

Eric Weil: a democracia em um mundo de tensões

Eric Weil: democracy in a world of tensions

Apresentação do texto pelo tradutor

“Qual deve ser a nossa atitude quando uma democracia for ameaçada por meios democráticos?” Essa pergunta se encontra no texto *Democracy in a World of tensions*, cuja tradução apresentamos, e é um exemplo inequívoco das preocupações de Eric Weil: as tensões às quais a democracia está exposta.¹ Com efeito, a democracia se faz na história sempre no espaço aberto entre duas formas fundamentais de tensão: por um lado, aquela externa, pois os seus postulados – e o autor insiste fortemente sobre isso – são universais, e, por outro, uma tensão interna, própria da ininterrupta avaliação dos próprios valores e das condições para a livre discussão.

O texto, publicado originalmente em 1951, é a participação de Weil no volume organizado por Richard McKeon, para a Unesco, e que contou ainda com contribuições de C. I. Lewis, Emmanuel Mounier e Umberto Padovani. Se a especificidade do contexto pode colocar a suspeita não apenas de se tratar de um escrito de ocasião, mas também do risco de inatualidade, a pergunta que escolhemos como título desta apresentação não deixa dúvida sobre candência das palavras de Weil, passados quase 70 anos da sua publicação. O argumento weiliano nos ajuda a refletir sobre o que pensar e o que fazer quando a democracia for atacada por discursos que – pretensamente – se apoiam em princípios democráticos, isto é, quando, numa democracia, se apela por ações e intervenções de toda espécie, inclusive violentas e antidemocráticas.

Ao tratarmos de um autor para o qual, “no que concerne à filosofia, não seria exagerado dizer que toda tese isolada é falsa e que só a totalidade estruturada pode ser verdadeira” (WEIL, 1990, p. 11), algumas observações gerais são imprescindíveis. A primeira procura situar o artigo em questão no conjunto da obra weiliana. Se, por um lado, ele antecipa em quase cinco anos o lançamento da *Filosofia política*, por outro, aparece praticamente junto com *Limites de la démocratie*, de

* Doutor em Filosofia pela UFC/Lille.

¹ Evidentemente, em 1950, as tensões às quais Weil se refere no título são, sobretudo, aquelas próprias de um mundo bipolar já em avançada formação.

1950. A relação com essas duas referências nos ajudará a compreender o lugar de *Democracy in a World of tensions*, pois permite, ao mesmo tempo, entender qual o lugar da democracia na *Filosofia política*, bem como responder à pergunta acerca da necessidade de escrever novamente sobre o tema, sendo que, um ano antes, Weil havia tornado públicas as suas reflexões. Dito de outro modo, a estrutura sistemática da obra weiliana impede considerar qualquer parte do seu *corpus* como um recorte autorreferente. Por isso, no que concerne propriamente ao lugar do tema na filosofia política de Weil, um duplo exercício é essencial: primeiramente, uma análise capaz de conectar os textos sobre a democracia ao seu sistema, e, depois, tomar em cada escrito os elementos específicos do modo de proceder do autor. Logicamente, uma apresentação não pode realizar todos esses passos.

A segunda observação de caráter geral diz respeito à perspectiva do autor, isto é, ao fato de que Eric Weil pensa temas políticos como filósofo. Retomando parcialmente suas palavras, isso significa que não se pretende atingir conhecimentos técnicos, mas compreender o campo no qual se põem as questões que visam a um determinado saber e a um determinado saber-fazer (WEIL, 1990, p. 10). Tenta-se, então, “captar o essencial” (WEIL, 1990, p. 13), mantendo-se nos limites do “esforço do conceito”, e, no que concerne à democracia, consciente da dificuldade de lidar com um termo cujo uso é tão difícil “que quase seria melhor renunciar a ele.” (WEIL, 1990, p. 230).²

A nosso ver, o essencial para a interpretação do pensamento político weiliano, também no que respeita à democracia, repousa no espaço que se abre entre a afirmação de que “a formação do povo como realidade é o que deve visar a ação política” (WEIL, 1990, p. 212) e a de que “toda filosofia política desenvolve, ou a menos implica, uma antropologia filosófica.” (WEIL, 1972, p. 225). Ou seja, as condições da formação do povo e a determinação da noção antropológica subjacente formam o alicerce da compreensão filosófica da democracia, ou seja, da indicação da sua natureza e das condições gerais necessárias para a sua realização.

O ponto de partida de *Democracy in a World of tensions* – como também em *Limites de la démocratie* – é a crítica das definições da democracia como sistema político; e o método, o confronto, em diferentes níveis, das definições formais do conceito com as suas realizações históricas.³

Em princípio, a democracia é tomada, então, como “um sistema de governo que resolve os conflitos entre os vários grupos [...] por meios não violentos”, sistema no qual as “decisões políticas são tomadas com a colaboração e sob o controle direto ou indireto de todos ou pelo menos da maioria dos cidadãos”. Essa definição revela sua inadequação a partir de duas considerações de ordens dis-

² Essa dificuldade se explicita porquanto “tomado em seu sentido etimológico, [a *democracia*] não corresponde a nenhuma realidade: o povo, oposto às instituições sociais e políticas que lhe dão uma estrutura e a possibilidade de refletir e agir, não existe enquanto unidade e, mais ainda, não decide nada. As decisões, a reflexão, a ação competem às instituições, e é a elas que o termo *democracia*, na acepção indicada, que não é exclusiva dos filólogos, opõe o povo. [...] Se, ao contrário, chama-se democracia a todo governo que goza da adesão dos cidadãos, as diferenças de forma não devem mais ser consideradas, e o governo mais autocrático pode ser mais democrático que um regime *democrático* constitucional” (WEIL, 1990, p. 230-231. Grifos no original).

³ Como é peculiar à metodologia do autor, para o qual, no que concerne à filosofia sistemática e ainda mais especificamente à filosofia política, “os mesmos problemas [...] *voltarão*, pois, diversas vezes, em planos diferentes e com uma significação diferente. [...] Pode ser que tais *repetições*, aparentes repetições, somem-se [a outros incômodos]” (WEIL, 1990, p. 13-14. Grifos nossos).

tintas. Em primeiro lugar, não compreende o fato de que “os cidadãos podem ser tão ignorantes acerca dos negócios públicos que não consigam compreender a importância dos problemas envolvidos”, depois, não consegue considerar que a participação nas decisões políticas depende também – essencialmente – da garantia de direitos políticos e sociais. Logo, o que está em jogo é a realização da democracia como sistema de governo capaz de lidar com as pressões sociais, sobretudo econômicas, que possam impedir a uma parte dos cidadãos de expor as suas convicções e as suas preferências. Trata-se, dito de outra forma, de uma questão de justiça social que envolve tanto a educação dos cidadãos para a discussão política – “método democrático por excelência” e “fundamento ideal do sistema constitucional” (WEIL, 1990, p. 273) –, quanto o “progresso material e moral dos membros do corpo político”.⁴

Uma segunda definição “clássica” da democracia nos coloca diante da afirmação da igualdade legal dos cidadãos. Mais uma vez a definição não resiste à prova da história, pois dificilmente a igualdade legal suporta o confronto com as desigualdades sociais e materiais. Estas últimas, no entanto, só podem ser pensadas devidamente à luz de um corpo político comprometido com o bem comum objetivamente determinado, o que se torna profundamente complexo em um contexto no qual “os interesses da comunidade estão cada vez mais opostos aos desejos individuais e tradicionais dos indivíduos”.

