
DEMOCRACIA – UM CONCEITO HISTÓRICO E A HISTÓRIA DO
CONCEITO

Augusto César Leite de Carvalho

Professor assistente da Universidade Federal de Sergipe (licenciado) e do Centro Universitário IESB – Instituto de Ensino Superior de Brasília. Mestre em Direito Constitucional pela Universidade Federal do Ceará e Doutor em Direito das Relações Sociais pela Universidad de Castilla la Mancha, com revalidação no Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco. É Ministro do Tribunal Superior do Trabalho.

22

Sumário: 1 - O conceito histórico de democracia. 2 - A democracia nas cidades gregas. 3 - As propostas iluminista e conservadora. 4 - A democracia social. 5 - A concepção formal de democracia. 6 - A democracia substancial em meio à diversidade cultural. 7 - À guisa de conclusão.

1 O conceito histórico de democracia

O conceito de democracia apresentou variado matiz desde quando proposto, sendo certo que para os filósofos atenienses significou, num certo momento, a forma corrompida do *governo de muitos*, assim a concebendo, por exemplo, Aristóteles³⁵. Essa acepção negativa resistiu por algumas centúrias, tendo o historiador Políbio, no século II a. C., optado por denominar “democracia” a forma boa de governo popular, reservando o termo “oclocracia” (*oclos* significa multidão, plebe, aqui com conotação pejorativa) para designar a sua forma degenerada (BOBBIO, 1997, p.56).

Mas essa mudança não ocorreu apenas no campo terminológico. Parece, inclusive, que seria de menor relevância o fato de a palavra ter, ainda na antiguidade clássica, obtido o significado inverso ou contrário, se não tivesse havido mudança também de conteúdo. Basta lembrar, numa síntese meramente enunciativa do que se pretende demonstrar, que, enquanto Aristóteles referia a forma boa de governo popular (que denominava *politia*) como aquela que porventura consultasse o interesse ou utilidade comum (*idem, ibid*), à democracia social alemã ocorreu de propugnar um governo

³⁵ Cf. Norberto Bobbio, *A Teoria das Formas de Governo*, p. 56.

baseado num estatuto de ética e justiça elaborado por todas as pessoas de boa vontade³⁶. Já as teorias políticas mais recentes oscilam entre um modelo de democracia que comporta um conteúdo moral condizente com os avanços da causa humanitária ou se propõe para a democracia, o mais das vezes, um significado apenas formal (a *democracia procedural*).

Essa sua expressão formal, que tem livre curso no Estado liberal, permite que se tenha por democrática qualquer decisão política que observe, na sua formulação, as *regras do jogo* (eleição direta para membros do órgão político máximo, com função legislativa; voto igual e universal; regra da maioria, sem limitação aos direitos das minorias etc), ou seja, segundo Bobbio, procedimentos que “estabelecem como se deve chegar à decisão política e não o que decidir. Do ponto de vista do que decidir, o conjunto de regras do jogo democrático não estabelece nada, salvo a exclusão das decisões que de qualquer modo contribuiriam para tornar vãs uma ou mais regras do jogo”³⁷.

Como se pode observar, o termo *democracia* nem sempre é utilizado para expressar um modo de governar que guarde compromisso com a igualdade material, o bem comum ou o interesse social. Assim ocorre porque é termo que não tem suportado aceção única, mas sim um conceito histórico, tal a sua relação com as mutações por que passou a forma de governo popular, traduzindo essa polissemia, enfim, as várias perspectivas da filosofia política.

Não raro, quando se atribui às formas de governo um uso prescritivo, distinguindo as constituições boas e as más, pretende-se correlacionar, num primeiro momento, a influência do liberalismo na ciência política e a concepção apenas formal de democracia³⁸, para rematar que aquela (influência) e esta (concepção) servem, em última

³⁶ Cf. George Cole, *Socialismo*, p. 80.

³⁷ Norberto Bobbio, *Dicionário de Política*, p. 327. Em *O Futuro da Democracia* (p. 18/20), Bobbio propõe uma vez mais, uma definição mínima de democracia, assim entendida como contraposta a todas as formas de governo autocrático e caracterizada “por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais procedimentos”. Mas, no mesmo texto, sustenta a interdependência entre estado liberal e estado democrático, sendo aquele o pressuposto não só histórico, mas também jurídico deste (v. Alain Touraine, *O que é a Democracia?*, p. 19).

³⁸ Já está dito que o conceito formal de democracia se exaure no respeito às regras do jogo, simplesmente, o que implica a concessão de liberdade, inclusive política, sem o pressuposto da igualdade, como adiante será evidenciado, ao se retomar o tema.

análise, à razão de Estado e renegam a prevalência do direito natural, como fonte de direito político.

Não há como historiar à exaustão, porém, o conceito de democracia, em trabalho monográfico que, por sua natureza, requer concisão e síntese. Por conseguinte, o que se pretende é identificar o sentido que lhe é emprestado em quatro momentos da história política, quais sejam: a democracia helênica, o entrelaço das propostas conservadora e progressista que preponderaram no século XVIII a propósito da democracia, a democracia social surgida na Alemanha ao fim do século XIX e, por fim, a forma de governo que, sacudida inclementemente pelos ventos do neoliberalismo, tem-se por democrática nos dias atuais.

Por óbvio, não terão abordagem mais detida, nessa introdução histórica, períodos em que o Estado tem concepção negativa, a exemplo da era medieval – quando cabia à Igreja, e não ao Estado repressor, prover a salvação do homem³⁹ –, ou doutrinas como a marxista, em que o Estado é o instrumento de força da classe dominante (ditadura da burguesia ou, após a catarse, a ditadura do proletariado), mas tende à dissolução, diluindo-se a burocracia⁴⁰ com o desaparecimento da sociedade de classes⁴¹.

2. A democracia nas cidades gregas

Em ensaio sobre o *democratismo*, Richard Wollheim, professor de Filosofia da Mente e Lógica na Universidade de Londres, salienta que aos gregos antigos são, com mérito, atribuídos os primeiros exemplos de democracia na teoria e na prática, e também

³⁹ Cf. Norberto Bobbio, *A Teoria das Formas de Governo*, p. 78.

⁴⁰ Segundo Pier Paolo Girglioli, in *Dicionário de Política*, p. 124, a acepção que o termo *burocracia* tem para os seguidores de Marx é negativa (diferente da concepção weberiana) e, nessa medida, “os conceitos de Burocracia, burocratismo e burocratização são especialmente usados para indicar a progressiva rigidez do aparelho do partido e do Estado em prejuízo das exigências da democracia de base”.

⁴¹ Anota George Cole (*op. cit.*, p. 80) que por “democracia” Marx entendia o proletariado, e ninguém mais. “Presumiu que o proletariado significava a maioria; mas não pensava em termos de maiorias e minorias, mas de *classes* lutando pelo poder. Em um sistema parlamentar, no entanto, o que conta é o voto do eleitor individual, qualquer que seja a classe a que pertença”.

a própria palavra. Mas, mesmo quando trata sobre a democracia como forma não corrompida de governo popular, é implacável o professor londrino:

Devemos recordar, no entanto, que no final de contas a antiguidade rejeitou a democracia. Como forma de governo, não teve continuidade permanente nem mesmo em Atenas, e no domínio da especulação, os mais famosos pensadores tanto da Grécia quanto de Roma – Platão e Aristóteles, Cícero e Sêneca – eram seus adversários. Uma consequência disso é que nosso conhecimento e compreensão do pensamento democrático clássico é necessariamente parcial e limitado; e algumas de suas mais elevadas expressões – tal como a Oração Fúnebre de Péricles – tiveram mais influência por causa de sucessivas falsas interpretações do que em virtude daquilo que na verdade tratam (WOLLHEIM, 1998, p. 93).

É certo que, entre os filósofos clássicos, Aristóteles ganhou maior receptividade ao propor que haveria seis formas de governo, a saber: a *monarquia* (governo de um só), a *aristocracia* (governo de poucos) e a *politia* (governo de muitos), cujas formas corrompidas seriam a *tiranía*, a *oligarquia* e a *democracia*, respectivamente.

Assim teorizando, Aristóteles dissentiu de Platão, ao menos em dois pontos: *primeiro*, porque interessava a Aristóteles, na indicação da forma de governo, saber não somente *quem* governava, mas também *como* se governava, uma vez que apenas nas formas boas o governante atendia o *interesse comum*, enquanto para Platão a forma de governo degenerava quando quebrada a *unidade* do Estado⁴²; *segundo*, porque, para ambos, a monarquia era a melhor forma de governo, mas Aristóteles a distinguia da aristocracia e dizia ser a democracia “o desvio menos ruim: com efeito, pouco se afasta da forma de governo correspondente”⁴³. Para Platão, a constituição ideal era, por igual, a monárquica, mas esta compreendia a aristocracia (como uma sua variação⁴⁴) e o ciclo das

⁴² Cf. Norberto Bobbio, *A Teoria das Formas de Governo*, p. 51. Platão, segundo Bobbio, sustentou que a degeneração da forma de governo ocorria quando da cisão em partidos, choque das facções e, por fim, a anarquia. Enquanto Aristóteles viria a propor, mais tarde, a valoração das formas de governo a partir, também, de um critério finalístico (a forma boa atendia o interesse comum; a forma má, o interesse pessoal do governante), Platão dizia ser corrompida a forma de governo a que faltasse a força e o cumprimento da lei, numa reflexão política *ex parte principis*.

