitos não são os ricos. O demos de Aristóteles não era constituído por todas as pessoas, mas por uma parte do todo: o estrato dos pobres. Aristóteles foi, portanto, levado a afirmar que, mesmo se os ricos constituíssem a maioria, ainda assim gerariam uma oligarquia, ao passo que um governo dos pobres, mesmo que fosse um governo de poucos, seria uma democracia. Será que isso significa que Aristóteles tinha uma compreensão sócio-econômica da democracia? A questão técnica é que a tipologia aristotélica das formas políticas consiste em três categorias básicas (governo de um, de poucos, de muitos) cada qual admitindo duas possibilidades (monarquia ou tirania, aristocracia ou oligarquia; *politeia* ou democracia). Suas seis classes requeriam, portanto, dois critérios: o número de dirigentes e consideração pelos outros *veros* interesses pessoais. Assim, Aristóteles teve de introduzir os pobres na questão para obter os "muitos ruins" (democracia), como teve de introduzir os ricos para conseguir os "poucos ruins" (oligarquia). O critério técnico está parte, o pleno significado da concepção de Aristóteles que reflete a parábola da democracia grega. No século IV a.C.

Não nos esqueçamos de que [Aristóteles] um observador realista e testemunha dos eventos que levariam ao fim das liberdades da Antiga Grécia. Embora Péricles, na famosa oração fúnebre relatada por Tucídides, tenha chamado a democracia de "governo (em favor) da maioria", Aristóteles chamava-a de "governo dos pobres"<sup>9</sup>, e essa mudança de foco não resulta da inferência de que provavelmente os muitos não são os ricos. O demos de Aristóteles não era constituído por todas as pessoas, mas por uma parte do todo: o estrato dos pobres. Aristóteles foi, portanto, levado a afirmar que, mesmo se os ricos constituíssem a maioria, ainda assim gerariam uma oligarquia, ao passo que um governo dos pobres, mesmo que fosse um governo de poucos, seria uma democracia. Será que isso significa que Aristóteles tinha uma compreensão sócio-econômica da democracia? A questão técnica é que a tipologia aristotélica das formas políticas consiste em três categorias básicas (governo de um, de poucos, de muitos) cada qual admitindo duas possibilidades (monarquia ou tirania, aristocracia ou oligarquia; *politeia* ou democracia). Suas seis classes requeriam, portanto, dois critérios: o número de dirigentes e consideração pelos outros *veros* interesses pessoais. Assim, Aristóteles teve de introduzir os pobres na questão para obter os "muitos ruins" (democracia), como teve de introduzir os ricos para conseguir os "poucos ruins" (oligarquia). O critério técnico está parte, o pleno significado da concepção de Aristóteles que reflete a parábola da democracia grega. No século IV a.C.

Não nos esqueçamos de que [Aristóteles] um observador realista e testemunha dos eventos que levariam ao fim das liberdades da Antiga Grécia. Embora Péricles, na famosa oração fúnebre relatada por Tucídides, tenha chamado a democracia de "governo (em favor) da maioria", Aristóteles chamava-a de "governo dos pobres"<sup>9</sup>, e essa mudança de foco não resulta da inferência de que provavelmente os muitos não são os ricos. O demos de Aristóteles não era constituído por todas as pessoas, mas por uma parte do todo: o estrato dos pobres. Aristóteles foi, portanto, levado a afirmar que, mesmo se os ricos constituíssem a maioria, ainda assim gerariam uma oligarquia, ao passo que um governo dos pobres, mesmo que fosse um governo de poucos, seria uma democracia. Será que isso significa que Aristóteles tinha uma compreensão sócio-econômica da democracia? A questão técnica é que a tipologia aristotélica das formas políticas consiste em três categorias básicas (governo de um, de poucos, de muitos) cada qual admitindo duas possibilidades (monarquia ou tirania, aristocracia ou oligarquia; *politeia* ou democracia). Suas seis classes requeriam, portanto, dois critérios: o número de dirigentes e consideração pelos outros *veros* interesses pessoais. Assim, Aristóteles teve de introduzir os pobres na questão para obter os "muitos ruins" (democracia), como teve de introduzir os ricos para conseguir os "poucos ruins" (oligarquia). O critério técnico está parte, o pleno significado da concepção de Aristóteles que reflete a parábola da democracia grega. No século IV a.C.

VANTAGENS DO SISTEMA INDIRETO DE PODER

O primeiro ponto pode ser esclarecido observando-se que a democracia grega era uma construção extremamente simples e, nesse sentido, primitiva: consistia essencialmente em "voz" não permitia nem mesmo conceber a "saída", e carecia básica e desastrosamente de filtros e válvulas de segurança. Em particular, o sistema grego não conseguia distinguir ruídos triviais de sinais importantes, caprichos e desajustamento de necessidades de longo prazo. O segundo ponto, a possibilidade de soma zero, agora é familiar. O terceiro ponto, requer, ao invés, uma explicação mais longa. Aristóteles observou que um homem que tem de trabalhar para ganhar a vida não pode ser um cidadão. E Rousseau, depois de lembrar que entre os gregos "os escravos faziam o trabalho" (pois "a principal ocupação (do povo) era sua própria liberdade"), exclamou: "O quê! A Liberdade não se mantém sem a escravidão? Talvez. Os dois extremos tocam-se"<sup>12</sup>. Hoje, esses extremos não se tocam mais. Na verdade, a sociedade opulenta tem com frequência

Vemos voltar à frase de Aristóteles? Não devemos dizer que agora podemos ser, sem prejuízo econômico, cidadãos de tempo integral? Não. Tenho a impressão de que não trabalhar não produz opulência e que pouco trabalho nos deixa na pobreza. E também não podemos excluir que a hipertrofia da política que está de novo à vista não possa recriar o desequilíbrio que selou o destino da democracia dos antigos. Quando todos estão ocupados com a política, as outras atividades (funções) ficam inevitavelmente esvaziadas; e há pouca evidência, até hoje, de que esse deslocamento seja um bem.<sup>13</sup>

Persiste a questão da exequibilidade. Como já a discuti exaustivamente em muitas passagens deste livro, gostaria apenas de lembrar que o autogoverno direto, real, não pode ser pressuposto, requer a presença e a participação real das pessoas interessadas. É impossível ter uma democracia direta à distância e autogoverno significativo de ausentes. O essencial é que, quanto maior o número de pessoas envolvidas, tanto menos efetiva é sua participação — e isso até o ponto de fuga!<sup>14</sup> Assim, quando vastos territórios e nações inteiras estão envolvidos, a democracia direta torna-se uma fórmula impraticável. Também afirmei repetidas vezes que uma "democracia de referendo", uma de-

mocracia eletrônica, embora seja tecnicamente exequível, seria desastrosa e, com toda a probabilidade, suicida!<sup>15</sup>