No que diz respeito à definição moderna, a democracia pode ser considerada como um sistema que se assenta sobre o postulado do homem como ser razoável, ou seja, no fato de “que os problemas que o homem enfrenta em sua vida comunitária podem ser formulados e resolvidos em termos científicos e, portanto, com o acordo de todos os homens razoáveis”. Nesse ponto, uma antropologia filosófica até então implícita se explicita, pois fica patente que a democracia pressupõe que “todo homem, a menos que seja louco, está aberto a se deixar convencer pela razão; e, portanto, ela deve formular princípios fundamentais, de modo que cada um possa concordar sem ter de se sentir irremediavelmente inferior aos seus companheiros”. Logo, a democracia é o sistema que permite ao homem razoável lidar com os problemas formulados numa linguagem que deixa de lado sentimentos e paixões, tanto individuais quanto coletivos.

Mas, se por um lado, a realidade insiste em demonstrar que a discussão e a decisão na política não podem se reduzir à administração técnica⁵, por outro, na prática, democracia exige que todos os valores de uma comunidade se justifiquem numa linguagem razoável, ou seja, que sejam submetidos a discussões, pois, como afirma em nota: “A democracia não pode provar que os valores que ela reconhece sejam os únicos valores ‘verdadeiros’; mas ela é totalmente capaz de

⁴ O que está em jogo, fundamentalmente, é o escopo do Estado moderno, isto é, a exigência que lhe é própria, ao menos do ponto de vista do indivíduo, de buscar a liberdade do indivíduo na defesa e na promoção tanto do trabalho racional quanto da discussão. É o que o autor assevera claramente quando afirma que “o fim do Estado, considerado na perspectiva do indivíduo razoável, é a liberdade deste indivíduo numa sociedade que o proteja [...] da violência da natureza exterior, e numa comunidade particular onde, com todos os seus membros, encontre e dê sentido à sua existência. Os dois meios inseparáveis de alcançar este fim são o trabalho racional e a discussão razoável” (WEIL, 1990, p. 344-345).

⁵ A administração como figura moderna do pensamento político tem uma importância ao mesmo tempo imprescindível e limitada no que toca aos debates acerca da natureza e dos procedimentos da democracia, pois, “se a existência da administração muda as condições da escolha, ela não dispensa de escolher” (WEIL, 1990, p. 295).

definir seus valores, declarar o que é incompatível com eles, e descrever as etapas a serem tomadas para alcançá-los numa dada situação. Do mesmo modo, não é verdade que a democracia se opõe ou duvida de valores 'eternos', o democrata reconhece todas essas verdades, mas exige que elas sejam mantidas fora da discussão sobre o progresso. Nada que não possa ser discutido razoavelmente deve ser discutido no plano político. O fundamento da democracia é, portanto, a razão, e não a virtude, como Montesquieu afirmou".

Finalmente, tanto as tensões quanto as distinções fundamentais da democracia como sistema político podem ser compreendidas, pois três dos seus elementos capitais estão sublinhados. Em primeiro lugar, ainda que, em uma democracia, não haja concordância absoluta entre as diferentes propostas, todas excluem o uso da violência e tentam encontrar uma fórmula que mesmo "sem dar total satisfação a ninguém, seja aceitável para todos". Em segundo lugar, se a democracia existe quando todos os membros podem participar da discussão sobre os assuntos públicos, na modernidade, isso concerne essencialmente às discussões acerca da organização do trabalho e da distribuição dos seus resultados, supondo a possibilidade de conciliação entre as demandas do bem comum com aquelas próprias da satisfação individual. Por último, se as diferentes doutrinas concordam com os princípios da discussão e do compromisso em busca de soluções e de métodos, todas elas se recusam a discutir os próprios princípios primários. No entanto, o avanço é imenso para a reflexão ao destacar justamente que "a democracia só pode ser alcançada se todo valor de cada grupo estiver sujeito à discussão universal".

A crítica da razão democrática alcança, então, uma nova profundidade.

Se, então, a palavra democracia significar o direito de todos os cidadãos à participação de uma discussão aberta, sem o uso da violência, voltada à elaboração de decisões calculadas para promover o bem comum, tendo em conta, na medida do possível, tanto os desejos dos cidadãos quanto as condições sociais e políticas vigentes; então o problema central dessa busca, no plano político, é claramente o problema da tolerância, ou, mais exatamente, o problema de circunscrever os direitos de oposição e de crítica.

No plano formal, a democracia se identifica com a livre discussão das opiniões; no plano político, porém, é a tolerância que vem ao centro da questão. Resta trazer também à baila o limite que acompanha cada passo da reflexão e que se expõe na pergunta cabal: "qual deverá ser a [nossa] posição se uma democracia for ameaçada por meios democráticos?" A perspectiva aguda de Weil se mostra ao assumir a possibilidade de que uma maioria pode estar pronta a transformar um Estado democrático em Estado não democrático – a Alemanha nazista é o exemplo tomado para justificar o seu esforço. O argumento weiliano impressiona ao afirmar, em *Limites de la démocratie*, que

teria sido melhor, não apenas em si, mas para o mundo, para a Alemanha e para a democracia, que se tivesse encontrado um governo alemão para defender a democracia contra uma maioria não democrática, antidemocrática, e que assumisse a educação do povo para conduzi-lo a consentir livre e racionalmente a democracia. (WEIL, 1950, p. 39).

Causa admiração que Weil não afirme que esse governo, defensor da democracia, seja ele mesmo um governo democrático.

Mas o autor nos tranquiliza: "aqui não se exalta a ditadura, nem mesmo a propaganda dirigida ao inconsciente, à violência, aos instintos perturbados que existem em todos os povos". Antes, fala-se de educação e do direito a ela, ou seja, da criação de um contexto no qual ninguém é excluído da educação e todos têm a chance de participar da elaboração dos projetos sociais. Weil critica o papel da democracia formal nos discursos inconsistentes dos democratas, pois "os homens famintos, oprimidos (a opressão policial não é a única), privados de toda dignidade e de toda esperança, não são cidadãos completos." (WEIL, 1950, p. 39). É justamente para o cidadão incompleto, e em razão dele, que se pensa a educação para a democracia. Em poucas palavras, o esforço para comprometê-lo cada vez mais nos assuntos públicos.

Sobre isso, achamos fundamental repetir aqui as palavras do próprio autor: "onde a democracia já existe, [...] [ela] não resiste a toda prova, tensão e injustiça, por uma espécie de estado de graça. Não importa qual seja a nação, todas podem recair numa situação em que a democracia se torne impossível". Só então é possível concluir que "a democracia é a marcha rumo à razão, à educação perpétua do homem por si mesmo, para que o homem seja homem plena e verdadeiramente. A democracia plenamente realizada não existe: ela está sempre por se realizar", ou seja, "a perfeita democracia é um ideal" (WEIL, 1950, p. 39).