⁴³ Cf. Norberto Bobbio, *A Teoria das Formas de Governo*, p. 58. Aristóteles referia-se à *politia*, forma boa da democracia, em 1160-b de *Política*.

⁴⁴ Cf. Platão, *A República*, p. 148: "A forma de governo que nós expusemos é uma delas, apesar de que seja possível designá-la por dois nomes. Pois, se entre os magistrados há um homem que se sobrepõe aos outros, chamamos esta forma de *monarquia*; se a autoridade é compartilhada por vários homens, chamamos de *aristocracia*". Platão o diz por meio de Sócrates, que remata assim, ao final do Livro IV da obra *A República*, o diálogo com Glauco: "Afirmo que se trata de uma única espécie de constituição.

formas de governo era descendente (visão pessimista), porquanto a fragmentação da estrutura social fizesse o Estado experimentar, sucessivamente, a timocracia⁴⁵, a oligarquia, a democracia e a tirania.

Tanto Platão quanto Aristóteles, porém, *pouco* diziam da democracia como agente ativo na sociedade, preferindo utilizar a palavra para identificar uma forma de governo, simplesmente. A obra aristotélica intitulada *Política* condensa a teoria clássica das formas de governo e refere a democracia como produto natural de uma forma específica de sociedade (Livro III, 1286-b). Não se pode olvidar, a esse propósito, que essa mesma doutrina e a de seus contemporâneos (salvam-se, antes destes, alguns sofistas) excluía escravos, estrangeiros e mulheres da vida política.

Na análise que faz da democracia ateniense, Wollheim observa que a prática da democracia estava ligada a certas instituições políticas⁴⁶ e que já se admitia, a rigor, que algumas funções do Estado, como o comando do exército, exigissem capacidades especiais e por isso não se coadunassem com o critério eletivo ou lotérico (escolha por sorteio) de investidura. É ainda mais enfático ao afirmar que, para os filósofos da antiguidade, a superioridade ou não das formas de governo era definida com base em critério essencialmente prático, qual seja, “a capacidade de proporcionar um governo racional e harmônico, sendo tanto a racionalidade quanto a harmonia concebidas como fenômenos empiricamente verificáveis”⁴⁷.

A superioridade da democracia derivaria, portanto e quando eventualmente sustentada essa superioridade, “na sabedoria mais segura de grande número de pessoas. Aqueles a quem a democracia confere o poder podem variar em inteligência e em boa

Pois, quer o mando esteja nas mãos de um só homem, quer nas de vários, isto não altera as leis fundamentais da cidade, se estiverem vigorando os princípios da educação e da instrução que nós descrevemos”.

⁴⁵ Cf. Norberto Bobbio, *A Teoria das Formas de Governo*, p.47. No Livro Oitavo de *A República*, 547 c e e - timocracia vem a ser a transição entre a constituição ideal (o reino) e as formas degeneradas, a exemplo do governo de Esparta, que era corrompido porque honrava mais os guerreiros que os sábios.

⁴⁶ Otanes, um dos três persas que, na discussão imaginada por Heródoto (*in História*, Livro III, §§ 80/2), divergiam sobre a melhor forma de governo - o texto é anterior à “República” de Platão e os dois outros personagens eram os persas Megabises e Dario -, refere-se “à seleção de funcionários por meio da sorte, ao escrutínio no fim do mandato e às decisões de orientação política por meio de uma assembléia popular”, Cf. Wollheim (*op. cit.*, p. 94).

⁴⁷ Richard Wollheim, *op. cit.*, p. 94.

vontade, mas coletivamente serão necessariamente superiores”⁴⁸. Essa premissa faz sombra à grande questão da filosofia grega: saber se o governo é, afinal, uma habilidade de peritos, como a medicina e a navegação, ou um assunto em que todos sejam igualmente competentes.

Platão abordou a questão na *República* quando confrontou o governo baseado na simples *Opinião*, que é propriedade de muitos, e o governo baseado na *Verdade*, que é prerrogativa de poucos, dizendo provar a superioridade deste último, o governo filosófico⁴⁹. Aristóteles, sem poupar a premissa – acima posta – que justificaria a prática democrática, sustentou-a mais como um argumento razoável e estabelecido do que como uma razão na qual pessoalmente acreditasse (“Política”, Livro III, 1281b). Há pouco espaço, portanto, para dizer da inferioridade da oclocracia⁵⁰, quando mesmo a forma boa do *governo de muitos*, a democracia, também não estava alçada a foro de eleição, a categoria preferencial.

Mas essa prospecção das formas de governo está nivelada, por ora, na antiguidade clássica e, por isso mesmo, não se podem desprezar, nesta, as proposições da sofística, corrente filosófica que precedeu a Sócrates e Platão, e teve os seus prosélitos retratados, com injusto desdém, por este último, como lembra Arnaldo Vasconcelos, dizendo secundar, nessa avaliação, dezenas de pensadores:

Ainda segundo Arnaldo Vasconcelos, o resgate da ideologia político-jurídica dos sofistas deve-se sobretudo à descoberta de que tal corrente de pensamento “representa o antecedente mais próximo da filosofia liberal dos tempos modernos. Depois da queda de Atenas, em 404 a. C., jamais houve, em toda a Antiguidade e no longo período da Idade Média, regime político que pudesse, sequer, aproximar-se da democracia iluminista de Péricles” (VASCONCELOS, 1998, p. 107).

⁴⁸ Cf. Wollheim, *op. cit.*, p. 94, que diz ter sido tal opinião sugerida por Otanes, na *Histórica* de Heródoto, e na *Oração Fúnebre* de Péricles.

⁴⁹ Novo trecho de *A República*, de Platão (*op. cit.*, p. 209, Sócrates com a palavra): "Premido pela verdade, declarei que não se devia esperar conhecer cidade, governo, nem homem algum perfeitos, a não ser que estes poucos filósofos, acusados não de perversos, porém de inúteis, fossem obrigados por uma feliz necessidade a se encarregarem do governo do Estado, ou que, por uma inspiração divina, os soberanos e seus filhos fossem tomados de um sincero amor pela verdadeira filosofia. Afirmando que não existe motivo algum para pretender que uma ou outra destas coisas, ou ambas, seja absurda".

⁵⁰ Há aqui o propósito de a desprezar a variação terminológica, mas, para que se entenda o sentido que se adota para o termo *oclocracia*, leia-se o primeiro parágrafo deste capítulo.

Quando se reporta à era de Péricles, o mestre cearense está referindo a época em que tiveram voz os sofistas da primeira geração (a velha sofística), como Protágoras, Górgias, Hippias e Pródico⁵¹. Entretanto, enfatiza que “a teoria sobre a origem contratual da sociedade, do Direito e do Estado, é comum à maioria dos sofistas”⁵², desde Protágoras⁵³, a quem se pode ter por precursor da gnosiologia (da sua prática) e precursor do humanismo, quando proclamou: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são”⁵⁴.

Mesmo quando mitigada essa visão humanista ou antropocêntrica, o que ressaltava entre os sofistas, a atestar o quanto é injusta a pecha de que eram especialistas da falsa argumentação – sugerida desde quando retratados por Platão – é que havia dentre esses filósofos pré-socráticos os que propunham um Direito fundado em bases justas, oriundas do direito natural. Exemplo disso é o fato de ter Alcídamente, inobstante fosse filósofo integrante da nova sofística e, portanto, posterior à era de Péricles, asseverado que “Deus fez todos os homens livres; a natureza não fez nenhum homem escravo”⁵⁵.

Nota Arnaldo Vasconcelos que essa sentença de Alcídamente atrai atenção especial, inclusive por buscar apoio em dois valores fundamentais do mundo antigo – a divindade e a natureza – e revela enfim como os sofistas, especialmente os da primeira geração, propunham a diferença, e a conseqüente oposição, entre direito natural e direito positivo, precipitando a percepção de que na norma se deve indagar sempre a instância da legitimidade. Para os objetivos deste trabalho, o remate de Arnaldo Vasconcelos é pertinente:

A atitude dos atenienses, ao invocarem o Direito contra a lei, evidencia o clima de liberdade da democracia ateniense sob Péricles. A História está cheia de exemplos de que toda teoria do Direito, que não se legitima mediante valores metafísicos, tende a servir, ou na realidade já serviu, a regimes

⁵¹ A *nova sofística* “serve ao regime dos Trinta Tiranos, desencaminhando a dialética para as disputas sutis e especiosas da erística, e na qual se podem contar Antifon, Trasímaco, Alcídamente, Licofron e Crítias”, cf. Arnaldo Vasconcelos, *op. cit.*, p. 89.

⁵² Arnaldo Vasconcelos, *op. cit.*, p. 89.

⁵³ Sócrates, segundo Platão e inobstante as restrições deste à sofística, teria considerado Protágoras “o mais sábio dos homens do nosso tempo”, Cf. Arnaldo Vasconcelos, *op. cit.*, p.90.

⁵⁴ Vide definição do *homo mensura* em Platão. Teeteto - 152a, in *Obras Completas*, pp. 901-957. Cf. Arnaldo Vasconcelos, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 97.

antidemocráticos, quer de direita ou de esquerda, sejam monistas ou pluralistas. A teoria do Direito Natural dos sofistas da primeira geração foi indubitavelmente democrática (VASCONCELOS, 1998, p. 107, Op. cit., p. 97).