Concluindo, diria que a democracia baseada na participação pessoal só é possível em certas condições; e, da mesma forma, quando essas condições não existem, a democracia representativa é a única possível. Os dois sistemas não são alternativos a serem escolhidas com base no gosto pessoal. Com certeza, como enfatizei desde o começo, a democracia no sentido social é a construção de uma rede de pequenas comunidades e se baseia na vitalidade dos grupos participantes. No entanto, nada disso é exequível se não for garantido por uma "democracia soberana" que, decididamente, não é uma democracia direta. Estaremos nos iludindo se considerarmos os referendos e as iniciativas populares de legislação como os substitutos e equivalentes modernos da democracia direta. Mesmo se as chamadas formas de integração direta da democracia representativa, funcionassem como seus primeiros defensores esperavam<sup>16</sup>, certamente não produziriam uma democracia "semidireta". A questão permite graduações, mas não é passível de soluções meio a meio!<sup>17</sup>

Quando declaramos, então, que há dois tipos de democracia, um baseado no exercício direto do poder político e o outro, no controle e limitação do poder, não estamos discutindo sistemas intercambiáveis, mas a solução moderna de larga escala de um problema que os antigos deixaram por resolver. Devemos dizer que, para chegar a algum tipo de democracia, o homem moderno teve de se contentar com menos democracia? Talvez. Mas eu preferiria dizer que, embora o homem moderno espere menos da "democracia literal" isto é, da soberania popular, existe de fato infinitamente mais da "democracia liberal", que é a outra coisa que ele chama de democracia. Pois a diferença entre os dois sistemas é principalmente uma diferença de idéias! A participação no exercício do poder não implica liberdade individual. Minha liberdade vis-à-vis o poder do Estado não pode ser derivada da porção infinitesimal da quele poder, através do qual concorro, com inúmeros outros, para a criação das regras às quais estarei sujeito. Portanto, a limitação e o controle do poder que nossas democracias liberais proporcionam não é uma facanha menor vis-à-vis a democracia grega. Pois resolvemos em grande parte um problema que os gregos não tiveram ou não enfrentaram: proporcionar uma liberdade segura a todos os indivíduos.



### 10.3 Individualismo e liberdade: o velho

e o novo

— Há uma diferença não grande entre as concepções antigas e modernas de democracia como a existente entre as concepções antigas e modernas de liberdade. Essa não é uma descoberta sensorial, mas as características respectivas das noções moderna e clássica de liberdade não são feitas de isolar. O debate foi aberto em 1819 por Benjamin Constant<sup>18</sup>. Nessa linha de argumentação — seguida, entre outros, por Tocqueville e Laboulaye —, a posição extrema talvez tenha sido aquela expressa por Fustel de Coulanges: "A crença de que, nas cidades antigas, o homem desfrutava liberdade é um dos erros mais estranhos que se podem cometer. Ele não tinha a mais remota ideia dela... Ter direitos políticos, eleições, magistrados nomeados, estar em condições de ser designado arconte — isso é que era chamado de liberdade; mas os homens não eram menos escravos do Estado por tudo isso"<sup>19</sup>. Em essência: avaliados por critérios modernos, os homens da Antiguidade não eram livres (*vis-à-vis* sua sociedade política) segundo nossa noção de liberdade individual. Nesse caso, a questão passa a ser como a *liberdade individual* deve ser concebida e entendida. Que a liberdade individual era desconhecida pelos gregos é, provavelmente, uma daquelas afirmativas que nunca deixaram de ser contestadas, principalmente porque a civilização grega e a alamanense, em particular, foi um desabrochar multiforme da vitalidade individual, da riqueza do espírito individualista. Mesmo assim, entre esse "espírito individualista" e o respeito pelo indivíduo como pessoa que Constant tinha em mente, há um mundo de diferença.

Para *os Polítes* a distinção entre a esfera pública e a esfera privada era desconhecida e teria sido incompreensível. Como diz Werner Jaeger: "Um código moral puramente privado, sem referência ao Estado, era inconcebível para os gregos. Devemos esquecer a ideia de que os atos de cada indivíduo são dirigidos por sua consciência"<sup>20</sup>. Hannah Arendt foi mais no fundo: "O livre-arbítrio... (é) uma facilidade virtualmente desconhecida na Antiguidade clássica... Na Antiguidade grega, assim como na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, e é claro que se tratava de um "conceito político" no

liberdade  
La conceitos  
políticos.

O g. e  
benda de  
individual?

Democracia  
Novell

10 • A d... acia grega e a democracia moderna

sentido grego de estar situado na *polis* e ser derivado da *polis* — não no sentido em que falamos hoje da liberdade política como, de fato, uma liberdade *anti-polis* (uma liberdade *das* restrições políticas). Mas, para consolidar esses pontos, é bom voltar ao vocabulário dos antigos.

Quando Aristóteles definiu o homem como um animal político, queria dizer (em nosso vocabulário atual) que o homem era parte constituinte de sua totalidade social específica, que tinha suas bases na sociedade. Inversamente, Aristóteles não se referia ao homem concebido como um indivíduo caracterizado por um eu privado, por ser ele mesmo e ter o direito de sê-lo. Para os gregos ("homem") e ("cidadão") significavam exatamente a mesma coisa, assim como participar da vida da *polis*, de sua cidade, significava "viver". Isso não quer dizer, claro, que o *polites* não desfrutasse liberdade individual no sentido de um espaço privado existente de fato. Mas o significado e o valor que essa noção tinha são revelados de forma precisa pelo significado do *privatus* latino e de seu equivalente grego, *íaton*. O *privatus* latino, isto é, o privado, significava "desprovido" (do verbo *privare*, privar, destituir, despojar) e o termo era usado para indicar uma existência que era incompleta e falha em relação à comunidade. O *íaton* (privado) grego, em contraste com *koínōn* (o elemento comum), transmite mais vividamente ainda o sentido de privação e falta. Da mesma forma, *idiotēs* era um termo pejorativo, significando aquele que não era *polites* — um não-cidadão e, por isso, um homem vulgar, sem valor, inerte, que se preocupava apenas consigo mesmo<sup>22</sup>.

A diferença a que Constant se referia era, então, que os gregos não tinham uma noção positiva do indivíduo, não concebiam, em síntese, o indivíduo *enquanto pessoa*<sup>23</sup>. Jellinek sintetizou bem o ponto: "Nos tempos antigos, o homem nunca era claramente reconhecido como uma pessoa... Somente o século XIX obteve uma vitória geral com o princípio: O homem é uma pessoa"<sup>24</sup>. Os antigos não reconheciam, e não poderiam reconhecer o indivíduo como uma pessoa e, ao mesmo tempo, como um "eu privado" com direito ao respeito, pela razão óbvia de que esse conceito veio com o cristianismo e foi subsequentemente desenvolvido pela Renascença<sup>25</sup>, pelo protestantismo e pela escola moderna do direito natural<sup>26</sup>. O que faltava ao espírito individualista grego era, portanto, a noção de um espaço privado, *tektimata*, quanto projeção moral e jurídica da pessoa humana única. Assim, a

O que faltava ao indivíduo grego era a noção de espaço privado, tektimata, quanto projeção moral e jurídica da pessoa humana única. Assim, a

privado  
política  
privado

experiência grega de liberdade política não significava e não podia significar uma liberdade individual baseada em *direitos pessoais*. E isso que Constante e os outros queriam dizer? Quando negaram que os gregos afirmassem a ideia da liberdade individual, estavam dizendo que os antigos não prestavam atenção ao valor expresso pelo respeito ao indivíduo enquanto pessoa: uma noção que, desde então, ganhou salvaguardas concretas do poder legal, da "defesa jurídica" e da declaração dos direitos.