A importância da questão não precisa ser justificada e a contribuição de Weil à reflexão não precisa ser defendida. Esperamos que a tradução de *Democracy in a World of tensions* enriqueça o debate numa sociedade que, por se pretender democrática, deve submeter constantemente seus valores à discussão e buscar alcançar as condições gerais para essa mesma discussão, entre outras, o acesso às condições básicas de saúde e de segurança, à educação e à informação. Essa tarefa se torna mais urgente num contexto em que se defende abertamente – e isso é possível porque "somos" uma "democracia" – posições não democráticas e mesmo antidemocráticas – enquanto agentes sociais e políticos, defensores da democracia e dos seus princípios, são perseguidos e mortos. Finalmente, o que queremos ao apresentar essa tradução é oferecer ao público a contribuição de Eric Weil, que pensamos ser muito valiosa, para quem deseja refletir sobre a democracia no espaço estendido entre "mitos" e mártires.

Referências bibliográficas

WEIL, E. *Filosofia política*. São Paulo, Loyola, 1990.

_____. "Politique: philosophie politique". *Encyclopædia Universalis* XIII, Paris, 1972, p. 449-453.

_____. "Reponse to the Unesco Questionnaire on ideological conflicts concerning democracy in a World of tensions". In: McKEON, R (Ed.). *Democracy in a World of tensions: a symposium prepared by Unesco*. Chicago: University Chicago Press, 1951, p. 425-442.

_____. "Limites de la démocratie". *Evidences*, v. 13, (1950), p. 35-39.

A democracia em um mundo de tensões*

O significado atual da palavra “democracia”

Para uma primeira aproximação, a democracia pode ser definida como o sistema de governo que resolve os conflitos entre os vários grupos – conflitos existentes em toda sociedade – por meios não-violentos: nela, as decisões políticas são tomadas com a colaboração e sob o controle direto ou indireto de todos os cidadãos, ou pelo menos da maioria deles. São estes, então, que nomeiam e dispensam os responsáveis pela administração dos negócios públicos em virtude de um direito garantido e regulado por formas determinadas de procedimento que todos se comprometem a observar (uma constituição).

Contudo, um exame mais atento mostra de imediato a inadequação dessa definição. As regras de procedimento podem ser formuladas de modo a tornarem ilusórios os direitos que deveriam garantir. Além disso, os cidadãos podem ser tão ignorantes sobre os negócios públicos que não percebem a importância dos problemas envolvidos, nem desejem opinar sobre eles. Pressões sociais, e especialmente pressões econômicas, embora sem nenhuma fundamentação constitucional, podem ser fortes o suficiente para impedir que a maioria dos cidadãos, ou, em todo caso um grande número deles, expresse abertamente as suas convicções e as próprias preferências.

A democracia formal do século XIX (que, aliás, não existiu durante todo esse século e que pode ser encontrada também em outros períodos) se caracterizava socialmente pela doutrina ortodoxa do *laissez-faire*; e politicamente pela ab-rogação de toda desigualdade no status legal dos indivíduos. Ela partia da suposição de que o jogo livre das forças e dos interesses levaria, por uma espécie de necessidade natural, à promoção do bem maior para o maior número de pessoas em uma sociedade não-violenta. Contudo, se as revoltas e as revoluções do século XIX revelaram a falácia dessa doutrina; no que concerne ao ponto de vista teórico, porém, ela foi refutada pelas doutrinas antiliberais – mas não necessariamente antidemocráticas – que se desenvolveram no mesmo período.

Em outras palavras, a democracia moderna foi sempre definida como um sistema político que visa o progresso material e moral dos membros do corpo político.⁶ Mas, enquanto o século XIX acreditava que esse progresso seria conquistado pela libertação de todas as forças individuais e coletivas, o pensamento político atual parece convencido de que o progresso só pode ser alcançado pela ação consciente e organizada. O Estado – sobretudo o Estado democrático – deve conscientemente buscar o verdadeiro interesse dos cidadãos; deve promover o progresso material pela eliminação da violência (das “tensões sociais”) e, pelo progresso material, promover o desenvolvimento moral na direção do ideal da não-violência.

* Agradecemos ao Professor Patrice Canivez, Diretor do Institut Eric Weil, de Lille 3, a autorização para a publicação desta tradução.

⁶ Como a filosofia grega desconhecia o progresso (da história), seu Estado ideal era *astasiastos* (desprovido de tensões revolucionárias); e, de modo correspondente, seu cidadão ideal, o *egkrates* (que controla seus desejos), *autarkes* (autossuficiente) etc. E enquanto o Estado democrático moderno procura alcançar a estabilidade política pela satisfação dos desejos (razoáveis) da maioria, a democracia antiga buscou alcançá-la pela supressão (razoável) dos desejos.

À luz do que foi exposto, podemos agora examinar mais de perto o conceito moderno de "democracia". Ele conserva as características da definição clássica: a igualdade de todos os cidadãos diante da lei, a aquisição de direitos para todos os habitantes de um determinado território, ou pelo menos para aqueles que nele nasceram ou atualmente residem; um governo nomeado por todos os cidadãos e submetido ao seu controle, a igualdade de condição de elegibilidade para os cargos públicos e a proteção dos cidadãos contra a perseguição pública por razões de opinião (por defender escolhas diferentes da política do governo ou dos desejos da maioria). Contudo, hoje, acrescentamos outras cláusulas, cujas principais são:

1. As condições *sociais* não devem apenas levar o cidadão aos seus direitos, mas à possibilidade de participar da vida política do Estado (educação, liberdade das pressões econômicas, acesso às informações importantes, etc.).

2. Em vista da influência capital das condições materiais de vida para a consecução desse fim, os governos devem se esforçar para a constante melhoria das condições de vida dos cidadãos.

Podemos supor que todos os que se chamam democratas concordariam com essa definição. No entanto, um exame mais minucioso revela nela uma dificuldade fundamental. Com efeito, a primeira parte da definição (a definição "clássica") garante a todos o direito de trabalhar, legalmente, em vista da realização dos desejos individuais, quer dizer, de trabalhar para a própria *satisfação*. Já a segunda parte exige que o corpo político como um todo se esforce para o progresso, isto é, para o bem da comunidade, *objetivamente determinado*. Porém, uma vez abandonado o otimismo quase-natural do liberalismo do século XIX, o que mais poderia garantir a coincidência entre os *desejos* dos cidadãos⁷ e o *interesse* da comunidade? Em outros termos, tão logo se admita o valor do progresso, os interesses da comunidade podem ser determinados cientificamente: por exemplo, para elevar o padrão de vida a longo prazo pode ser necessário, a curto prazo, despende grande parte da produção social de bens, implicando a diminuição ou pelo menos a estagnação do padrão atual; nada garante que a maioria dos cidadãos concordará necessariamente com uma política assim.