O que se nota a toda evidência, pois, é que o conceito de democracia preconizado pelos antigos, notadamente pelos sofistas da primeira geração e, com menos vigor, por Aristóteles (despreze-se a imprecisão terminológica e se imagine a forma boa de governo popular), pressupunha uma forma de governo que não se conforma, hoje, à noção de democracia procedural. Isso resulta claro quando a velha sofística atribui ao escravo o direito natural de liberdade em detrimento da ordem jurídica constituída e, na doutrina aristotélica, quando se propõe o *interesse comum* como aquele que legitimava o governante e, bem fazendo ao equilíbrio social, impedia a ruptura, ou melhor, a degeneração da forma de governo.

3. As propostas iluministas e conservadora

Até onde é possível compreender a alusão, recorrente, que os teóricos fazem ao *conservadorismo*, parece razoável discernir que a sua melhor manifestação, a mais saliente expressão do movimento conservador, esteve viva no século XVIII e significou uma oposição veemente ao Iluminismo. Enquanto os iluministas tinham em Kant o seu teórico mais eloquente, os conservadores tinham à frente Edmund Burke, irlandês de Dublin, que viveu de 1729 a 1797.

Desde esse tempo, conservadores e progressistas divergiram num ponto que sempre foi, para estes últimos, essencial: a autonomia histórica do indivíduo, ou seja, a faculdade de o homem influenciar a vida social, modificando-a segundo os valores oriundos da razão.

Para o conservadorismo de Burke, conforme enuncia o seu crítico Russell Kirk, sobressaía, em vez disso, a crença de a providência divina reger a sociedade melhor que a consciência ou a razão, forjando um elo de direitos e deveres, de tal sorte que questões políticas seriam sempre, a rigor, questões religiosas e morais. Ainda segundo Kirk, o pensamento conservador apegava-se também à ideia de que a intensa variação e mistérios da vida não se compatibilizavam com a estreiteza da igualdade preconizada pelo sistema fundado na razão, bem assim à convicção de a sociedade civilizada exigir ordem e divisão em classes; de serem inseparáveis a propriedade privada e o direito de liberdade; de a

tradição e as regras nesta embasadas fornecerem controle contra a anarquia. Enfim, o conservadorismo setecentista reconhecia que a sociedade sofria mudanças, mas dizia serem as mudanças lentas a característica essencial do conservadorismo, à semelhança da constante, mas igualmente lenta, renovação do corpo humano⁵⁶.

Burke se opunha aos teóricos naturalistas quando eles sustentavam a preeminência da razão na condução da política e, nesse passo, investia contra o caráter universal da *metafísica dos costumes*, o que se pode notar, claramente, no momento em que argumenta serem “radicais todos os falsos direitos revelados pelos teóricos da razão; na mesma proporção em que eram racionalmente verdadeiros, eram moral e politicamente falsos”. Ainda para Burke, “os direitos do homem estavam a meio-caminho, porque insusceptíveis de definição, mas não de serem compreendidos”⁵⁷.

Burke não aceitava o radicalismo iluminista, mas compartilhava, conforme Tiziano Bonazzi, a orientação *progressista* no sentido de que “o homem se realiza na sociedade e que esta tem leis e exigências próprias, determinadas por técnicas independentes das usadas para conhecer os imperativos de ordem transcendente”. Afastando-se, contudo, do *progressismo*, apegava-se ao ideal de um universo moral estável, dando acento diverso ao valor do conhecimento científico e ao significado da progressiva desintegração da ordem hierárquica na sociedade. É o próprio Bonazzi quem explica:

Enquanto a tese radical fazia do homem uma criatura exclusivamente histórica e capaz de se amoldar, na vida prática, a níveis de conhecimento cada vez mais elevados e, correspondentemente, a formas sempre novas e mais frutíferas, porque racionais, de convivência social, a tese conservadora considerava a natureza humana não modificável pela prática, porquanto mergulhava suas raízes em uma realidade sobre-humana, a vontade divina, não podendo, por conseguinte, nem o conhecimento, nem a ação política serem totalmente liberativos (BONAZZI, p. 244).

Kant foi, por seu turno, o filósofo do racionalismo e isso restou evidenciado, por exemplo, na sua obra *Metafísica dos Costumes*, em que estudou as leis que regulam a conduta humana sob o enfoque da razão (não-empírica). A doutrina kantiana não descarta, na valoração do bom direito, a instância da justiça e, posicionando-se, diferencia a ação

⁵⁶In *The Conservative Mind*.

⁵⁷In *The Works*. New York: Georg Olms Verlag, vol. III/IV, 1975, p. 313.

não-jurídica da ação injusta, asseverando que contra esta se poderia opor apenas o tribunal da consciência (*forum poli*), nunca o tribunal comum (*forum soli*)⁵⁸. Como realça Bobbio (1997, p. 72), definir o direito justo implicaria distinguir o fim último do direito (a ordem, a igualdade ou a liberdade?).

É evidente, em Kant, a opção por conceber a justiça como liberdade, ou melhor, como liberdade compartilhada, como enfatiza na página 407 de sua já mencionada obra, *Metafísica dos Costumes*:

Se, portanto, a minha ação ou, em geral, o meu estado pode estar de acordo com a liberdade de qualquer outro, segundo uma lei universal, agirá de maneira injusta com relação a mim aquele que colocar obstáculos para mim, porque esse obstáculo (essa oposição) não pode subsistir com a liberdade, segundo as leis universais (KANT, p.407)

Mas a Kant só coube o atributo de progressista enquanto cotejada a sua concepção de Estado Liberal, fundado na razão e, portanto, na liberdade negativa⁵⁹, com o pensamento conservador de Burke, acima alinhavado. Quando se propõe o confronto entre a forma de governo recomendada por Kant e a atual noção de Estado democrático, logo se nota como pareceria desarrazoada, para os filólogos de hoje, qualquer associação entre o termo *progressista* e o filósofo do Iluminismo. Entretanto, essa primeira impressão não resistirá, por completo, a análise mais aprofundada.

Antes de Kant e por outro atalho, já havia Rousseau concebido a liberdade em sentido positivo, ou seja, a *liberdade no Estado* e não apenas *perante o Estado*. Rousseau expõe a necessidade de encontrar uma forma mais ampla de liberdade e, investindo como outros naturalistas na técnica do contrato social, concebe a soma das vontades livres ou, à sua expressão, a *vontade geral*. Assim em consonância com o mandato imperativo (o representante do povo manifesta, na assembleia, a vontade deste e não a própria vontade), que se coaduna, ainda hoje, com o sistema representativo que se tem por democrático. Na medida em que se propõe que essa passagem do estado natural para o estado civil implica uma atitude de despojamento em favor de toda a sociedade, assim se refere Rousseau no capítulo VI do *Contrato Social*:

⁵⁸ Vide *Metafísica dos Costumes*, p. 411.

⁵⁹ Quando se cogita de *liberdade negativa* ou *liberdade não-impedimento*, o Estado assegura o limite da liberdade individual, não intervindo senão quando extrapolado esse limite.

Cada um oferecendo-se a todos não se oferece a ninguém, e porque não existe membro algum sobre o qual não seja adquirido o mesmo direito que lhe é concedido acima de nós, ganha-se o equivalente de tudo aquilo que se perde, e mais a força para conservar o que se tem.

A ideia de que a vontade geral representa a soma das liberdades individuais, na formação do Estado, é ainda mais explícita no capítulo VIII: “o que o homem perde através do contrato social é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo aquilo que causa desejo e que ele pode obter: o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo aquilo que possui”.

Quando se pretende relacionar a vontade geral ou, no mesmo sentido, a soberania popular proposta por Rousseau com a democracia do período pós-absolutismo, não se está a sugerir que Kant teria retrocedido ao enfatizar a liberdade negativa, que é o signo do Estado de Direito liberal, mas apenas ressaltando que ele o fez sem prestigiar a liberdade política, inclusive porque propôs algumas restrições ao voto universal.

Prova disso é que, embora entendesse a vontade coletiva como a vontade de todos os cidadãos, nem todos os indivíduos, para Kant, podiam exercer essa cidadania. Para que a exercessem, precisavam revelar os atributos da liberdade (todos os cidadãos eram livres), igualdade (porque a concebia como igualdade formal, atribuía-a a todos) e independência (não o eram os trabalhadores assalariados, que executavam trabalho sob comando de outrem, mas apenas os artífices – trabalhadores autônomos).

É Bobbio⁶⁰, porém, quem explica, com base em trechos destacados da *Metafísica dos Costumes* e do tratado *Sobre a Paz Perpétua*, que Kant faz uso de dois critérios para enumerar as formas de governo, quais sejam: *quanto às pessoas que detêm o governo*, repetindo a trilogia aristotélica, as formas da autocracia, da aristocracia e da democracia; *quanto ao modo de governar*, a república e o despotismo (respectivamente, o exercício do poder nos limites da lei ou arbitrariamente). Nessa classificação, finda claro que a forma de governo preferida por Kant, a *república monárquica*, revela-se na conjunção de termos aparentemente antinômicos – mas que não o são, porque a república, para Kant, contrapõe-se ao despotismo e não à monarquia.

Quanto à democracia, Kant diz ser essa a forma de governo mais complicada e a que mais se aproxima do despotismo. Dessume-se, então e à primeira vista, que Kant

⁶⁰ Norberto Bobbio, *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, p. 140.

era um liberal, mas não um democrata. Ao menos no modo como concebia o Estado democrático⁶¹.