O fato de um apaixonado impulso individualista ter florescido em toda a democracia ateniense não contradiz, portanto, a afirmação de que o indivíduo era realmente indefeso e permanecia à mercê do organismo coletivo e que a democracia não respeitava o indivíduo: ao contrário, tendia a suscitar dele. Desconfiada de indivíduos notáveis, insubmissos louvores, implacável na perseguição, era uma cidade onde o ostracismo era uma medida preventiva, não uma medida punitiva — uma punição por crime nenhum. Foi a democracia de onde Ermodoro de Efeso foi banido porque não era permitido a um cidadão ser melhor que os outros. Num sistema desses, a posição do indivíduo era precária porque, como observou Laboulaye, "a única garantia do cidadão era sua parte na soberania", e isso explica, acrescenta ele, "porque na Grécia e em Roma era possível passar da noite para o dia da maior liberdade para a mais rigorosa escravidão".<sup>30</sup>

Por que, então, a diferença entre a liberdade moderna e a antiga é tão freqüentemente malcompreendida? Uma das razões é que muitos autores raramente deixam claro sobre que gregos e sobre que período estão falando. Em primeiro lugar, Atenas não é Esparta — é sua antítese. Como Plutarco nos disse: "Em Atenas, cada pessoa vive como quer, em Esparta, ninguém poderia viver como quer".<sup>31</sup> Em segundo lugar, se ao falar das vicissitudes gregas consideramos apenas Atenas, eis lá a Atenas de Péricles: podemos provar facilmente qualquer coisa que desejarmos? Pois a era de Péricles foi um desses momentos extraordinários e felizes da história onde a harmonia brota de uma combinação fortuita de elementos e eventos. Mas, quando afirmamos que o cidadão individual da pólis não desfrutava a independência e a segurança que consideramos ser a liberdade, estamos baseando nosso julgamento como se deve: em toda a parábola de todas as democracias gregas. Eu disse democracias (no plural): mas aqui é preciso mais uma

vez de lembrar que a liberdade não é a mesma coisa em todas as democracias. A liberdade é a liberdade que os gregos tinham, não a liberdade que os romanos tinham. A liberdade é a liberdade que os gregos tinham, não a liberdade que os romanos tinham.

advertência, pois é necessário lembrar que, paradoxalmente, Rousseau e sua escola idealizaram e fantasiaram os espartanos e os romanos muito mais que aos atenienses.<sup>32</sup>

Para trazer à luz todas as implicações do tipo direto da democracia grega, sua definição deve ser: democracia era aquela sistema de governo (cidade) em que as decisões eram tomadas coletivamente. Isso implica que, na fórmula clássica da democracia, a comunidade não admite qualquer margem de independência ou esfera de proteção ao indivíduo isolado, a quem absorve completamente. A pólis é soberana no sentido de os indivíduos que a constituem estarem completamente submetidos a ela. Hobbes entendeu bem isso: "Os atenienses e os romanos eram livres, isto é, livres enquanto membros da comunidade política: não que qualquer homem em particular tivesse a liberdade de se opor a seu próprio representante, mas que seu representante tinha a liberdade de se opor ou invadir outras pessoas".<sup>34</sup> Uma cidade livre é uma coisa, cidadãos livres, outra bem diferente. E a passagem da primeira para a segunda não ocorre enquanto é a pólis quem define os *polites*. Quando gregos e romanos igualmente falavam "homem", referiam-se ao cidadão de sua *polis*. Portanto, a diferença básica entre a concepção antiga de liberdade e a moderna reside precisamente em acreditarmos que um homem é mais que um cidadão de um Estado. Segundo nossa concepção, um ser humano não pode ser reduzido à sua cidadania. Para nós, um homem não é apenas um membro de um *plenum* coletivo. Daqui se conclui que nossos problemas não podem ser resolvidos por um sistema que só garante que o exercício do poder seja coletivo. A democracia moderna propõe-se proteger a liberdade do indivíduo enquanto pessoa — uma liberdade que não pode ser entregue, como dizia Constant, à "sujeição do indivíduo ao poder do todo".<sup>35</sup>

Para se entender a ideia grega de democracia, é necessário apagar de nosso quadro mental tudo quanto lhe foi acrescentado depois. Esse experimento mental não é fácil de realizar. No entanto, é a única forma segura de compreender o passado como ele realmente foi. Foi realmente, a meu ver, um passado que não gostaríamos nem um pouco de ter de volta. Depois de fazer todas as subtrações exigidas por nosso experimento mental, ficamos com uma ideia ético-política de liberdade que significa muito pouco para nós, se é que significa alguma coisa. Não nos percamos em distinções secundárias e divertidas, como a

liberdade é a liberdade que os gregos tinham, não a liberdade que os romanos tinham. A liberdade é a liberdade que os gregos tinham, não a liberdade que os romanos tinham.

de seguir-se os antigos tinham liberdades políticas, mas não tinham liberdades cívicas; ou vice-versa. A essência é, muito simplesmente, que suas idéias de liberdade civil, política, jurídica, individual e qualquer outra não eram iguais às nossas. Nem poderia ser de outra forma, pois estavam separados dos antigos pela aquisição de valores dos quais eles não tinham conhecimento.

### 10.4 A ideia moderna e o ideal

Uma razão que nos ajuda a perder o senso da distância histórica deriva do hábito de modernizar desleixadamente o vocabulário. Assim, a polis grega transforma-se em "Estado", a politeia em "constituição" (uma tradução igualmente problemática e enganosa), e, chegando ao que interessa, a popularidade atual de "democracia" leva-nos a esquecer, ou pelo menos negligenciar, o fato de que, durante mais de dois mil anos, o termo democracia praticamente saiu de uso<sup>36</sup> e perdeu completamente qualquer conotação elogiosa. Vamos deixar Tomás de Aquino falar por todos sobre a questão: "Quando um regime realmente perverso (*iniquum regimen*) é conduzido por muitos (*per multos*) é chamado de democracia"<sup>37</sup>. Durante esse longo período, os ocidentais falaram de república; e dizer *res publica* não é o mesmo que dizer democracia.

Semanticamente falando, *res publica* expressa a ideia de uma coisa que pertence a todos, ou de questões que concernem a todos — uma ideia substancialmente distante daquela que indica um poder pertencente ao povo. *Democratia* presta-se (como em Aristóteles) a ser interpretada como o poder de uma parte (em oposição a outra), ao passo que *res publica*, não; e embora o primeiro termo se refira a um sujeito determinado (o povo), o segundo sugere o interesse geral e o bem comum.<sup>38</sup> Além disso, historicamente falando, os dois conceitos desapareceram-se a tal ponto que o significado de "república" tornou-se a própria antítese de democracia.