O problema se torna mais complexo também pelo fato de que no mundo moderno – feito de Estados independentes, competindo uns com os outros na política, na economia e na esfera militar – a prioridade é dada à eficácia técnica e ao progresso material. Os fatores dos quais dependem as possibilidades de enriquecimento de um país, assim como a sua sobrevivência no caso de um conflito internacional, são as capacidades de produção da sociedade e do indivíduo, o grau de desenvolvimento científico, a riqueza nacional, etc. Em outras palavras, progressivamente os interesses da sociedade se opõem aos desejos individuais e tradicio-

⁷ Esses desejos não são apenas caprichos dos indivíduos; com efeito, desejos estritamente individuais só podem ser encontrados em loucos ou criminosos. Pelo contrário, os desejos em questão são inteiramente compreensíveis, representando, de fato, a tradição viva de uma comunidade, com sua escala de valores, modo de vida, código moral, etc. É precisamente essa tradição viva que pode entrar em conflito com a ideia democrática de progresso científico em uma sociedade não-violenta; ou mais corretamente, é com essa tradição que a ideia democrática pode entrar em conflito, uma vez que essa mesma ideia surge apenas quando a tradição deixa de ser forte o suficiente para evitar o aparecimento de tensões sociais tão graves que ponham em perigo a existência da própria comunidade.

nais dos cidadãos. Ao mesmo tempo e pelas mesmas razões, os problemas técnicos se tornaram tão importantes e complexos que a grande maioria dos cidadãos, para não dizer todos, não consegue mais compreender o seu sentido ou o seu alcance. Tentaremos, nas próximas páginas, mostrar o significado filosófico dessa dualidade de *desejo* e de *bem público* que constitui o cerne de todos os problemas da democracia. Antes de fazê-lo, porém, vamos tirar algumas conclusões preliminares daquilo que foi dito acima e, assim, remover os mal-entendidos mais comuns.

Todos os partidários da democracia, tanto daquela “formal” quanto da “popular”, têm pelo menos uma coisa em comum: eles se opõem a todas as teorias “eternalistas” sobre o homem, a todas as doutrinas que afirmam que o homem, sempre e em toda parte, é determinado por fatores não-históricos (raça, predestinação, etc.). A democracia é vista como um sistema de progresso, essencialmente não-violento, definido *objetivamente* (ausência de violência, padrão de vida elevado, expectativa média de vida, tempo livre, igualdade de acesso aos bens de consumo) e buscado *cientificamente*, com o fim de realizar o *bem* e o *contentamento* de todos os cidadãos.

*A tese democrática pressupõe e afirma que o homem é um ser razoável, isto é, que os problemas que o homem enfrenta em sua vida comunitária podem ser formulados e resolvidos em termos científicos*⁸ e, portanto, com o acordo de todos os homens razoáveis. Ou, para apresentar a questão do modo inverso, mas sem alterar o seu sentido: todo problema que não possa ser formulado cientificamente (que se coloca apenas no plano do indivíduo, do sentimento, da paixão, etc.) e, portanto, sem solução nos termos da ciência, não é um problema político.⁹

Por um lado, *nenhuma ciência* considera ter chegado ao estágio final do seu desenvolvimento nem admite verdades absolutas (a não ser verdades formais), por outro, o método essencial da democracia é a *discussão*.¹⁰ Porém, dado que a ciência caminha mais lentamente que a história, e que esta última nem sempre pode esperar pelos pronunciamentos científicos, muitas vezes a solução não-violenta dos conflitos é alcançada através do *compromisso*: embora teses opostas afirmem possuir a verdade, seus partidários, ao aderirem à democracia, excluem o uso da violência e concordam em procurar uma fórmula que, mesmo sem satisfazer completamente a ninguém, seja aceitável para todos.

A aridez que caracteriza as discussões passadas e presentes sobre o tema da democracia deve-se, em parte, à divergência de pontos de vista sobre o que é e o que não é cientificamente comprovado ou susceptível de provas científicas. Às partes em conflito divergem, em particular, sobre as possibilidades e sobre os re-

⁸ É claro que o termo “ciência” não está aqui restrito às ciências exatas.

⁹ É o que parece ser entendido pelos termos “neutralidade do Estado” e “direitos do indivíduo”. É claro que, como um fato político, o significado desses termos depende de (a) o que é considerado como ciência, e (b) o que é considerado um problema coletivo (oposto a um problema individual).

¹⁰ Portanto, a democracia não está baseada no ceticismo, como se afirma. Ou melhor, seu ceticismo é aquele da ciência moderna, que se recusa a reconhecer verdades completas e concretas; qualquer verdade alcançada está sujeita à correção e, no caso de verdades formais (idênticas), à reavaliação. A democracia não pode provar que os valores que ela reconhece sejam os únicos valores “verdadeiros”; mas é totalmente capaz de definir seus valores e de declarar o que é incompatível com eles e quais são as etapas a serem tomadas, em uma determinada situação, para alcançá-los. Também não é verdade que a democracia se opõe ou duvida de valores “eternos”; o democrata reconhece todas essas verdades, mas exige que elas sejam mantidas fora da discussão sobre o progresso. Nada que não possa ser discutido razoavelmente deve ser discutido no plano político. O fundamento da democracia é, portanto, a razão, e não a virtude, como Montesquieu afirmou.

sultados de uma interpretação científica da história: afinal, existem vários sentidos possíveis na história e o homem decide qual curso tomar? Ou há tão-somente um único sentido e a liberdade do homem, diante da evolução histórica, consiste apenas numa liberdade negativa, aquela de contrariar o curso da história, lançando-se contra ele, mas sem conseguir desviá-lo de fato (o sentido da história, nesse caso, se realizaria posteriormente)? Se existe realmente um sentido, como podemos discerni-lo? Será que já o descobrimos? A diferença entre as várias perspectivas – liberal, católica, calvinista, budista e comunista – decorre das diferentes respostas para essas questões.

No entanto, cada uma dessas doutrinas pode se considerar democrática, na medida em que, *uma vez admitidos certos princípios*, a discussão razoável assim como a busca de soluções e de compromissos possam ser os métodos de procedimento aceitos por todos. O conflito entre os diferentes sistemas provém da recusa a submeter à discussão os princípios principais de cada comunidade.

Então, a democracia só pode ser realizada se *todos* os valores de *todos* os grupos estiverem sujeitos à *discussão universal*. Enquanto houver valores que sejam, ao mesmo tempo, irreconciliáveis e estejam em ativa oposição, a democracia perfeita não pode ser alcançada. Em outras palavras, para que a democracia seja possível, o Estado deve ser organizado de tal modo que os valores irreconciliáveis e conflitantes (essas duas condições não são idênticas) não provoquem um choque violento; mais precisamente, que os valores últimos sejam, então, considerados como “assuntos privados”.

É uma questão da ordem dos fatos determinar se, numa dada situação, essa neutralização dos valores últimos e essa neutralidade do Estado são possíveis, sem destruir o monopólio do uso da violência por parte do Estado e sem o risco de enfraquecê-lo a ponto de torná-lo uma presa tentadora para outros Estados.

Entretanto, em princípio, todo sistema democrático se pretende razoável e, portanto, afirma apelar não para as paixões e para os sentimentos do homem, mas para a sua razão. Em seu princípio, afirma ser universal ou (para ser mais exato, à custa de um horrível neologismo) “universalizável”. Logo, não haverá democracia se o sistema político excluir uma parte do povo da discussão acerca dos fins e dos meios e quando essa parte for determinada por características consideradas não passíveis de modificação pela razão dos seus membros. Pode ser que o nível cultural de certos grupos impossibilite qualquer discussão com eles; pode inclusive impedir que determinados grupos queiram participar da discussão. Mesmo quando a comunidade democrática ou o Estado democrático sentem que devam conter esses grupos, ou seja, recusar-lhes o direito da igual participação em assuntos públicos, ao menos momentaneamente, ainda assim existe uma diferença essencial entre esse tipo de exclusão e a exclusão absoluta de castas, “raças inferiores” e “escravos por nascimento”.¹¹ Toda democracia pressupõe que todo homem, a menos que seja louco, esteja pronto a se deixar convencer pela razão; ela deve, portanto, formular os seus princípios últimos de tal modo que cada indivíduo possa aceitá-los sem ter de se sentir irremediavelmente inferior diante dos outros.