Mas é preciso também explorar, como se fará adiante, o conceito liberal de democracia, que escapa à trilogia proposta por Kant. Impende, ainda, ressaltar que Kant não está, nessa medida, a dar conteúdo moral à democracia, quando a concebe apenas como o governo de muitos. Não há referência ao direito natural de liberdade no conceito kantiano de ação democrática, que assim se designa em razão do agente – e não de seu objeto.

Quando se verifica, porém, que o modo de governar remete, nas classificações sobrepostas, à distinção entre república ou despotismo, percebe-se que os componentes de uma concepção formal de democracia (democracia procedural) estão presentes na *república* de Kant, que é aquela em que se “aplica o princípio político da separação do poder executivo do poder legislativo”. Ao afirmar que o poder legislativo “pode caber somente à vontade coletiva do povo”, Kant remete à teoria democrática do Estado fundado no consenso⁶².

Não é oportuno, contudo, minudenciar a república imaginada por Kant se o propósito deste fragmento é contrapor o conceito liberal de democracia e a visão conservadora de governo. O assunto é esboçado apenas porque não se percebe que real distinção poderia haver entre a democracia proposta pela doutrina liberal e a forma republicana definida na obra kantiana. Não se pretende, por isso, voltar ao tema e, doravante, este trabalho concentrar-se-á somente na dicotomia liberalismo *versus* conservadorismo.

Atendo-se ao aspecto que aqui interessa (o conceito histórico de democracia e, por reflexo, da oclocracia), pode-se observar que a maior distância entre as linhas evolutivas das doutrinas conservadora e liberal já foi acima percorrida, tendo a ver com o fundamento diverso de que se serviam e servem: a tradição e a razão, respectivamente. Frise-se logo que essa distância é a maior, porque enorme é a sua medida.

Contudo, os teóricos se aproximam, involuntariamente, quando conservadores e liberais rejeitam uma pauta moral mínima que deva ser observada pelo governo. Veja-se,

⁶¹ Cf. Bobbio, *op. cit.*, p. 141. Bobbio se refere, na primeira parte, à *Metafísica dos Costumes*.

⁶² Cf. Norberto Bobbio, *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, p. 141/2.

por exemplo, o seguinte trecho do ensaio *Conservadorismo*, lavrado por Michael Oakeshott, catedrático de Ciência Política na *London School of Economics*. Após enfatizar que “a disposição de ser conservador em matéria de governo se funda na crença de que quando o governo se apoia na aceitação das atividades e convicções correntes de seus súditos, a única forma adequada de governar é estabelecer e aplicar regras de conduta”, esclarece, com eloquência, o ensaísta:

O governo não se preocupa com pessoas concretas, mas com atividades, e apenas em relação à sua propensão de colidirem umas com as outras. Não se preocupa com o certo ou o errado em termos morais, pois não foi concebido para tornar os homens bons, ou mesmo melhores; não é indispensável devido à depravação natural da humanidade, mas simplesmente devido à disposição atual desta de ser extravagante; sua função é manter seus súditos em paz uns com os outros nas atividades através das quais eles preferiram procurar a própria felicidade (OAKESHOTT, 1988, p. 37).

Não é outra a razão pela qual Friedrich Hayek inclui Edmund Burke, um dos mais consagrados prosélitos do conservadorismo, entre os precursores do liberalismo. A ordem liberal a que se refere o professor de Economia na Universidade de Friburgo, que recebeu o Prêmio Nobel de Economia em 1974, é aquela que concebe “a liberdade individual dentro da lei”, que inicialmente inspirou os movimentos liberais no continente europeu e se tornou a base da tradição política norte-americana.

Esse liberalismo *dentro da lei* se distingue daquele outro, fundado igualmente no continente europeu, mas hoje também a influenciar a política dos Estados Unidos, em que não se advogam limitações ao poder do governo, mas, seguindo os passos de Rousseau, defende o ideal dos interesses ilimitados da maioria⁶³. Essa outra concepção de liberalismo será retomada ao final deste escrito, quando então será ela associada à democracia procedural, que ostenta, hoje, imenso prestígio.

Buscando-se sustentar, porém, que há mesmo uma forma *conservadora* de se pensar o liberalismo, revisita-se o texto de Hayek no ponto em que ele, confrontando uma vez mais as duas variações do liberalismo, empresta respaldo ao que se vem afirmando:

Deve-se assinalar especialmente que as duas filosofias políticas que se denominam a si mesmas como liberalismo e levam, em alguns aspectos, a conclusões semelhantes, repousam sobre alicerces filosóficos completamente distintos. O primeiro se baseia numa interpretação evolucionária de todos os fenômenos da cultura e da mente e numa visão introspectiva dos limites dos

⁶³ In *Ideologias Políticas*, “Os Princípios de uma Ordem Social Liberal”, p. 47.

poderes do raciocínio humano. O segundo se baseia no que chamei racionalismo construtivista, uma concepção que leva ao tratamento de todos os fenômenos culturais como produto de desígnio deliberado, e na convicção de que é tanto possível quanto desejável reconstruir todas as instituições existentes como parte de um plano preconcebido. O primeiro tipo, portanto, reverencia a tradição e reconhece que todo conhecimento e toda civilização repousam na tradição, enquanto que o segundo tipo despreza a tradição porque considera uma razão independentemente existente, capaz de organizar a civilização (HAYEK, 1998, p. 48)

O tipo de liberalismo que se apoia na tradição se estende ou contrai na linha da história, a depender do grau de influência que exercem alguns de seus componentes antagônicos. De toda sorte, o liberalismo se consolidou após a percepção de que a limitação do poder governamental, fomentada por ingleses no século XVIII, como uma maneira de proteger o indivíduo do poder do Estado, numa atitude de mera desconfiança em relação a este, havia dado origem a uma prosperidade material sem precedentes.

Sucedeu, porém, que depois de Adam Smith e seus seguidores desenvolverem os princípios básicos do liberalismo, a partir de uma ordem autogerada ou espontânea nos assuntos sociais⁶⁴, não se demorou a ver o contraste entre essa ordem espontânea e a realidade social adversa, que é fruto da condição normalmente egoísta da humanidade (lembre-se, v.g., a ordem espontânea do mercado) e viabilizou o surgimento, no próprio solo inglês⁶⁵, da teoria democrática utilitária.

A História é mesmo intransigente, enquanto cíclica. Quando Bentham e seus discípulos substituíram a tradição legal inglesa por um utilitarismo construtivista (e, portanto, reformador), fizeram-no de modo a restituir à democracia, talvez sem esse propósito, um fundamento psicológico (o homem busca a felicidade; e porque todo homem é assim, há necessidade de algum governo) e, supostamente, um princípio moral (a ação do governo se justifica quando, comparada com as alternativas, produz mais felicidade para um número maior de pessoas).

Não se há dizer que o utilitarismo propunha um conteúdo moral baseado na lei divina ou na ordem natural das coisas, posto lhe ocorresse associar, singelamente, o

⁶⁴ Frente a tal proposição, que concebe uma *ordem espontânea* sob perspectiva igual àquela que serve para identificar o objeto das ciências sociais teóricas, na ordem do ser, é irresistível questionar se não nos estaríamos excluindo, assim, do reino da liberdade.

⁶⁵ Hayek (*op. cit.*, p. 49) nota que Adam Smith pressupôs familiaridade com o conceito de justiça da *common law* e com os ideais do império da lei e do governo dentro da lei, pouco compreendidos fora do mundo anglo-saxão, quando desenvolveu os princípios básicos do liberalismo a partir dos princípios de uma ordem já existente, inobstante a imperfeição desta.

virtual conteúdo do Estado democrático ao bem-estar da maioria. Trata-se de um meio-passo na direção de uma democracia substancial, sem compromisso com valores preordenados⁶⁶ e sem associar essa base filosófica da democracia ao direito natural – que Bentham concebia como uma "pomposidade sobre pernas de pau". Ainda assim, a forma democrática é enaltecida, em tal perspectiva e por utilitaristas mais recentes, como a única apta à obtenção de um fim evidentemente desejável⁶⁷.

Era – ou se pretendia que fosse – o fim da liberdade individual *nos limites da lei* ou, em se usando a definição de Hayek, o ocaso da ordem espontânea “baseada em normas abstratas que deixa os indivíduos livres para utilizar seus próprios conhecimentos na consecução de seus próprios objetivos”⁶⁸.

Observa-se, enfim, o eterno conflito entre a concepção de democracia fundada apenas em regras de procedimento e o regime democrático que inclui um mínimo ético, seja este de caráter teocrático, racional ou oriundo do contrato social, esteja ele alicerçado na razão ou na tradição. Tal controvérsia faz sempre ressurgir a dúvida sobre qual o fundamento último do direito e, por isso mesmo, não se dissolve facilmente.

4. A democracia social

No último quartel do século XIX, o conceito de democracia sofreu abalo com o surgimento da democracia industrial e de governos social-democratas apoiados pelos sindicatos, bem assim pela instituição de partidos revolucionários que, induzidos por Lênin e Stalin, visavam a derrubar o antigo regime e instalar a democracia. Não há como seguir adiante sem visitar esse momento histórico, causando inquietação Alain Touraine

⁶⁶ Sobre o utilitarismo de Bentham e Stuart Mill, ver SANDEL, Michael J. *Justiça* – o que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

⁶⁷ Cf. Wollheim (*op. cit.*, p. 98), que lembra não terem os primeiros utilitários compromisso com as formas de governo, quer “porque acreditassem na harmonia natural de interesses (uma convicção popularizada pelos economistas políticos da época), seja porque acreditassem que os intelectuais adequadamente treinados poderiam, mediante sua inteligência superior, transcender a condição normalmente egoísta da humanidade e agir como legisladores altruístas. James Mill parece ter sido quem converteu Bentham às convicções democráticas”.