Em 1795, Kant criticou severamente aqueles que haviam começado a confundir a constituição republicana com a democrática, observando que não tocava a *forma regiminis*, todo governo é "república". De acordo com a *Revisão da SAB*, Kant não menciona o termo "República" em "Leções de Metafísica", embora em "Ciências da Política" e "Religião dentro e fora da Igreja".

10 • A ideia grega e a democracia moderna

247

cano ou despótico" e que democracia, no sentido próprio da palavra, "é necessariamente um despotismo"<sup>39</sup>. Não devemos supor que, ao ligar a democracia com o despotismo, Kant estivesse reagindo contra os excessos da Revolução Francesa. Kant recebeu bem os eventos de 1789; além disso, a identificação da democracia com o despotismo era uma noção corrente na época. Na verdade, Kant não mostrou originalidade alguma ao rejeitar a democracia em bloco como uma forma de poder tirânico. Madison e Hamilton, a milhares de quilômetros de Koenigsberg e num contexto muito diferente, não pensavam de forma diferente de Kant sobre essa questão. Madison sempre falava em "república representativa" e nunca em "democracia", pois para ele a segunda indicava a democracia direta da Antiguidade. Isto é: "uma sociedade consistindo em um pequeno número de cidadãos que se reúnem e administram o governo em pessoa". E Madison também expressava um juízo comum ao escrever que "sempre se constatou que as democracias são incompatíveis com a segurança pessoal ou os direitos de propriedade; e, em geral, tiveram vidas tão curtas quanto mortes violentas"<sup>40</sup>. A Assembléia de Filadélfia também não pensava em termos de democracia, e o que devia transformar-se na constituição (propriamente dita) da primeira democracia moderna foi considerado por seus planejadores uma constituição republicana, não uma constituição democrática<sup>41</sup>. Até a Revolução Francesa teve uma república como seu ideal e, embora naqueles anos turbulentos também tenha exigido uma democracia — a democracia que se tornou conhecida como democracia jacobina —, esse foi um objetivo secundário encoberto pelo nome *république*<sup>42</sup>. Só Robespierre usou a palavra democracia, e só no fim, em seu discurso a Convenção datado de 5 de fevereiro de 1794, consolidando com isso sua má reputação (ao menos na Europa) por mais meio século<sup>43</sup>.

O fato é, portanto, que, quando sobrepomos "democracia" a "república", estamos criando uma continuidade histórica falsa que nos impede de entender que, ao adotar a "república", a civilização ocidental estabeleceu um ideal mais moderado e prudente que democracia: um ideal misto, por assim dizer, do último político que descartava a coisa de ninguém. Assim, uma manipulação descuidada da terminologia oculta a magnitude da distância entre a tentativa de democracia da

democracia  
na república  
na república  
na república  
na república  
na república  
na república

ideal  
na  
na



Antiguidade e sua reencarnação moderna e nos impede de fazer a pergunta que merece ser feita: como foi possível que um ideal que (como bem o sabemos) pode ser tão profundamente inspirador tenha ficado eclipsado durante um período histórico tão longo?

Se, como creio, a história da linguagem refletir a história *tout court*, o esquecimento em que o termo democracia caiu é extremamente significativo. Prova de forma eloquente, por si mesmo, que o colapso das democracias antigas foi tão definitivo quanto memorável. O que, por sua vez, sugere que, para a palavra entrar novamente em uso, algo novo tinha de surgir. Embora a palavra seja grega, a coisa que agora indicamos com ela originou-se fora da Grécia e em premissas que o suposto "temperamento liberal" da política grega ignorava por completo<sup>44</sup>. Acima de tudo, as democracias modernas estão relacionadas e condicionadas pela constatação de que a dissensão a diversidade e as "partes" (as partes que se transformariam em partidos) não são incompatíveis com a ordem social e o bem-estar do organismo político<sup>45</sup>. A gênese ideal de nossas democracias está no princípio de que a diferença, e não a uniformidade, é a verdadeira e o alimento dos Estados — um ponto de vista que ganhou terreno na esteira da Reforma depois do século XVII. Temos de ser vagos aqui porque é extremamente difícil, se não for impossível, atribuir essa nova concepção de vida a um pensador, um evento ou um movimento em particular. A maturação dessa abordagem foi lenta e tortuosa; e, como ocorre tantas vezes na história, a compreensão do que estava sendo conquistado arrastou-se vagarosamente atrás da realidade.

É claro que essa nova compreensão da vida ideal veio na esteira da Reforma. Em particular, a experiência das setas puritanas foi um marco importante nesse processo, mas não pelas razões frequentemente apresentadas — como a em que os puritanos defenderam a liberdade de consciência e de opinião. De fato, defenderam a liberdade de sua consciência e foram, em todas as outras questões, tão intolerantes quanto seus inimigos. Plamenatz capta a questão de maneira muito feliz:

Os primeiros defensores da liberdade de consciência não foram reformadores ardorosos nem católicos ardorosos. Foram homens muito sábios e moderados. Tanto os católicos quanto os protestantes contrapuseram a liberdade de consciência ao Estado e a todas as Igrejas, exceto a Igreja Protestante. Onde estavam em minoria, muitas vezes accharam, convenientemente, quaisquer reservas suas reservas mentais) reivindicá-la para

diversidade;  
diversidade;  
diversidade;  
partes e parti-  
das;

todos... Não há nada inerentemente liberal ou igualitário no protestantismo enquanto tal, na mera afirmação da consciência para desafiá-la a autoridade. Pois aquilo que reivindicamos para nós, podemos negar aos outros<sup>46</sup>.

A importância da experiência puritana residiu essencialmente no fato de ter encorajado a despolitização da sociedade ao quebrar o vínculo entre as esteras de Deus e de César, mudando com isso o centro de gravidade da vida humana para as associações voluntárias independentes do Estado, no sentido de o vínculo interno entre os associados ter-se tornado mais forte que aquele que os ligava ao organismo político como um todo. Tendo conseguido isso, não se segue que o puritanismo tenha sido o agente decisivo e primordial no processo de criação da *Weltschamung* liberal-democrática. A esse respeito, a contradição dos puritanos recebeu uma ênfase excessiva<sup>47</sup>. Na verdade, "para a maioria dos puritanos do século XVII, tanto ingleses quanto americanos, 'democracia' e 'liberdade' eram desprezíveis"<sup>48</sup>. No entanto, o importante não é descobrir quem foi o criador (supondo que tenha existido algum), mas entender a importância e a novidade do evento. Em geral, até o século XVII, a diversidade era considerada uma fonte de discórdia e desordem que provocava a decadência dos Estados, e a unanimidade era considerada o fundamento necessário a qualquer sociedade política. A partir de então, a atitude oposta consolidou-se gradualmente, e foi a unanimidade que passou a ser suspeita. É através dessa inversão revolucionária de perspectiva que a civilização que chamamos de "liberal" foi construída gradualmente, e é por esse caminho que chegamos à democracia de hoje. Os antigos impérios, as autocracias, os despotismos e as tiranias velhas e novas são todos mundos monocromáticos<sup>49</sup>, ao passo que a democracia é multicolorida. Mas é a democracia liberal, não a democracia antiga, que se baseia na dissensão e na diversidade. Somos nós, e não os gregos, que descobrimos a forma de construir um sistema político com a *concordia discors*, com o consenso discordante.