¹¹ Mais um significado diferente dos *direitos do homem*.

É verdade que a democracia perfeita é um ideal que jamais foi alcançado, assim como ninguém acredita que ela seja imediatamente realizável.¹² Mesmo os maiores defensores da democracia admitem a existência de pessoas culturalmente “atrasadas”, ou seja, que “ainda não estão maduras” para a democracia, que “precisam de educação”. Em nenhum lugar existe uma discussão absolutamente livre; e a incitação à violência, a traição de interesses nacionais (pelo menos em tempo de guerra), o encorajamento das paixões (*exempli gratia*, a pornografia), a difamação, tudo isso é considerado crime pelas leis de todos os países. Os países que insistentemente se orgulham de sua democracia, independentemente da sua interpretação particular da palavra, distinguem entre minorias leais (que aceitam os princípios da comunidade) e minorias desleais¹³; estas, tratadas como inimigas, quer perseguidas, quer excluídas de algumas funções públicas, de certas atividades e de determinadas carreiras. A democracia é sempre imperfeita, e continuará assim enquanto o indivíduo não se tornar um ser razoável, guiado por princípios lógicos e universalizáveis, e enquanto a violência representar o último recurso dos Estados nas suas relações internacionais.¹⁴

Não é sem propósito acrescentar aqui um corolário que decorre imediatamente das considerações já feitas, mas que é importante, uma vez que desconsidera um argumento frequentemente usado nas discussões sobre a democracia. Muitas vezes se afirma que a democracia se caracteriza pelo reconhecimento dos direitos do indivíduo.¹⁵ Isso é correto quando se contrasta a democracia com os sistemas absolutista e fascista, que não admitem a igualdade dos homens e concedem a certos grupos ou indivíduos alguns ou mesmo todos os direitos políticos, enquanto os nega a outros. Mas, tomada no seu conjunto, esta afirmação, apesar de coincidir com as características enumeradas, leva o debate a uma séria confusão. Pois não existe e não pode existir nenhum Estado, mesmo se houvesse um Estado mundial, que confira total liberdade ao indivíduo, porquanto essa liberdade devesse incluir, em última instância, a liberdade de usar de violência e de rejeitar a razão. No entanto, é isto que muitas vezes pensamos inconscientemente (se for possível aplicar aqui a palavra “pensar”) quando falamos da liberdade do indivíduo. As chamadas “definições” que acrescentamos são meramente formais e sem sentido: o direito à livre expressão de todos os pensamentos não existe e não pode existir em lugar algum; o segredo de correspondência e a liberdade de associação não podem ser absolutamente garantidos (conspiração, fraude, etc.); a liberdade de movimento dentro das fronteiras de um país deve necessariamente ser restringida em muitos casos (serviço militar, serviço civil, pressões econômicas e/ou pressões exercidas pelo governo com o objetivo de aliviar a superlo-

¹² Notar-se-á que o princípio democrático da não-violência foi melhor implementado por aqueles países que permitiram que seus cidadãos emigrassem, preservando suas tradições e os princípios fundamentais da comunidade de emigração, mantendo suas tradições culturais e linguísticas, isto é, formando colônias – Atenas, Grã-Bretanha e Estados Unidos da América. É mais provável encontrar formas de governo ditatorial e autoritário em países onde os dissidentes não têm o direito nem a oportunidade de emigrar, ou precisam fazer enormes sacrifícios.

¹³ Isto é, minorias que não só se recusam a reconhecer os princípios da comunidade, mas também estão preparadas para derrubar o governo ou a constituição pela da violência.

¹⁴ Quando ameaçado do exterior, se for um Estado democrático, os seus *interesses* podem entrar em conflito com seus *princípios*, e em casos extremos, isso pode levar ao posto de valor exclusivo a *lealdade* ao governo e a *eficiência* na preparação ou condução da guerra. A democracia se transforma, então, numa ditadura temporária ou permanente.

¹⁵ Já destacamos a ambiguidade dessa expressão.

tação nas cidades, de repovoar certas regiões, etc.); a liberdade de consciência não é nada se não for acompanhada pelo direito de falar e de agir de acordo com ela, direitos que devem ser limitados; a defesa dos interesses econômicos da comunidade, e até mesmo a defesa dos direitos da família e da religião podem ser aceitas no Estado moderno apenas se sujeitas à observação de certas "condições" mínimas de decência e de proteção das mulheres e das crianças. A liberdade absoluta do indivíduo é possível somente numa sociedade composta exclusivamente de homens razoáveis¹⁶ – e nessa sociedade, não haveria nenhuma questão sobre esses direitos ou sobre a sua defesa.

A questão dos direitos do homem deve, portanto, ser alinhada com a questão da discussão razoável e exposta na seguinte fórmula: pode-se dizer que *existe democracia quando todos os membros da comunidade tiverem a possibilidade de participar, com base na igualdade, da discussão dos assuntos públicos*¹⁷, isto é, na elaboração do programa de trabalho da comunidade, na determinação do escopo desse trabalho e na distribuição dos seus resultados. Para colocá-lo com mais cautela, pode-se dizer que *só existe democracia quando essas condições são cumpridas*.

Governo do povo – governo para povo

Traduzida em termos modernos, a crítica platônica à democracia questiona a possibilidade de conciliar a razão (governo para o povo) com o contentamento (governo do povo).

Para Lincoln (como para Wilson), a reconciliação dos dois fatores não apresentava problema. Platão, porém, a considerava impossível, e foi por isso que seu Estado ideal foi planejado em linhas contrárias à democracia. Suas objeções são uma análise das profundas dificuldades inerentes à democracia, embora não tenhamos que aceitar as conclusões estabelecidas por ele.

Sua crítica se centra, de fato, no significado do termo "para". Segundo Platão, a democracia é incapaz de alcançar o *bem* da comunidade; ela pode apenas lutar pelo seu contentamento (ou da maioria). Em outros termos, se o Estado conseguir o bem dos seus cidadãos, a democracia é possível; e a ação da comunidade pode ser dirigida pela maioria ou por todos os cidadãos somente se todos (ou a maioria) dos cidadãos forem seres razoáveis; isto é, só se cada cidadão concordar em renunciar ao exercício arbitrário de seu livre arbítrio e julgar as possibilidades não de acordo com as vantagens imediatas que ele pessoalmente espera alcançar, mas consoante o benefício para a comunidade como um todo, baseando a sua avaliação sobre a lei da ciência. O bem é alcançado não pelo compromisso entre os desejos existentes (que podem estar errados e contrariar os interesses reais da comunidade, portanto, os interesses de todos os cidadãos), mas por um compromisso *com o objetivo de alcançar o bem*, com o propósito de assegurar a sobrevivência de uma comunidade não-violenta capaz de garantir aos seus membros um

¹⁶ E organizado em um Estado mundial: o Estado nacional, em concorrência com outros Estados nacionais, em caso de perigo real ou imaginário, inevitavelmente dará mais importância à eficiência técnica do que aos *direitos do homem*; não só na medida em que esses direitos, na prática, militam contra a eficiência técnica, mas também na medida em que não parecem contribuir de forma positiva para aumentar a eficiência.