⁶⁸ Hayek, *op. cit.*, p. 49. Na p. 50, o autor adota a terminologia do professor Michael Oakeshott, que distingue uma sociedade livre *nomocrática* (governada pela lei) de uma ordem social não livre e *telocrática* (governada pelos objetivos).

(1996, p. 20) quando diz que “essa época dos debates sobre a democracia social está encerrada, mas, na ausência de qualquer outro novo conteúdo, a democracia se degrada em liberdade de consumo ou supermercado político”⁶⁹.

A democracia social nasceu como uma alternativa ao marxismo numa época em que se digladiavam a participação política e o interesse revolucionário de reconstruir a ordem social, com a ascensão da classe proletária. A esse respeito, observa Eduardo Lima de Arruda Júnior, ao indicar os conflitos entre a realidade social e a proposição marxista:

Se por um lado o marxismo oferece uma radical e revolucionária crítica à dinâmica do capitalismo, negando-lhe a pressuposta imanência natural à democracia, por outro, quando mantém a crença numa ética humanista, emancipatória e igualitária, desconsiderando a política como jogo de forças, afirma a opção por uma ética de convicção⁷⁰. Essa opção pode ser legítima, mas, por si só, não garante o bom caminho para a salvação, nem tampouco assegura a previsibilidade quanto aos efeitos das ações (ARRUDA JÚNIOR, 1996).

Num remate que tem relação com o tempo atual, o citado sociólogo catarinense segue adiante em sua análise, nem por isso impertinente:

A pressuposta natureza boa do homem, de base rousseuniana, presente também numa certa leitura de Marx, e de origem judaico-cristã, é insustentável. A modernidade industrial-capitalista resultou na história da maior barbárie já construída pelo homem (WEBER *apud* ARRUDA JÚNIOR, 1996, p. 16).

Dada a dificuldade de os trabalhadores alemães superarem as adversidades do modelo capitalista sem utilizarem as ferramentas que o sistema político e econômico já instalado oferecia e, por outro lado, ante a aparente inapetência do marxismo, conforme sobrevisto, para indicar os meios práticos à implementação da catarse, os seguidores de Marx e Lassalle⁷¹ passaram a lutar pelo controle do movimento operário, sob o seguinte argumento:

⁶⁹ Alain Touraine, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁰ O autor se refere à distinção weberiana entre ética da responsabilidade e ética de convicção, a primeira voltada à racionalidade de meios voltada a fins e a segunda, à racionalidade de valores.

⁷¹ Lassalle - personalidade marcante do *trabalhismo* alemão, que em 1863 convocou o congresso obreiro em que fora constituída a Associação Geral de Trabalhadores Alemães, cujos fundadores, em declaração de princípios, firmavam: “somente o sufrágio universal e direto pode assegurar uma

Marx considerava o estado capitalista, que na Alemanha e especialmente na Prússia era também o estado semifeudal das antigas classes privilegiadas, como um inimigo ao qual se devia fazer a guerra, para derrubá-lo. Lassalle e seus seguidores, por outro lado, viam o estado como um mecanismo que poderia ser transformado, mediante o estabelecimento do sufrágio masculino, em um instrumento de progresso social; exigiam que o estado colocasse o capital à disposição dos trabalhadores organizados para o estabelecimento de empresas produtivas cooperativas e livres (COLE *apud* CRESPIGNY; CRONIN, 1998, p 75).

É preciso recordar, antes e com apoio na obra do laboralista mexicano Mario de la Cueva, que a industrialização teve impulso, na Alemanha, somente na segunda metade do século XIX, quando já era inegável o poder político e econômico da Inglaterra. Mas, à semelhança do que ocorrera entre os ingleses, que promoveram a *revolução cartista*, o progresso industrial produziu na Alemanha um intenso movimento obreiro, potencializado pelo aspecto de apenas o socialismo utópico sobressair entre os ingleses como fundo ideológico, enquanto os alemães sofriam influência, como visto, do Manifesto Comunista e das ideias de Lassalle.

Como anota De La Cueva, a Alemanha vivia enfim “uma extraordinária contradição: um progresso industrial incomparável e um grande movimento socialista, perigo grande para o progresso industrial, pois a crescente agitação ameaçava destruir a paz social e deter, por greves e movimentos obreiros, o trabalho normal nas fábricas”. Bismarck, o Chanceler de Ferro, percebeu a importância do movimento obreiro e entabulou negociação com Lassalle, mas este morreu em duelo, no ano de 1864, o que evidentemente significou um estorvo nesse processo de conquistas dos trabalhadores alemães.

De toda sorte, o temor dessa influência socialista em meio à classe proletária fez Bismarck precaver-se, expedindo uma regulamentação minudente das relações de trabalho, em que inclusive limitava a vontade dos contratantes no que concernia, entre outros assuntos, às medidas de proteção à saúde e à vida dos trabalhadores, às normas para o trabalho de mulheres e crianças e às disposições a propósito da vigilância obrigatória das empresas⁷².

representação adequada e segura dos interesses sociais da classe obreira alemã, assim como a eliminação dos antagonismos de classe [...].”

⁷² Mario de la Cueva, *Derecho Mexicano Del Trabajo*, pp. 35-42.

Em verdade, foi a urgência de praticar a democracia, após o estabelecimento do Império Germânico, com um *Reichstag* eleito por voto popular amplo, o que uniu, em 1875, os *eisenachers* marxistas aos *lassalistas*, todos pressionados pela necessidade de fundirem os dois partidos socialistas alemães em um único, o Partido Social Democrático Alemão. Uniram-se em Gotha com vistas voltadas para a perspectiva de sucesso eleitoral.

É paradoxal a necessidade que se apresentava aos socialistas, na maior parte da Europa ocidental (inclusive França e Alemanha), de apresentarem aos eleitores programas imediatos de reforma *dentro* do sistema político e econômico, visto que o chefe de governo, ainda que eleito, era responsável perante o parlamento, sendo inviável a obtenção do socialismo integral, a substituição revolucionária da classe dominante, mormente sem a colaboração dos parlamentares.

Sobre a possibilidade de traduzir essa união entre marxistas e lassalistas um recuo de Marx, porque incompatível com sua doutrina a ascensão do proletariado pela via eleitoral, é elucidativa a observação de George Cole:

O Partido Social Democrático Alemão de 1875, embora adotasse em grande parte o marxismo como credo histórico, na prática aceitava essa necessidade (de apresentar um projeto de reforma dentro do sistema), sem a qual não teria sido possível a fusão com os lassalistas. Marx, que recebera de seus adeptos alemães um exemplar adiantado da proposta das condições da fusão, protestou energicamente contra o que considerava uma traição aos princípios socialistas; seus adeptos suprimiram o longo e arrazoado protesto (que foi publicado como Crítica ao Programa de Gotha, somente muitos anos após sua morte). Marx não publicou suas opiniões, compreendendo que os *eisenachers* o repudiariam se o fizesse. A democracia social nasceu em consequência de um compromisso ao qual o homem geralmente considerado como seu profeta era violentamente contrário (COLE *apud* CRESPIGNY; CRONIN, 1998, p 77).

Os partidos social-democratas, na Alemanha e mais tarde em vários outros países, aceitavam enfim substituir a revolução pela reforma, via democracia eleitoral. Concomitante, porém, era o êxito político do Partido Comunista, que mantinha o credo revolucionário, na Rússia e em países que não possuíam governos responsáveis perante o parlamento ou onde o povo estava descontente com movimentos nacionalistas. Nessa direção, acrescenta George Cole:

O comunismo era um artigo de fácil exportação com destino a países para os quais o socialismo parlamentar não tinha mensagem que o grupo majoritário do povo pudesse entender. Na verdade, os socialistas parlamentares, forçados à defensiva, viram-se como aliados relutantes de seus adversários políticos, na dependência de um auxílio americano que implicava seu alistamento numa luta global entre as duas grandes potências mundiais remanescentes - os Estados

Unidos e a União Soviética -, luta na qual a questão era primordialmente entre o capitalismo e o comunismo, com a democracia como terceiro homem (COLE *apud* CRESPIGNY; CRONIN, 1998, p 85).

Essa terceira alternativa parece agonizar ante a vitória retumbante do primeiro desses contendores. Isso explica a inserção deste tópico, no presente texto, na medida em que não se pode olvidar o conteúdo moral da social-democracia, ele que, afinal, justifica a sua existência. Ainda com Cole, vale concluir que para os socialistas ocidentais, “o indivíduo é o repositório final dos valores éticos, e a democracia implica governo da maioria juntamente com o respeito aos direitos individuais”. Cabe o aposto: “É concebida como um meio para proporcionar uma vida melhor aos indivíduos que compõem as sociedades humanas...” (idem, p. 88).