Passamos da germinação do ideal para a sua realização somente em meados do século XIX quando a soberania popular começa a se materializar como um elemento positivo e construtivo do processo político. Isso também, é preciso observar, é uma novidade. Com o devido respeito às reconstruções nostálgicas, o que verdadeiramente aconte-

Democracia Liberal: Dissensões e Liberdade

diversidade  
Diversidade

teceu em Atenas, assim como em Megara, Samos, Micenas, Mileto, Siracusa — para citar apenas alguns exemplos eloquentes — foi con- siderado por aqueles que estavam lá e é realmente diferente do que os idea- lizadores de uma Idade de Ouro *ex post facto* defendem. Com o passar do tempo, o “poder popular” da sociedade grega funcionou cada vez mais como um rolo compressor, pois tudo quanto a multidão aprovava se transformava em lei, sem limites a seu exercício de um poder desre- grado, ilimitado<sup>50</sup>. Portanto, [Bryce] poderia comentar legitimamente: “Impaciente com as restrições, até com as restrições que ele mesmo se impôs legalmente, [o povo] governava como um déspota, exemplifi- cando a máxima de que ninguém é bom o suficiente para que lhe seja entregue um poder absoluto”<sup>51</sup>. A noção moderna de poder popular, da forma autorizada e estruturada pelo constitucionalismo, é completa- mente diferente<sup>52</sup>, e é em virtude dessa diferença que nossas democra- cias superaram de muito, em longevidade, as democracias da Antigi- dade. Se a soberania popular renasceu, depois de sua longa hiberna- ção, é porque, nos processos de tomada de decisão dos sistemas libe- ral-democráticos, o elemento puramente democrático é o mais notável, mas não é de forma alguma o único fator em jogo<sup>53</sup>.

### 10.5 Uma inversão de perspectiva

Enfatizei que a democracia moderna não consiste apenas no ideal grego com alguns acréscimos subsequentes. Mas como foi possível que a descontinuidade entre a democracia antiga e a nossa escapasse nos- são facilmente? Uma das razões é que, em consequência de dizer, por necessidade de concisão, apenas “democracia”, esquecemos ou subor- dinamos o que deixamos de dizer. Democracia (a palavra expressa) for- ma-se então dominante, e liberalismo (o conceito implícito), subordina- do. Isso é inverter a verdade. Pois não importa o quanto uma perspecti- va histórica limitada possa amplificar o que está próximo de nós, o progresso atual da democracia sobre o liberalismo é pequeno em com- paração ao progresso feito pelo liberalismo moderno sobre a democra- cia antiga. Por menos que tenhamos consciência do fato, a democracia em que acreditamos e que praticamos é a democracia liberal.

Podemos dizer isso da seguinte maneira: se, segundo o critério grego de liberdade, os gregos eram livres, por isso mesmo nós certa- mente não seríamos. O *polites* era subordinado à *polis*, o *civis* vivia para a *civitas* — e não o contrário. Considerando as circunstâncias, fa- zia muito sentido. O cidadão e a cidade eram, na época, inextricavel- mente ligados pela unidade de seu destino, por preocupações de vida e morte. Quando uma cidade era conquistada, seus habitantes eram ven- didos como escravos ou passados a fio de espada. Costaria de fazer agora as substituições necessárias. O quadrado onde o *demos* se reunia desapareceu, e o governo conduzido pelo próprio povo (seis mil cida- dãos, no máximo) foi substituído pelo Estado governante. Nessas no- vas condições, o cidadão que vive para sua cidade transformou-se num súdito que vive para o Estado. O preceito é agora que o cidadão foi feito para o Estado, não o Estado para o cidadão. E essa é exatamente a fórmula das sociedades políticas onde não há democracia nem liber- dade, a fórmula usada hoje em dia para justificar os governos absolu- tos. E essa reviravolta também não é estranha. Se um princípio que um dia foi válido para a democracia é usado agora pelas tiranias, isso ocorre porque o mundo real mudou completamente.

Nas comunidades urbanas da Antiguidade, a liberdade não se expressava através da oposição ao poder do Estado — pois não havia Estado —, mas pela participação no exercício coletivo do poder. Mas, quando temos um poder que é distinto da sociedade e se constrói sobre ela, o problema inverte-se, e um poder *do* povo só pode ser um poder tomado *do* Estado. Seja qual for o respeito que temos pelo indivíduo como pessoa (e até se lhe dermos muito pouco valor), persiste o fato de que a microdemocracia da Antiguidade não se deparou com o pro- blema da relação entre os cidadãos e o Estado, enquanto a macrode- mocracia moderna, sim. Os gregos podiam ser livres, à sua moda, par- tindo da *polis* para chegar ao *polites*. Mas isso não se dá conosco. Quando a *polis* é suplantada por uma megalópole, só podemos manter a liberdade se partirmos do cidadão, só se o Estado derivar do cidadão. Portanto, evocar a “liberdade da Antiguidade” é evocar apenas, ainda que inadvertidamente, a falta de liberdade.

É importante, então, entender que quando indicamos um sistema político livre pela palavra democracia, estamos usando esse termo, iso- lado por necessidade de concisão e que os resumos dão origem a omis-

Alberca Lima: *o poder de indivíduos de cor e herança*

sões e simplificações funestas. É apenas um pequeno passo entre a abreviação: enquanto artifício útil e a abreviação enquanto cancelamento de 25 séculos de tentativas, correções e inovações. Na prática diária, "democracia" é suficiente; na teoria da democracia, não. A teoria requer de fato que os espaços em branco sejam preenchidos, isto é, que tomemos novamente *explicito* tudo o que — ao dizer "democracia" — apenas — permanece *implícito*. Faz realmente pouco sentido para nós atribuirmos a nosso conceito de democracia o significado que teve para os gregos do século V a. C. Para dizer o mínimo, faz pouco sentido, a menos que as diferenças entre a democracia *pré-liberal* e a *democracia liberal* sejam apresentadas de maneira clara e adequada.