¹⁷ Podemos adicionar: e sem que esta participação os exponha ao perigo; mas isso está implicado pelo termo *igual* participação. Esta última condição pode ser considerada como uma outra definição dos *direitos do homem*.

padrão de vida suficientemente elevado acima do nível desejado e permitir que eles vivam e desfrutem disso como seres pensantes.

Essas observações ainda são válidas hoje. Além disso, a sua validade é admitida em todos os lugares, implícita ou explicitamente: a existência, em todos os Estados modernos, de uma distinção entre governo e administração revela a consciência de que o compromisso entre os desejos existentes não é suficiente e que, tendo em conta as condições da ação política em geral e as condições técnicas do progresso em particular, as possibilidades de compromisso devem ser restritas. Um engenheiro-chefe da indústria naval, um general do exército ou um médico diretor de um hospital regional não são eleitos por maioria de votos; pelo menos não são escolhidos por eleições gerais entre todos os cidadãos. O funcionário é julgado unicamente pela sua eficiência técnica. Em suma, o Estado moderno está rodeado de obstáculos institucionais pensados para impedir que o indivíduo vise exclusivamente à realização de seus desejos sem considerar os interesses objetivos. O governo (e, portanto, o povo que ele representa na democracia), precisa de especialistas tecnicamente qualificados, capazes de informar os líderes políticos sobre as possibilidades técnicas existentes, sobre os meios para atingir determinados fins e sobre as consequências de certos atos. O Estado moderno depende deste corpo de funcionários para executar as decisões tomadas pelo governo. É para eles que o governo deve se voltar para se aconselhar antes de tomar decisões.

Os Estados modernos corrigiram algumas das fraquezas enumeradas por Platão. Mas enquanto na *organização* do Estado a competência técnica intervém entre os desejos das pessoas e a sua realização, o problema se coloca de novo no nível governamental. A administração pode indicar os meios e mostrar o que é tecnicamente desejável ou impraticável; mas não pode escolher entre as várias possibilidades (os objetivos tecnicamente alcançáveis); e os problemas com os quais ela lida são sempre questões de detalhes. É o governo que toma as decisões. Portanto, estamos de volta ao princípio do compromisso entre os desejos existentes, sem referência, apesar das salvaguardas introduzidas, ao *bem* do Estado.

Dessa forma, pode parecer existir uma incompatibilidade irreduzível entre o governo *do* povo e o governo *para* o povo; e que o bem, definido objetivamente (melhores condições de vida para os cidadãos, ausência de violência), seria mais facilmente alcançado pelo despotismo esclarecido – mais ainda, que o despotismo esclarecido seja o único meio para alcançá-lo.

No entanto, não é na ordem dos fatos que reside a verdadeira questão. Nós enfrentamos duas concepções antropológicas diametralmente opostas. É importante ressaltar que não se trata do conflito entre os democratas “formais” e os democratas “populares”; ambos estão do mesmo lado, na medida em que admitem que o homem é razoável ou, em todo caso, susceptível de ser conduzido à razão. Logo, que ele não é mau por natureza, apenas ignorante, e que é capaz de melhorar por seus esforços.

Na visão de Platão, o homem é um ser determinado pela natureza, ou seja, ou ele “nasce bom” ou “nasce mau”. Contra essa tese, a adoção cristã – ou pós-cristã – da democracia não procura se justificar através de provas, mas se baseia em um postulado tão incondicional e irrefutável quanto o de Platão. *A doutrina democrática postula que o compromisso é possível entre as exigências do bem (para o povo) e o contentamento (do povo), que todo homem é razoável e pode, como cidadão, ser persuadido a agir de acordo com a razão, seguindo máximas universalizáveis.*

Esse é o postulado sobre o qual a democracia se baseia, e é de vital importância que essa base filosófica seja reconhecida pelo que é: um postulado antropológico (ou, se assim preferirmos, metafísico), formando o horizonte a partir do qual a experiência (neste caso, a experiência histórica) é organizada e, por conseguinte, não pode ser comprovado nem refutado pela experiência. Esse não é o único princípio possível. Existem outros princípios a partir dos quais a experiência se organiza de forma diferente.¹⁸ Mas é um princípio sobre o qual é possível estabelecer um conjunto coerente de experiência histórica, livre de contradições internas. Não podemos provar a democracia tanto quanto não podemos provar a razão; podemos apenas optar por ela. Esse postulado, ao sistematizar a experiência, comunica à ação uma certa direção, logo, a ação não é mais determinada só por suas condições, mas também por seus escopos. Porém, trata-se sempre de um postulado, não de uma declaração de fato. Na prática, os homens ainda não são seres razoáveis; se fossem, todos os problemas políticos, ou seja, os problemas relacionados à coexistência não-violenta dos homens em um Estado de contentamento, desapareceriam. Em outras palavras, o postulado não afirma que o homem seja absolutamente razoável, mas que ele é movido *tanto* pelo desejo *quanto* pela razão: o desejo do indivíduo *pode* ser subordinado à razão (antiga concepção da democracia); *ou* o desejo em si é razoável e, assim, realiza automaticamente um mundo dominado pelas leis da razão (concepção liberal clássica da democracia); *ou, finalmente*, o desejo, sem ser razoável nem desrazoável, sempre se transforma em desejo razoável que tende a se realizar na forma de tentativa consciente de criar um mundo no qual cada homem seja, conscientemente, razoável e satisfeito ao mesmo tempo.

Não é portanto accidental que a ideia de progresso (de uma história sensata) esteja sempre ligada àquela de democracia moderna. Ambas surgem da dualidade entre o postulado da *razão* e do fato do *desejo* – uma dualidade que a democracia não pode eliminar e que apenas uma ação histórica universal razoável pode reconciliar. O indivíduo pode escolher pela razão (moral) *ou* pelo desejo (amoral – a de Nietzsche, por exemplo). Ele pode impor sua escolha a um grupo, a um povo ou a um Estado, mas é significativo que, para todas as teorias decorrentes dessa escolha, quer pela afirmação de que história já percorreu completamente o seu curso – ou quase –, quer pela negação da existência de qualquer sentido para ela; ou a de que existe apenas um número limitado de homens razoáveis (mesmo que seja apenas um), ou a de que não exista nenhuma razão no mundo; as ideias de democracia (moderna), progresso, e de união do desejo e da razão na ação política razoável, aparecem e desaparecem juntas.

Democracia formal – Democracia popular

Em vista desse postulado, há um acordo entre os dois campos opostos que hoje se dizem fieis à democracia. Mas esse acordo fundamental não torna o conflito entre eles menos real.

¹⁸ Seria absurdo considerar este fato filosófico como um vício peculiar da democracia: há um postulado no coração de todas as políticas e seria ilegítimo pedir mais do que (a) a análise de uma constituição política empiricamente dada; (b) o desenvolvimento das consequências inerentes de um determinado princípio.