Como fecho, vale ressaltar que quando se distingue, em várias constituições vigentes desde a segunda década do século XX, um elenco generoso de direitos sociais, que se somam às liberdades civis e direitos políticos na formação de um sempre ambicioso conjunto de direitos fundamentais, bem se pode divisar a importância e influência da social-democracia na construção dessas ordens normativas que servem à organização de direitos humanos gerados na turbulência dos movimentos operários dos séculos XVIII e XIX.

Em síntese, a democracia social atribuiu um conteúdo moral à teoria democrática, superando inclusive aquele conteúdo que se poderia conceber com suporte, apenas, nos direitos de liberdade. Mas o triunfo do capitalismo não tardou e, com ele, surgiram novas concepções de democracia, fundadas somente no procedimento, vale dizer, no respeito às regras do jogo e especial estima à regra da maioria. Esse aparente atavismo não foi de todo ruim, porém, uma vez que a complexidade e a variedade de novos fatos sociais estariam mesmo a exigir que se submetesse à prova a universalidade da razão, que inspirou a social-democracia. É dessa outra vertente teórica que se cuidará, no subtítulo que segue.

5 A concepção formal de democracia

Inevitável questionar, com Alain Touraine:

Na medida em que os regimes autoritários desmoronaram no Leste e no Sul, na medida em que os Estados Unidos venceram a guerra fria contra a União Soviética [...], julgamos que a democracia levou a melhor e se impõe atualmente como a forma normal de organização política, como o aspecto político de uma modernidade cuja economia de mercado é a forma econômica e a secularização é a expressão cultural. Mas essa ideia, por mais tranquilizadora que seja para os ocidentais, é de tal modo inconsistente que os deveria deixar inquietos (TOURAINÉ, 1996, p. 17).

Esse estado de perplexidade contamina, a bem dizer, outros teóricos que optam, não raro, por uma definição mínima e neutra de democracia. A esse propósito, Robert Dahl (1988, p. 9-11) adverte que “não há uma teoria democrática, ou de democracia - mas várias” - e que, no mínimo, “a teoria da democracia diz respeito a processos através dos quais cidadãos comuns exercem um grau relativamente alto de controle sobre líderes”.

É certo que o advento do Estado Social significou, como visto, a proteção de direitos fundamentais pelo Estado de Direito. Somavam-se aos direitos da liberdade, civis e políticos, os direitos e garantias que serviriam, dali por diante, ao pressuposto da igualdade. A bem dizer, a ninguém é possível exercer plenamente o seu direito de liberdade se lhe falta alimentação, saúde, moradia, educação e trabalho digno que a tudo provê.

A proposta de um sentido neutro ou asséptico para a democracia, indevassável por valores morais, autoriza, inclusive, o questionamento resignado de Touraine: “será que vamos nos contentar em acompanhar o pêndulo em seu movimento de retorno às liberdades constitucionais, depois de termos procurado, durante um longo século - que começou em 1848 na França -, estender a liberdade política à vida econômica e social?” (idem, p. 19)

A essa altura, cabe esclarecer que o sistema representativo proposto, com algumas variações, pelos teóricos da democracia procedural é aquele que se apoia “na substituição de uma concepção orgânica da sociedade por uma visão individualista, cujos elementos principais são a ideia de contrato, a substituição do ser político segundo Aristóteles pelo homo oeconomicus e pelo utilitarismo com sua busca da felicidade para a maioria das pessoas”. Touraine assim se reporta ao tema dizendo secundar Bobbio, para quem a definição de democracia partiria de três princípios: “um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar decisões coletivas e quais procedimentos deverão ser adotados”, a constatação de que “um regime é tanto mais democrático quanto maior for o número de pessoas que participam, direta ou

indiretamente, das decisões” e de que “as escolhas a serem feitas devem levar em consideração a realidade”.

Prosseguindo, e na tentativa de realçar o eventual desencontro entre estes princípios e aqueles objetivos, sobressai uma vez mais a crítica incisiva de Touraine:

Depois de ter colocado esses princípios liberais, Bobbio leva-nos a descobrir que a realidade política é bem diferente do modelo que acaba de ser proposto: as grandes organizações, partidos e sindicatos têm um peso crescente na vida política, o que muitas vezes retira toda realidade ao povo supostamente soberano; os interesses particulares não desaparecem diante da vontade geral e as oligarquias se mantêm. Enfim, o funcionamento democrático não chega a penetrar na maior parte dos setores da vida social e o segredo, contrário à democracia, continua a desempenhar um papel importante; muitas vezes, por trás das formas da democracia constrói-se um governo de técnicos e aparelhos (TOURAINÉ, 1996).

Ante essas inquietações, Touraine acrescenta uma questão fundamental: “se a democracia não passa de um conjunto de regras e procedimentos, por que razão os cidadãos deveriam defendê-la de forma ativa? Apenas alguns deputados se deixam matar por uma lei eleitoral” (*idem*, p. 19-20).

A sociedade de massas tornou superada, aliás, a velha discussão sobre o sistema representativo. É que sempre se questionou se este comportaria um mandato imperativo ou representativo, mas a prevalência do primeiro modelo, veementemente defendido por Rousseau, já não mais se conforma ao sufrágio universal, conforme diagnóstico de Paulo Bonavides: “a vontade una e soberana do povo, que deveria resultar de um sistema representativo de índole e inspiração totalmente popular, se decompôs em nossos dias na vontade antagônica e disputante de partidos e grupos de pressão” (BONAVIDES, 1998, p. 217).

Esse gigantesco desafio da democracia representativa, que se revelou no momento em que a ciência política aprofundou os seus estudos sobre partidos políticos, grupos de pressão e opinião pública, o mais das vezes a apurar que indivíduos ou grupos minoritários são vencidos, na prática política, por interesses particulares hegemônicos, está por ser superado. É bom acrescentar: mesmo se acatada a concepção formal da democracia, que pressupõe o poder absoluto da maioria, sequer pode ser isolado o momento da deliberação, porquanto nela (na democracia formal) esteja incluída também a fase em que se exerce o direito de voto.

A esse propósito e depois de enunciar as regras que entende aplicáveis a um sistema político ideal, que intitula “democracia poliárquica”, Robert Dahl admite:

Não se poderia dizer, sem falsear a verdade, que o camponês que lança seu voto pela ditadura está expressando suas preferências entre as alternativas apresentadas, conforme as vê? Isto porque, quem sabe, as alternativas que percebe são votar na ditadura ou fazer uma viagem para a Sibéria. Isto é, em certo sentido, todas as decisões humanas podem ser consideradas como uma opção consciente ou inconsciente da alternativa preferida entre as que são percebidas pelo indivíduo. De idêntica maneira, as máquinas políticas urbanas mais corruptas neste País (o autor refere-se, já agora, aos Estados Unidos) frequentemente satisfazem a esses requisitos, mesmo quando seus cabos eleitorais não enchem as urnas com votos falsos, ou manipulam seus resultados, porque comparecem com um número suficiente de indivíduos inescrupulosos oferecendo uma alternativa simples: alguns dólares se você votar em nossa chapa e nada se votar na outra (DAHL, 1988, p. 71).

Não passa despercebido que para esse modelo de democracia, fundado nas regras do jogo, os direitos naturais, em especial o de igualdade, não excedem os limites extraíveis do mero procedimento ou a este inerentes (todos têm igual direito de votar e ser votado). O mesmo Robert Dahl ensina que a democracia madisoniana⁷³ é preferida nos Estados Unidos porque procura compensar a possibilidade de a democracia populista⁷⁴ destruir o sistema, acrescentando neste alguns mecanismos de controle externo que impedem, em última análise, a acumulação de todos os poderes – legislativo, executivo e judiciário, nas mesmas mãos, já que o contrário implica tirania.

E como tirania viria a ser, segundo Madison, “toda grave privação de um direito natural”, parece que o modelo formal de democracia se estaria deixando contaminar por um conteúdo moral. Ledo engano! Quando instados a especificar quais seriam os direitos naturais, os contemporâneos de Madison e seus predecessores não convergiam: “O acordo, que porventura havia, situava-se em um alto nível de abstração e deixava amplas oportunidades de desacordo em casos específicos”⁷⁵. Dahl opta, num remate a essas suas digressões sobre a democracia norte-americana, por inverter os termos da equação para afirmar que a própria definição de tirania não é útil ao sistema madisoniano e, por isso, “não precisamos resolver a questão de decidir se indivíduos têm direitos naturais ou, em caso afirmativo, quais são eles”⁷⁶.

Num parêntese, cabe dizer que essa mesma característica (o não compromisso com os direitos naturais) está presente quando se concebe o princípio da democracia, como quer Jürgen Habermas, “como uma variação do princípio do discurso racional no processo de fundamentação dos chamados direitos positivos ou direitos legais”, ou seja, “válidas são exatamente as normas do agir, com as quais todos os endereçados, enquanto

⁷³ O autor refere o modelo proposto no *The Federalist*, de Madison, político e teórico norte-americano

⁷⁴ O autor refere o modelo fundado na igualdade e soberania popular - a regra da maioria.

⁷⁵ Cf. Robert Dahl, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 29.

participantes do discurso racional, possam concordar⁷⁷. A essa variação da proposta teórica até aqui analisada, responde, com firmeza, Maria Clara Dias:

Um processo democrático de legitimação, tal como o entendemos cotidianamente, não supõe um consenso, mas sim o assentimento da maioria. Seria então a democracia um princípio da maioria? Este também não parece ser o caso. Não nos referimos a uma sociedade escravocrata ou a uma sociedade de castas como uma sociedade democrata, ainda que possamos reconhecer que seus governantes e suas leis possam ter sido eleitos por maioria. O que entendemos por democracia supõe o respeito às minorias, melhor dizendo, supõe o reconhecimento do direito à igualdade de participação (DIAS, ano, p. 289)⁷⁸.