## Notas

- 1 Afirma-se frequentemente que Heródoto foi o primeiro a usar o termo "democracia" (ver *History*, livro III, 80-83). Na verdade, o termo não aparece em seu texto, apenas em suas traduções. Mas nele encontramos de fato uma sociedade política comandada pelo *demos* ou por *mulitos*, em nítido contraste com a monarquia ou a oligarquia. Também é verdade que Heródoto associa o poder do *demos* à *isonomia*, à lei igual (ver o capítulo 12, nota 14 deste livro); uma associação que de fato prepondera, durante toda a experiência grega, com respeito à associação entre *demokratia* e *eleutheria* (liberdade).
- 2 Sobre a razão de Estado: a obra clássica é F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München-Berlin, 1924). Na França, o uso moderno de "Estado" foi divulgado especialmente pela tradução de Putendorf, isto é, porque Barbeyrac resolveu traduzir *civitas* por *état*. Eis aí os caprichos da história. É interessante que "Estado" não seja um verbete da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert. Sobre o *stato* de Maquiavel, ver no volume I o capítulo 3, nota 2. Um excelente estudo geral é N. Matteucci, "Stato", em *Enciclopedia del Novecento* (Roma, Instituto Enciclopedia Italiana, 1984), 7:93-113.
- 3 Sociedade chegou até nós do latim *socius* que significa companheiro, sócio. Pode-se dizer, portanto, que embora a sociedade "associe" o povo, o Estado "ba-seja-se" no povo.
- 4 Quanto à forma pela qual o autogoverno relaciona-se com a intensidade, ver o capítulo 4, seção 3, abaixo. A especificidade da experiência grega reside, entretanto, em sua natureza face a face, como bem observou P. Laslett, "The face to face society", em *Philosophy, politics and society*, ed. P. Laslett (Oxford, Blackwell, 1956).
- 5 Deve-se entender que, neste capítulo, "democracia direta" refere-se sempre à sua antiga formulação grega. Outros significados foram discutidos no capítulo 4, seção 3, e no capítulo 5, seções 6 e 7. A "democracia direta" também é chamada de "imedial" (por Max Weber), "pura" (por Madison, por exemplo), "simples" (por Paine).

10 • A *idea* grega e a democracia moderna

53

- 6 As estimativas são controvertidas, mas em geral se acredita que a população masculina da cidade de Atenas na época de Péricles não fosse superior a 45 mil cidadãos adultos livres, provavelmente cerca de quarenta mil. Ver W. Wardle Fowler, *The city-state of the greeks and romans* (London, Macmillan, 1952), p. 167. Ver também as cifras mais elaboradas de Alfred E. Zimmern, *The Greek Commonwealth* (Oxford, 1911), p. 169-74.
- 7 Tucídides, *The history of the Peloponnesian War*, trad. R. Crawley (New York, Dutton, 1950), p. 123.
- 8 Ver *Politics*, especialmente 1279, 1280. Platão também observou de passagem que "a democracia surge depois que os pobres vencem seus oponentes" (*Repubblica*, VIII, 557). Lembremos também a observação de Calicles em *Gorgias*, 483: "Os legisladores são a maioria que é fraca; e fazem as leis e distribuem louvores e censuras com vistas a si mesmos e a seus interesses próprios" (trad. de Jowett para o inglês).
- 9 Ver *Politics*, 1290. Que poucos possam ser pobres e muitos possam ser ricos é exemplificado com referência a Colophon. Mas, em outra passagem, Aristóteles afirma que "numa democracia, os pobres têm mais poder que os ricos, porque são maior número" (*Politics*, 1317b).
- 10 N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique* (Paris, 1878) p. 396. O capítulo 2 do livro IV apresenta uma descrição vívida da "quantidade de trabalho que essa democracia extrai de seu povo".
- 11 Quanto à distinção entre política pacífica e política como guerra, ver no volume I o capítulo 3, seção 2; quanto à política de soma positiva e de soma zero, ver o capítulo 8, especialmente a seção 3.
- 12 *Contrat social*, III, 15. A solução do próprio Rousseau estava na recomendação de que a cidade devia ser "bem pequena". Era com base nessa condição essencial que o cidadão poderia cuidar de sua própria liberdade e ter tempo de ócio, sem cair na "situação infeliz onde não se pode preservar a própria liberdade exceto a expensas da dos outros, e onde o cidadão só pode ser pertencente livre quando o escravo é absolutamente escravo".
- 13 A referência diz respeito à discussão sobre "participacionismo", no capítulo 5, seções 6 e 7, onde também são apresentados outros problemas.
- 14 Ver especialmente capítulo 4, seção 3, capítulo 5, seção 6, e capítulo 8, seção 6.
- 15 Ver o capítulo 5, seção 7.
- 16 Ver, por exemplo, G. Rensi, *La democrazia diretta* (Roma, 1926). Rensi distingue entre democracia "pura" (a grega) e "democracia direta moderna", querendo indicar com essa expressão uma democracia operando com base em referendos, iniciativas populares e revisões populares da legislação.
- 17 Ver, em contrário, M. Duverger, *Droit constitutionnel et institutions politiques* (Paris, Presses Universitaires de France, 1955), p. 226, que inclui democracia "semidireta" em sua classificação.
- 18 Num famoso discurso feito no Ateneu de Paris: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Ver em geral A. Zanfano, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant* (Milano, Giuffrè, 1961). Para uma interpretação extensa dessa distinção, ver Stephen Holmes, *Benjamin*

*Constant and the making of modern liberalism* (New Haven, Yale University Press, 1984), caps. 1 e 2.

19 *L'État antique*, p. 269, e passim, livro III, cap. 18. A rejeição frontal de Fustel referia-se à *History of Greece*, de Grote (1856), que havia descrito a cidade grega como um baluarte da liberdade individual. Na teoria germânica do Estado, a posição de Fustel foi seguida por Stahl, Von Mohl e Bluntschli, e criticada por Jellineck. Na Itália, G. de Ruggiero seguiu Jellineck (*Storia del liberalismo europeo* [Bari, Laterza, 1925], p. 177, ao passo que Croce, ao reavaliá-lo Constant, observou que o problema "é singularmente minimizado ou considerado totalmente insignificante pelo tratamento da diferença entre a liberdade antiga e a moderna feita por Jellineck em seu *Allgemeine Staatslehre*". B. Croce, *Etica e politic* (Bari, Laterza, 1943), p. 296.

20 *Paideia*, the ideals of Greek culture, trad. para o inglês de Gilbert Highet (New York, Oxford University Press, 1946), 1:326.

21 H. Arendt, *Between past and future* (New York, Meridian, 1963), p. 157.

22 É muito eloquente, portanto, que embora a conotação depreciativa original de *idiotes* tenha se mantido em nossa palavra "idiota", a associação com "privado" foi completamente esquecida.

23 "Pessoa" é a formulação de Kant em seus imperativos práticos (morais). Embora a noção de pessoa passe a se relacionar com a noção de ser humano individual em data remota do século XIII (afastando-se radicalmente da *persona* latina), o princípio de Kant de que as pessoas não devem ser tratadas como "meios", mas igualmente como "fins em si mesmas", traduz melhor que qualquer outro, a meu ver, o respeito pelo indivíduo que a civilização ocidental passou a alimentar.

24 *Dottrina generale dello Stato* (trad. italiana, Milão, 1921), 1:573-74. Jellineck chega a essa conclusão apesar de sua crítica anterior a Fustel de Coulanges (ver nota 19, acima).