A referência às ideias fundamentais da teoria marxista pode servir para iluminar essa discussão. De acordo com essas ideias, a maioria do povo não tem meios para exprimir seus desejos, porque o mecanismo político é controlado pelos diferentes grupos que compõem a minoria no poder: grupos opostos entre si no que concerne aos detalhes, mas unidos em sua oposição aos interesses das massas. Essa maioria é incapaz de expressar seus desejos, dado que ainda não se tornou consciente de seus interesses como classe particular. Mas são estes interesses da maioria que constituem o interesse real (o bem), em primeiro lugar, da comunidade, e em segundo lugar, da humanidade como um todo, pois somente através da realização dos objetivos (inconscientes) da classe oprimida a sociedade pode ser libertada dos obstáculos colocados no caminho científico, técnico e humano pelo interesse particular da classe dominante (esse interesse também é inconsciente, especialmente no que diz respeito à sua particularidade). O mundo, em seu estado atual, não está maduro para a democracia; o homem, porquanto vive na necessidade, não é *razoável*, mas dominado por seus próprios interesses *particulares* (desejos) e continuará assim enquanto a transformação da organização social e o aumento da produção não libertarem a humanidade das necessidades. Um compromisso entre o desejo de contentamento (tradicional) e o bem público (definido objetivamente) não pode ser alcançado enquanto o poder não estiver nas mãos de homens com plena compreensão dos diferentes sistemas ideológicos (ou seja, das expressões pseudo-rationais dos interesses tradicionais) e que, trabalhando com todo o conhecimento objetivo necessário disponível, consigam preparar o povo para aceitar a liberdade inerente à razão.¹⁹

Em outras palavras, a democracia é considerada aqui não como um *meio* para alcançar um bem e transformar a tradição em vista de um bem maior, mas como um *fim*, que só pode ser alcançado por um processo de capacitação das massas e da transformação das suas condições. Não é suficiente derrubar a velha classe dominante; também devemos mudar a mentalidade das massas mergulhadas na propaganda dos antigos mestres.²⁰

Seria injusto considerar isso como uma renúncia ao ideal democrático; este é mantido justamente como um ideal, não apenas como elemento decorativo ou para fins de propaganda, mas como a própria base da teoria: a comunidade ideal é aquela na qual os homens agem razoavelmente e, por consequência, onde o Estado, como um instrumento de restrição, se torna supérfluo. Também seria injusto do ponto de vista histórico, pois o progresso na sua forma moderna só ocorreu sob a proteção de um Estado autoritário. Em lugar nenhum as massas aceitaram *voluntariamente* a passagem da vida rural para a vida urbana, a abolição da família primitiva ou da economia patriarcal, ou ainda os sacrifícios exigidos pela rápida acumulação de capital, ou seja, o investimento de grande parte do tesouro nacional, à custa da redução tanto da produção de bens de consumo quanto do tempo livre, envolvendo, muitas vezes, uma tensão psíquica sobre-humana. Para a maioria da população mundial, a situação atual é análoga. Se aderimos à defi-

¹⁹ Até que os reis se tornem filósofos – o que é impossível deste ponto de vista – ou que os filósofos se tornem reis, para usar as palavras de Platão.

²⁰ Pouco tempo atrás, as pessoas (na Europa Ocidental) ainda falavam abertamente da necessidade de uma ditadura do proletariado; e o Partido Comunista era descrito como o cérebro e o órgão executivo do proletariado.

nição objetiva do progresso, é preciso, rigorosamente, admitir a necessidade de recorrer a governos autoritários em todas as regiões "subdesenvolvidas", isto é, aquelas em que a acumulação do capital ainda não avançou o suficiente.²¹

Em suma, o propósito de uma ditadura desse tipo será antes de tudo implementar a parte "moderna" da definição da democracia e, assim, abrir caminho para as condições requeridas na definição "clássica". Embora aderindo, em princípio, ao postulado da democracia, esta ditadura afirma que o homem, *hic et nunc*, não é razoável, mas dominado por desejos de natureza puramente tradicional e desrazoável; ela tem em vista, portanto, a transformação razoável do mundo e das condições materiais de vida, para permitir que o homem desenvolva a razão dentro de si mesmo e pratique o que está potencialmente presente nele.

O conflito entre a democracia, por um lado, e a ditadura como método para alcançá-la, por outro lado, não é absoluto: o que quer a ditadura a que nos referimos (para retomar, modificando, as famosas palavras de Thomas Woodrow Wilson) é a criação, não de um mundo que seja *seguro* para a democracia, mas de um mundo *maduro* para ela.

Na discussão atual, existe, penso eu, uma tendência a esquecer essa necessidade tão real: embora não seja necessário que todo cidadão de todos os Estados compreenda todos os problemas, é essencial que seja possível explicar-lhe questões sobre as quais ele deve tomar posição e que haja uma tradição viva de fóruns de discussão (grupos locais, sindicais, religiosos, ideológicos e industriais), nos quais os indivíduos aprendam a entender e a formular seus interesses como membros desses grupos, a considerar outros indivíduos como seus porta-vozes e seus representantes, e a dominar outras técnicas de discussão, de negociação e de compromisso.²² Tudo isso supõe uma riqueza social suficiente para dar tempo ao estudo e à formação das opiniões. As democracias mais convictas do seu caráter democrático têm um consciência tão viva da necessidade da educação que obrigam seus cidadãos mais jovens a dedicar uma parte cada vez maior de seu tempo a uma formação desse tipo, sem pedir o seu consentimento ou o de seus pais.

Mas, mesmo que se possa argumentar que qualquer governo democrático prepara seus cidadãos, e se alguém puder justificar a partir daí uma ditadura temporária; devemos lembrar que se trata sempre de uma ditadura; devemos nos perguntar se um regime desse tipo não tende naturalmente a se perpetuar e se, em vez de preparar os seus cidadãos para participarem dos negócios públicos e para discutirem os interesses comuns e os meios para realizar esses interesses, não acabaria excluindo um percentual sempre maior dos cidadãos da participação na vida pública. O governo, vendo inimigos de todos os lados, e inimigos preparados para usar a violência, suprime toda a discussão com grupos fora do círculo (cada vez mais estreito) dentro do qual recruta seus membros e seus partidários. Não há mais dúvidas de que ele, e só ele, possui a autêntica verdade sobre a qual fundar a formação das massas. A importância dada ao desenvolvimento das condições de vida,

²¹ Uma vez que não estamos lidando com questões de política externa ou de economia, não devemos abordar o problema da cooperação econômica internacional, ou seja, a transferência de bens de capital de países ricos para países pobres; destaque-se, no entanto, que consideramos este um dos principais problemas para a democratização do mundo.

²² Um elemento essencial desses "órgãos intermediários" – partidos, sindicatos, grupos assentados em interesses comuns – é esclarecer aspirações populares, eliminar planos tecnicamente incapazes de cumprir e permitir a definição adequada de questões.

em vista do qual ele assumiu o poder, diminui constantemente na medida em que os fatores ideológicos ganham terreno. O crítico se torna um traidor. A formação do cidadão nunca termina, e parece impossível chegar a um ponto em que a legalidade da ação seja suficiente para sustentar o Estado. E a lealdade é justamente o único critério do valor do cidadão. O resultado é um Estado que, embora baseado em intenções totalmente diferentes, se reduz – enquanto houver algo como um fim da história – a uma ditadura, e a um número cada vez menor de cidadãos é dado tomar uma parte cada vez maior numa discussão sempre mais especializada e menos universal. Nessas condições, o sufrágio universal se torna praticamente sem sentido, porque é impossível eleger quem critica o governo, enquanto a igualdade perante a lei não é mais do que a garantia de que todo cidadão pode ser declarado criminoso a qualquer momento. Trata-se do Terror, que, nas condições modernas, porém, não é necessariamente imposto por um governo arbitrário, mas por uma lei que pune toda discussão que não tenha sido instituída pelo governo.²³

No entanto, um Estado desta natureza pode até ser considerado, num certo momento e formalmente falando, um Estado democrático; quando desaparecer toda oposição como resultado da supressão de todas as opiniões divergentes dentro do país e do fechamento das fronteiras contra a infiltração de ideias contrárias, então a unanimidade pode ser alcançada. Mas se por “democracia” entendemos, como sugerimos, um sistema que permite uma livre discussão para a consecução do progresso, então um Estado assim não pode ser considerado como uma democracia apesar dos seus princípios (exclusivamente fundamentais). Todo o progresso moderno baseou-se na livre discussão – é preciso dizer, uma discussão protegida contra perseguições ou sanções por motivos de opinião. Por outro lado, num Estado do tipo que descrevemos, a própria ideia de discussão acaba desaparecendo, e não se terá nenhuma nova contribuição, a menos que se importe métodos (não ideias) do exterior.