A autora propõe um conceito de democracia em que esse reconhecimento da igualdade de participação se apresente como um princípio moral, com caráter prescritivo⁷⁹. A esse respeito, pode-se acrescentar algo mais: o conceito de democracia não pode ser neutro ou formal, mas somente a enleva, como uma forma de governo que guarda respeito às regras do jogo, quando revela compromisso, por igual, com a igualdade material e, num estágio mais avançado, com a concretização dos direitos fundamentais, estes que são os direitos naturais evoluídos à dimensão antropocêntrica e positivados.

É conveniente, porém, externar logo uma observação: esse modo pretensioso de conceituar a democracia, atribuindo-lhe um conteúdo, não afasta, por completo, o entendimento aqui esposado das reflexões de Habermas, como será explicado no tópico seguinte e inobstante a crítica que já lhe foi dirigida.

6. A democracia substancial em meio à diversidade cultural

Mas de que direitos fundamentais se está a tratar? Teriam eles a característica da universalidade? A questão identitária, em confronto com a suposta universalidade desses direitos inalienáveis do homem, merece, enfim e neste capítulo, sua primeira abordagem. Quando se cogita de identidade cultural ou social, como um contraponto para a universalidade, há referência clara ao multiculturalismo e às proposições teóricas da pós-modernidade. Usando de desassombrado realismo, José Augusto Lindgren Alves afirma:

⁷⁷ *Apud* Maria Clara Dias, "O que pode a Ética na Política: considerações acerca do conceito de democracia", p. 286.

⁷⁸ Maria Clara Dias, *op. cit.*, p. 289. Porém, a propósito do princípio da maioria, Habermas, em *Direito e Democracia*, p. 223, teve a oportunidade de dizer que "a regra da maioria mantém uma relação interna com a busca da verdade, na medida em que a decisão tomada com maioria forma apenas uma cesura numa discussão em andamento, fixando de certa maneira o resultado provisório de uma formação discursiva da opinião".

⁷⁹ Cf. Maria Clara Dias, *op. cit.*, p. 291.

Enquanto para a sociedade de classes, da antiga modernidade, o proletariado precisava ser mantido com um mínimo de condições de subsistência (daí o Welfare State), para a sociedade eficientista, da globalização pós-moderna, o pobre é responsabilizado e estigmatizado pela própria pobreza. Longe de produzir sentimentos de solidariedade, é associado ideologicamente ao que há de mais visivelmente negativo nas esferas nacionais, em escala planetária: superpopulação, epidemias, destruição ambiental, vícios, tráfico de drogas, exploração do trabalho infantil, fanatismo, terrorismo, violência urbana e criminalidade (ALVES).

Explorando ainda esses estereótipos, que se criam numa cultura supostamente mundializada, ao olvido de que a racionalização (informatização) da indústria e serviços empobrece o homem, notadamente o homem dos países periféricos, o mencionado diplomata ironiza:

A superpopulação é sempre asiática ou latino-americana. A origem da AIDS tinha que ser africana. O garimpeiro brasileiro é mais daninho ao meio-ambiente do que as indústrias e o consumo dos países super-industrializados. O negro e o asiático fumam, bebem e se drogam mais do que o branco. A responsabilidade pelo narcotráfico é a produção do Terceiro Mundo, não a demanda universal. Os pais de famílias miseráveis que põem os filhos para trabalhar ou se prostituir fazem-no, provavelmente, porque são malvados. O fanatismo religioso é particularidade de povos primitivos, fora da civilização judaico-cristã, pois os integristas protestantes, católico e israelita são, com certeza, sadios... O Rio de Janeiro, com sua população favelada, é, naturalmente, a cidade mais violenta do mundo (ALVES, 1998, p. 11).

A tudo isso se somam as diversidades culturais que já faziam, em 1948, da Declaração Universal dos Direitos Humanos um produto do ocidente. Referindo-se à rejeição do Iluminismo pelos teóricos do pós-modernismo, Lindgren Alves observa:

Enquanto na modernidade os embates sociais se desenrolavam em nome da comunidade nacional, da afirmação do homem genérico e universal ou no contexto das lutas de classe, na pós-modernidade as batalhas da cidadania são, muitas vezes, empreendidas em nome de uma comunidade de identificação menor do que o Estado nacional e diferente da classe social. Os governos, por sua vez, de todos os quadrantes, assemelham-se a administradores de empresas, preocupados sobretudo, ou apenas, com a eficiência da gestão econômica – objetivo aparentemente impossível enquanto perdurar a inexistência de controle supranacional para a flutuação do capital especulativo (ALVES, 1998, p. 13-14).

Em seu ensaio, Lindgren Alves propõe a sobrevivência da Declaração Universal dos Direitos Humanos, como a última Grande Narrativa, mas sem desprezar a importância de conferências que procuram adequá-la a um universo cultural variado⁸⁰. Não resiste,

⁸⁰ Refere-se o autor, por exemplo, ao art. 5º da Declaração aprovada na Conferência de Viena: “As particularidades nacionais e regionais devem ser levadas em consideração, assim como os diversos contextos históricos, culturais e religiosos, mas é dever dos Estados promover e proteger todos os

por isso mesmo, a registrar, na formulação de sua defesa, algumas perguntas que ameaçam essa ultra-atividade:

Se os direitos humanos são uma invenção intransferível da cultura ocidental, ela própria injusta e apenas dissimuladamente libertária, como se pode coerentemente impedir os talibãs de enclausularem as mulheres afegãs? Como exigir dos aiatolás iranianos que aceitem a comunidade bahai, proscrita em sua Constituição? Como exigir a revogação da fatwa de execução contra o escritor Saman Rushdie, se uma fatwa religiosa é irrevogável por definição? Como promover a liberdade de crença e de expressão se a sharia islâmica fundamentalista prevê, até mesmo, a crucificação de apóstatas? Como condenar a repressão aos dissidentes chineses e norte-coreanos, quando o confucionismo, muito mais do que qualquer tipo de socialismo, impõe como valor crucial a obediência à autoridade? (ALVES, 1998, p. 21).

Ressai a pergunta derradeira: “como universalizar tais direitos, construídos historicamente na tradição ocidental, sem conferir-lhes feições imperialistas?” (*idem*, p. 16)

Não há, aqui, a veleidade de propor solução para esses conflitos que inquietam, e às vezes amordaçam, os teóricos da democracia. Mas, em se tratando de multiculturalismo, impõe-se nova alusão à obra de Alain Touraine, que o tem por realidade inexorável: “O mundo contemporâneo deve reconhecer o pluralismo cultural que corresponde à mundialização da economia e da cultura. Uma sociedade nacional culturalmente homogênea é, por definição, antidemocrática” (TOURAINÉ, 1996, p. 165).

Num retorno, apenas aparente, ao Iluminismo⁸¹, Touraine repete a expressão de Robert Fraisse para exclaimar que a democracia é a política do sujeito, mas logo esclarece: “a democracia não é somente um conjunto de garantias institucionais, ou seja, uma liberdade negativa. É a luta de sujeitos, impregnados de sua cultura e liberdade, contra a lógica dominadora dos sistemas”⁸².

direitos humanos e liberdades fundamentais, independentemente de seus sistemas políticos, econômicos e culturais”.

⁸¹ O autor diz que a democracia não é apenas a liberdade negativa e assume uma postura crítica em relação ao racionalismo, sem excluí-lo: “Na medida em que a modernidade se apóia na difícil gestão das relações entre razão e sujeito, racionalização e subjetivação, na medida em que o próprio sujeito é um esforço para associar a razão instrumental à identidade pessoal e coletiva, a democracia define-se melhor em relação à vontade de combinar o pensamento racional com a liberdade pessoal e a identidade cultural” (*op. cit.*, p. 28). Não há referência, na sua obra, ao nome de Kant.

⁸² *Op. cit.*, p. 24.

Nesse esforço hercúleo de conciliar a liberdade com as determinantes sociais e a herança cultural, o autor dimensiona o sujeito, figura central da ação democrática: “Um indivíduo é um sujeito se, em suas condutas, consegue associar o desejo de liberdade com a filiação a uma cultura e o apelo à razão; portanto, um princípio de individualidade, um princípio de particularismo e um princípio universalista”⁸³. Essa combinação tem fundamento prático que parece persuasivo:

Ameaçada por um poder popular que se serve do racionalismo para impor a destruição de todas as filiações sociais e culturais e suprimir, assim, todo contrapeso ao seu próprio poder, e degradada pela redução do sistema político a um mercado político, a democracia é atacada em um terceiro flanco por um culturalismo que leva o respeito pelas minorias até à supressão da própria ideia de maioria e a uma redução extrema do domínio da lei (TOURAINÉ, 1996, p. 27).

O mundo, perplexo, está a aguardar a concretização desse ideal de política democrática, mas a teoria é útil também quando assume essa ambição profilática. O importante é conceber, com Touraine, que “a democracia não reduz o ser humano a ser apenas um cidadão; reconhece-o como um indivíduo livre que também faz parte de coletividades econômicas e culturais”⁸⁴. Se é outro o modelo político, ter-se-á configurado o Estado Oclocrático de Direito, não importando o que dizem as normas.