25 Jacob Burckhardt *The civilization of the Renaissance in Italy* (1860; trad., London, Phaidon Press, 1955), atribui à Renascença italiana um "individualismo" que parece exagerado. Reinhold Niebuhr trata a questão da seguinte forma: "Se o protestantismo representa a elevação máxima da idéia de individualidade segundo os termos da religião cristã, a Renascença é o verdadeiro berço do... indivíduo autônomo). O pensamento renascentista é ostensivamente uma ressurreição do classicismo... No entanto, o pensamento clássico não tem essa paixão pelo indivíduo disseminada pela Renascença. O fato é que a Renascença usa uma idéia que só poderia ter se desenvolvido no solo do cristianismo. Transplante essa idéia para o solo do racionalismo clássico para produzir um novo conceito de autonomia individual, que não foi conhecida nem pelo clássico nem pelo cristianismo. *The nature and destiny of man* (New York, Scribner's, 1941), 1:61.

26 As modernas, gostaria de enfatizar, não as antigas. Como A. Passerin d'Entrèves *Natural Law* (London, Hutchinson's, 1951), nota com perspicácia: "Exceção pelo nome, a noção medieval e a noção moderna de direito natural têm pouca coisa em comum" (p. 39). Com efeito, o "organicismo" medieval revogou a ênfase do Novo Testamento no valor supremo do indivíduo, como bem mostrou W.

Ullmann, *The individual and society in the Middle Ages* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1966).

27 De uma perspectiva ligeiramente diferente, Isaiah Berlin considera a questão da seguinte maneira: "Parece não ter havido qualquer discussão da liberdade individual como um ideal político consistente (em contraposição à sua existência real) no mundo antigo... a noção dos direitos individuais estava ausente das concepções legais dos romanos e gregos". *Four essays on liberty* (London, Oxford University Press, 1969), p. 129.

28 Essa é a *difera giuridica* de Mosca. C. J. Friedrich considera a uma expressão "curiosa" para o "governo da lei" (*rule of law*) (na ed. de 1946 de *Constitutional government and democracy* [Boston: Ginn], p. 592). No entanto, como noto mais adiante (cap. 11, seção 7), a razão para usar expressões diferentes é que Mosca não tinha em mente o governo da lei anglo-saxã.

29 Por essa razão, Burckhardt observou (citando Böckh) que "a polis deve ter tornado seu povo infeliz". Encorajou o indivíduo a "revelar ao máximo o potencial de sua personalidade a fim de exigir mais tarde sua mais completa renúncia. Em toda a história do mundo", concluiu Burckhardt, "é difícil encontrar outra nação que tenha pagado tão caro por suas ações como a polis grega. De fato, junto com seu grande desenvolvimento cultural, os gregos também deviam ter desenvolvido a sensibilidade para perceber os sofrimentos que se infligiam uns aos outros". *La civiltà greca* (trad. italiana, Firenze, Sansoni, 1955), 1:339-40.

30 *L'État et ses limites* (Paris, 1871), p. 108.

31 Citado em M. Pohlenz, *Griechische Freiheit* (Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955), p. 28.

32 Pohlenz faz referência ao epíteto de Péricles ao afirmar que, "em todos os aspectos, a descrição de Péricles indica o inverso do comum espartano. Este último é dominado pela coerção, e o indivíduo é exigido por completo pelo Estado. Em Atenas reina uma liberdade onde o indivíduo é limitado o mínimo possível" (Ibid.). Ver também G. Glotz, *The Greek city and its institutions*, trad. N. Malinsson (New York, Knopf, 1929): "Na época de Péricles, a vida política ateniense mostrou um equilíbrio perfeito entre os direitos do indivíduo e o poder do Estado. A liberdade individual era completa" (p. 128). Mas Glotz exagera. Ver, em contrário, a avaliação geral de W. Jaeger que também se aplica a Atenas: "A Polis é a soma de todos os seus cidadãos e de todos os aspectos de sua vida. Dá muito a cada cidadão, mas pode exigir tudo em troca. Implacável e poderosa, impõe seu estilo de vida a cada indivíduo e deixa nele a sua marca. Deixa derivam todas as normas que governam a vida de seus cidadãos. A conduta que a prejudica é ruim, a conduta que a favorece é boa". *Paideia*; the ideals of Greek culture, 1:106.

33 Como se verá no capítulo 11, seção 4.

34 *Leviathan*, cap. 21. É claro que "representante" é usado aqui de forma genérica.

35 *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. A citação está em A. Bruniati, ed., *Biblioteca di scienze politiche* (Torino, 1890), 5:455.

36 Schmalz *Antibarbarus*, 1, 415, sub *democratia*) notou que, nos autores latinos do período clássico até o século IV d.C., o termo *democratia* só aparece três ve-

zes e em passagens e autores estritamente de segunda ordem. Somente no começo da Idade Média é que o termo é usado às vezes por aqueles que se referiam à *Política* de Aristóteles, mas raramente, e por autores de pouca importância, com exceção de Marsilius de Pádua e Tomás de Aquino. A prática comum é seguir as paráfrases de Cícero, como *civitas*, ou *potestas popularis*, ou *imperium populi*. Maquiavel dirá *principato popolare* (principado popular), Guicciardini usará *vivere popolare* (vida popular) e, em Giambattista Vico, não se encontra qualquer resquício da palavra democracia. Ver, para uma análise da história do termo, R. Wollheim, "Democracy", *Journal of the History of Ideas* 10 (1958): 225-42.

37 De *regimine principum*, livro I, em *Selected political writings* (Oxford, Blackwell, 1948), p. 6.

38 Assim, os autores clássicos em língua inglesa quase sempre traduziram *res publica* por "commonwealth" (bem público), uma expressão que entrou em desuso depois de Cromwell, mas logo recuperou seu significado etimológico.

39 *Perpetual peace*, seção 2, O requisito fundamental de uma paz perpétua: "A forma de governo de todos os Estados deve ser republicana."

40 *The Federalist*, n. 10. Ver também os números 1, 9, 37 e 70. Hamilton seguiu a mesma linha de pensamento de Madison, embora, excepcionalmente, tenha escrito, numa carta de 1777, a expressão "democracia representativa", querendo dizer "república representativa".

41 Nesses anos, o único autor que usou "democracia" num sentido favorável foi Paine; mas apenas para dizer que a "democracia simples" dos antigos forneceu "o terreno" para onde a representação foi enxertada; e "a representação enxertada na democracia", enfatizou Paine, "é preferível à democracia simples mesmo em pequenos territórios. Atenas, pela representação, teria suplantado sua própria democracia" (*Rights of man*, 1791-92, parte II, cap. 3). Jefferson também, mais tarde, usou a expressão "democracia representativa", mas raras vezes — e com a advertência de que um "governo republicano" não tinha nada em comum com a "democracia pura".

42 Vale a pena notar que Rousseau também colocou "república" acima de "democracia". Ver *Contrat social*, II, 6: "Por isso chamamos República a todo Estado governado pela lei... pois, nesse caso, só governa o interesse público... Todo governo legítimo é republicano". Com respeito às formas de governo (democrático, aristocrático, monárquico), Rousseau afirmava que cada forma é adequada a um determinado tipo de país, mas que a democracia é mais apropriada a Estados que são pequenos e pobres" (*Contrat*, III, 8; ver também III, 4). Quanto ao conceito de democracia nos enciclopedistas, ver R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'encyclopédie* (Paris, 1923), p. 254-55.

43 No entanto, o próprio Robespierre trata "democracia" como sinônimo de "república". Ferdinand Brunot, em sua monumental *Histoire de la langue française* (Paris, Collin, 1905-48), v. 9, faz uma lista de 206 palavras ou expressões que caracterizam o espectro político durante os anos da Revolução. Embora "democracia" seja mencionado, aparece como um dos termos usados com menos frequência e principalmente em contraposição a "aristocrático" — outro neologismo revolucionário registrado num dicionário de 1791 (citado em Brunot, p. 652) idêntico em forma: "Aristocrático: combinação de sílabas... que produzem

um efeito estranho num animal chamado democrático". R. R. Palmer, *The age of the democratic revolution — the challenge* (Princeton, Princeton University Press, 1959), observa que "existem apenas três textos do período... onde o autor usou 'democracia' num sentido favorável, onze vezes em algumas centenas de palavras; e essas três textos são de Paine, Robespierre e do homem que se tornou Pio VII" (p. 19). Além disso, ver R. R. Palmer, "Notes on the use of the word 'democracy' 1789-1799", *Political Science Quarterly* 2 (1953): 203-26, onde Palmer nota que "foi na Itália... que a palavra 'democracia' num sentido favorável foi de uso mais comum nos anos de 1796 a 1799. Isso... também se deve, suspeita-se, ao fato de que, como república era uma velha história na Itália, os novos ideais não poderiam ser simbolizados pela palavra 'república' como na França" (p. 220). Sobre o sentido italiano do termo, ver G. Calogero, *T. De Mauro e G. Sasso*, "Intorno alla storia del significato di 'democrazia' in Italia", *Il Ponte* 1 (1958): 39-66.

44 A referência é E. A. Havelock, *The liberal temper in Greek politics* (New Haven, Yale University Press, 1957). Digo "suposto" porque o "liberal" de Havelock é, mais uma vez, um exemplo da modernização à qual me oponho.

45 Em meu *Parties and party systems: a framework for analysis* (New York, Cambridge University Press, 1976), cap. I, passim, remonto às origens de "pluralismo" (como é entendido hoje, não no sentido que lhe foi atribuído pelos pluralistas ingleses).

46 Em L. Bryson et alii, eds., *Aspects of human equality* (New York, Harper, 1956), p. 92-93. Sobre a tolerância religiosa durante a Reforma, ver Joseph Lecler, *Toleration and the Reformation*, 2 volumes (London, Longman, 1960).

47 A avaliação é difícil também porque o moide puritano de nosso mundo não deixou de si próprio um testemunho escrito importante: essa circunstância torna controvertida a interpretação de todos os fragmentos. Como William Haller mostrou muito bem em suas obras clássicas, *The rise of puritanism and Liberty and reformation in the puritan revolution* (New York, Columbia University Press, 1938 e 1955), a semente plantada pelos puritanos foi transmitida à história principalmente pelas obras de Milton, *Areopagitica* e *The tenure of kings and magistrates*. Mas, neste, temos a fusão da causa puritana com a mais alta cultura da Renascença. Em segundo lugar, a derivação estrita de nossa democracia da experiência puritana, como defendida especialmente por A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and liberty* (London, Dent, 1938), e por Vittorio Gaborielli, *Puritanismo e libertà: dibattito e libelli* (Torino, Einaudi, 1956), baseia-se principalmente nos escritos dos defensores da abolição das desigualdades sociais e negligencia indevidamente o caráter teocêntrico e teocrático do semão puritano. Por outro lado, contra a tendência de exagerar a contribuição dos puritanos, está a ênfase indevida na direção oposta, feita por Benedetto Croce e por um setor considerável da cultura italiana, que se esquecem a tal ponto da Reforma que chegam a atribuir o fundamento "teórico" do liberalismo ao romantismo e ao idealismo alemão. Esse excesso deriva do hegelianismo, mas também é explicado pela Contra-Reforma, isto é, pelo fato de os países católicos terem ficado hermeticamente fechados até a chegada da revolução romântica.

48 Richard Schlatter, *Richard Baxter and puritan politics* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1957), p. 4. Ver também L. F. Solt, *Stants in arms: puri-*



*tanism and democracy in Cromwell's Army*. (Stanford, Stanford University Press, 1959).

49. A fragmentação medieval não é exceção a essa generalização, pois estava encunhada em todas as suas hierarquias por uma concepção de vida orgânica, de base teológica, que, por sua vez, levou a associações legais rigorosas. A Idade Média era multacentrada em termos de organização, mas unificada e monocrômica em termos culturais.

50. Ver Platão, *Republic*, 563: "Por fim... deixaram de se importar até com as leis, escritas ou não; não terão ninguém acima deles" (trad. de B. Jowett para o inglês). Ver também Aristóteles (*Politics*, 1292a, 1293a), Isócrates e Demóstenes, que comprovam, todos, que, assim que as leis perderam a aura de sacralidade, que lhes veio da tradição, foram destruídas por um governo popular que, em data tão remota quanto 406 a.C. (segundo Xenofonte), poderia proclamar que era absurdo acreditar que o *demós* não tinha o direito de fazer o que quisesse.

51. J. Bryce, *Modern Democracies* (New York, Macmillan, 1924), I:183.

52. Ver o capítulo 11, especialmente a seção 3.

53. Para as qualificações necessárias, ver especialmente o capítulo 2, seção 3; e os capítulos 5 e 6, passim.

## 11

# A liberdade e a lei

*Quanto mais corrupta a república, mais corruptas as leis.*

Tácito

### 11.1 Liberdade e liberdades

Liberalismo é uma palavra mais difícil de definir que democracia. Entre as muitas razões que justificam essa dificuldade, a óbvia é que "liberdade" é muito mais impalpável, denotativamente falando, que "povo". É fácil misturar os ingredientes democracia, nunca cunhamos a palavra livre-cracia. E as dificuldades de nosso tema são constituídas pelo fato de o termo liberdade e de a frase "sou livre" aplicarem-se à variedade caleidoscópica da própria vida humana. Felizmente será suficiente para nós considerar essa palavra camaleônica num contexto específico: liberdade na política. Nossa principal tarefa é, portanto, separar a questão específica da *liberdade política*, das especulações gerais sobre a natureza da *verdadeira liberdade*. Lord Acton observou que "nenhum obstáculo tem sido tão constante ou tão difícil de transpor quanto a incerteza e a confusão relativas à natureza da verdadeira liberdade. Se os interesses hostis produziram muitos dá-