A atual tendência, muito influenciada por Habermas e já referida⁸⁵, de compreender o princípio da democracia como uma variante do princípio do discurso (indiferente à moral), propõe, em última análise, que uma ampla liberdade de comunicação seja institucionalizada pelo Direito e contamine todo o itinerário da concreção dessa ordem jurídica.

Tal tentativa de resgatar o princípio democrático como força legitimadora do processo de normatização⁸⁶ autoriza conceber, ao pressuposto da forma jurídica (que estabiliza as expectativas sociais de comportamento) e do princípio do discurso (à luz do qual se investiga a legitimidade das normas de ação em geral), um código jurídico

⁸³ *Op. cit.*, p. 28.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 29.

⁸⁵ *Vide* final do subitem imediatamente anterior.

⁸⁶ Cf. Habermas, *Direito e Democracia*, p. 158. Para o autor, "a ideia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica". Na página 159, inicia-se o elenco de direitos fundamentais expostos a seguir, neste texto.

constituído dos seguintes direitos fundamentais, que se apresentam em ordem de correlação (o primeiro direito fundamental, a seguir enumerado, é correlato ao segundo e terceiro, sendo que os três precedem a organização objetiva ou jurídica de um poder do Estado) ou de dependência (o quarto direito fundamental converte os sujeitos de direito em autores da ordem jurídica e o quinto é, de todos, o antecedente necessário):

- (1) direitos fundamentais que "resultam da configuração politicamente autônoma do *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*";
- (2) direitos fundamentais que "resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro* numa associação voluntária de parceiros do direito";
- (3) direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual;
- (4) direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através dos quais eles criam direito legítimo;
- (5) direitos fundamentais a *condições de vida garantidas nas suas dimensões social, técnica e ecológica*, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos fundamentais anteriormente elencados.

O apelo ao princípio do discurso faz inevitável que se o compatibilize, ao menos se o tente, com a certeza de que a autonomia política é precedida, a bem dizer, de um processo seletivo de participação nas sociedades em que é maior a concentração de riqueza e mais acentuado o domínio do capital e dos grupos de pressão formados por seus áulicos.

O que parece paradoxal, nesse contexto, é que a democracia pressupõe a liberdade de ação comunicativa, mas, em contrapartida, o exercício da ação comunicativa, exatamente por ser livre, não pode ser imposto: "ao contrário da moral, o direito não pode obrigar a um emprego comunicativo de direitos subjetivos, mesmo quando os direitos políticos dos cidadãos sugerem exatamente esse tipo de uso público"⁸⁷. Isso nos leva a intuir que, naquelas mencionadas sociedades de desiguais, a legalidade se estaria convertendo em legitimidade.

⁸⁷ Cf. Habermas, *op. cit.*, p. 168.

Um problema dessa ordem é solucionado por Habermas ao suposto de que a regulação jurídica da liberdade comunicativa (que se dá, por óbvio, na relação de reciprocidade que se vislumbra entre política e direito) pode lhe pôr limites. Neste sentido, pondera:

O surgimento da legitimidade a partir da legalidade não é paradoxal, a não ser para os que partem da premissa de que o sistema do direito tem que ser representado como um processo circular que se fecha recursivamente, legitimando-se a si mesmo. A isso opõe-se a evidência de que instituições jurídicas da liberdade decompõem-se quando inexistem iniciativas de uma população acostumada à liberdade. Sua espontaneidade não pode ser forçada através do direito; ele se regenera através das tradições libertárias e se mantém nas condições associacionais de uma cultura política liberal. Regulações jurídicas podem, todavia, estabelecer medidas para que os custos das virtudes cidadãs pretendidas não sejam muito altos.

[...]

A compreensão discursiva do sistema dos direitos conduz o olhar para dois lados: De um lado, a carga da legitimação da normatização jurídica das qualificações dos cidadãos desloca-se para os procedimentos da formação discursiva da opinião e da vontade, institucionalizados juridicamente. De outro lado, a juridificação da liberdade comunicativa significa também que o direito é levado a explorar fontes de legitimação das quais ele não pode dispor (HABERMAS, p. 168)

É árduo, portanto, esse processo de concreção do direito, mas não pode atender a fórmulas alquímicas a prevalência, em seu decurso, do sujeito, em meio à particularidade de uma cultura e à universalidade da razão.

Não obstante as narrativas de direitos humanos, convertidas em direito positivado pelas cartas constitucionais mais recentes, acomodem o espírito do homem de nossos dias a um programa de ações normativas compatível com a expectativa de uma sociedade mais justa e solidária, a diversidade cultural conspira, sem cessar, contra a aspiração de universalidade que é imanente aos direitos fundamentais do homem.

Em rigor, a diversidade cultural reclama, insidiosamente, a realização do princípio democrático por meio de processos sucessivos de adequação da norma à realidade de cada povo.

Não se põe em dúvida a expectativa de validade atribuível aos direitos fundamentais enumerados, com pretensão normativa, nas Constituições de Portugal, Espanha ou Brasil, por exemplo. Mas é certo que o princípio da democracia assume um conteúdo plástico ou perigosamente moldável, ao menos em parte, quando dele se exige um conteúdo moral consentâneo com o multiculturalismo que caracteriza a sociedade

contemporânea, ou os vários segmentos do universo que ousamos chamar de humanidade. O caráter histórico do conceito de democracia é assim, e talvez por infelicidade, um componente de seu significado a ser contingencialmente enfrentado.

À guisa de conclusão

O conceito de democracia integra o rol de categorias políticas, quicá jurídicas, cujo significado remete à história das práticas ou modelos teóricos usualmente associados ao termo em análise. Os antigos, a exemplo de Platão e Aristóteles, não sustentavam ser a democracia a forma boa de governo, malgrado lhes atribuam a concepção original do Estado democrático.

Um método intrigante, talvez surpreendente, de investigar o sentido de democracia é examiná-lo a partir da acepção que lhe é dada na Antiguidade, no debate entre tradição e razão que inspirou conservadores e iluministas, na vertente teórico-política que concebeu a democracia social e, por fim, na concepção, a essa antagônica, de democracia procedural.

Embora o modelo social-democrata tenha contribuído para aproximar o Estado de Direito do ideal de justiça que a ele deve supostamente impregnar, a superveniência da acepção neutral de democracia se justifica, ao menos em parte, na medida que permite ajustar o conceito à diversidade de culturas que singularizam os povos pretensamente democráticos, em um esforço dialético com a aspiração de universalidade que contamina os direitos fundamentais normalmente associados ao conteúdo da democracia social.

Referências

ALVES, José Augusto Lindgren. “A Declaração dos Direitos Humanos na Pós-Modernidade”. *In: Cidadania e Justiça. Revista da AMB* n. 5. Rio de Janeiro, 1998.

ARRUDA JÚNIOR, Edmundo L. (org.). **Max Weber** - Direito e Modernidade. Florianópolis: Obra Jurídica, 1996.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen Varriale *et al.* 10. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

BOBBIO, Norberto. **A Teoria das Formas de Governo**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1998.

_____. **Direito e Democracia**. Vol. I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Kait. Brasília: UnB, 1997.

BURKE, Edmund. **The Works**. Vol. III/IV. New York: Georg Olms Verlag, 1975.

COLE, George. “Socialismo”. In **Ideologias Políticas**. CRESPIGNY, Anthony de; CRONIN, Jeremy. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: UnB, 1998.

DAHL, Robert. **Prefácio à Teoria Democrática**. Tradução de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. São Paulo: Malheiros, 1998.

DE LA CUEVA, Mario. **Derecho Mexicano Del Trabajo**. México: Porrúa, 1961.

DIAS, Maria Clara. “O que pode a Ética na Política: Considerações acerca do Conceito de Democracia”. In: **Ética e Política**, Adriano Naves de Brito e José Nicolau Heck (orgs.), Goiânia: UFG, 1997.

GIRGLIOLI, Pier Paolo. In: **Dicionário de Política**. Coordenação de Bobbio, Matteucci e Pasquino. Vol. 1. Brasília: UnB, 1994.

HAYEK, Friedrich. “Os Princípios de uma Ordem Social Liberal”. In: **Ideologias Políticas**. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: UnB, 1998.

KIRK, Russell. **The Conservative Mind: from Burke to Eliot**. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=mGBn2fOdp7gC&printsec=frontcover&dq=kirk+russell+the+conservative+mind&hl=en&sa=X&ei=P3cQU-GSD4a_kQep24HQBw&ved=0CCoQ6AEwAA#v=onepage&q=kirk%20russell%20the%20conservative%20mind&f=false. Acesso em 28/02/2014.

OAKESHOTT, Michael. “Do Fato de Ser Conservador”. In: **Ideologias Políticas**. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: UnB, 1998.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

_____. **Diálogos** (Eutífron. Apologia de Sócrates. Críton. Fédon). São Paulo: Nova Cultural, 1999 [Coleção Os Pensadores].

SANDEL, Michael J. **Justiça – o que é fazer a coisa certa**. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

TOURAINÉ, Alain. **O Que é a Democracia?** 2. ed. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996

VASCONCELOS, Arnaldo. **Direito, Humanismo e Democracia**. São Paulo: Malheiros, 1998.

WOLLHEIM, Richard. Democracia. *In: Ideologias Políticas*. 2. ed. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: UnB, 1998.