Democracia, tolerância e traição

Se, então, tomarmos a palavra “democracia” como o direito de todo cidadão de participar de uma discussão aberta, sem recurso à violência, que visa à elaboração de decisões destinadas a favorecer o bem comum, levando em conta, na medida do possível, quer os desejos dos cidadãos, quer as condições sociais e políticas (externas) prevaletentes, então o problema central dessa investigação, no plano político, é o problema da tolerância, ou, mais precisamente, o problema de delimitar os direitos de oposição e de crítica.

Com base na definição que acabamos de reformular, é claro que a democracia, em princípio, permite todo tipo de opinião, incluindo opiniões não democráticas ou antidemocráticas. Isso não implica, no entanto (é provável que muitas discussões atualmente surjam da confusão sobre este ponto), que o Estado democrático deva ou possa suportar *todas as organizações e todas as formas de ação*.

²³ Neste sentido, pode-se dizer que uma ditadura não respeita os direitos do homem; uma vez que atribui valor primordial a fatores ideológicos, nenhuma ideia pode ser “neutralizada”, ou seja, tratada como não política, pessoal, científica, etc. No nível institucional, as exigências da propaganda e a necessidade de proteção dos cidadãos contra “influências prejudiciais”, levaram a um aumento constante da força da polícia e a uma redução constante (legal) das garantias de julgamento público.

Assim, será perfeitamente lícito afirmar que a análise livre dos problemas mais profundos da existência humana é um pecado; e que nada além de uma organização absolutamente independente da escolha e da crítica dos cidadãos profere enunciados válidos sobre a natureza da salvação e sobre os métodos para alcançá-la. Da mesma forma, pode-se afirmar que o poder executivo deve estar acima dos conflitos grupais, partidos, opiniões, críticas e independente da "vontade popular". Mas é ilícito, em uma democracia, que um grupo se articule para alcançar o seu ideal pela força, para fazer uso do terror, para perseguir seus adversários, para aplicar a discriminação organizada ou para formar uma associação secreta, cujas opiniões não se submetem à discussão.

Para apontar a mesma ideia de uma maneira diferente: a democracia pode e deve permitir a expressão de todas as *opiniões*. Ela pode e deve se opor a qualquer *organização* que esteja pronta para usar a violência para assumir o poder e para se manter nele. Ela pode e deve exigir que todos os grupos minoritários façam uma declaração aberta de seus fins fundamentais.

Mas qual será a atitude a se adotar quando uma democracia for ameaçada por meios democráticos? Para essa questão não existe nenhuma resposta *de jure*. Se a maioria da população estiver pronta para transformar o Estado em um Estado não democrático, só pode haver uma conclusão: a democracia, para esse povo, nesse momento, é impraticável. Nesse caso, há apenas a escolha entre duas possibilidades: ou uma ditadura estabelecida com o propósito de capacitar as pessoas para a democracia, ou o governo autoritário desejado pela maioria da nação. É impossível, afinal, convencer as pessoas por argumentos razoáveis do valor absoluto da razão e do progresso; e é difícil, se não impossível, provar que uma determinada sociedade ou um dado Estado estão maduros para a democracia. Podemos pensar que alguns grupos e mesmo determinados povos prefiram a salvação espiritual, a contemplação, ou mesmo o arrependimento, ao progresso, como o definimos; enquanto outros, por exemplo, pensem que a democracia é inferior a uma política absolutista. Mas, enquanto esses grupos ou Estados não praticarem o *coge intrare*, e sua recusa em cooperar não afetar, em caso de guerra, a resistência interna do Estado ou a aliança entre um conjunto de Estados, a formação de tais grupos, quer dentro dos Estados, quer enquanto Estados independentes, não constituirá um perigo nem para o resto da população nem para os outros países. Pode-se contestar que é possível que grupos desse tipo obtenham o apoio da maioria. Admitimos isso, mas também devemos notar que no mundo atual tal Estado teria pouca chance de sucesso e que grupos dissidentes logo cairiam sob o domínio de uma potência estrangeira oposta a seus ideais de uma vida conforme uma ordem "eterna", "verdadeira", sem discussão ou progresso. Uma potência vitoriosa justamente por sua oposição a tais ideais. Além disso, é impossível, ao que parece, dissuadir um indivíduo, um grupo ou um Estado de cometer suicídio ou de se submeter a uma dominação estrangeira, se for este o seu desejo.

Trata-se, portanto, tanto do direito quanto do dever da democracia de não deixar indefesa a liberdade de discussão. Mas, exceto em casos de perigo claro e iminente, é do interesse da democracia interpretar esse direito e esse dever do modo mais restritivo; é provável que os partidários (se não os fundadores) das doutrinas dissidentes e que os partidários (se não os líderes) das organizações em questão sejam pessoas rancorosas; e que a sua pertença a tais grupos deve-se menos a uma convicção profunda e clara do que ao descontentamento. O sucesso

das doutrinas políticas antidemocráticas é um índice do fato de que a ordem social existente não satisfaz a todos os cidadãos, embora na maioria dos casos sejam incapazes de explicar o porquê. Será mais interessante procurar e remediar as causas de seu descontentamento do que perseguir os elementos descontentes, porque eles não sabem muito bem o que querem. Um governo democrático não deve intervir, exceto quando uma ameaça clara e iminente pesar sobre o direito de discussão não-violenta; mas é de *interesse vital e permanente* para um Estado democrático (um interesse que cresce com o desenvolvimento das doutrinas antidemocráticas) assegurar que a maioria dos seus cidadãos desfrute da formação intelectual e das condições materiais necessárias para torná-los aptos a participar, com competência, da administração dos assuntos públicos.

Quando se defende a democracia, pouco importa, então, a natureza das mudanças constitucionais propostas pela oposição, desde que não se apele à violência para levar a cabo essas mudanças. É preciso *supor* que em um Estado maduro para a democracia, qualquer programa envolvendo o estabelecimento de um regime não democrático será rejeitado pela maioria; se não for o caso, deve-se concluir que a estrutura social é defeituosa (do ponto de vista da democracia) e precisa de modificação.

É impossível garantir *a priori* que um Estado atualmente democrático continuará assim; que, em certas condições, não se tornará uma ditadura; ou que, do ponto de vista da democracia, não seja bom transformá-lo numa temporária "ditadura didática"; não há garantias de que qualquer nação particular *jamaiz* abandonará a sua fé democrática e que continuará a aceitar o postulado antropológico que está na base da democracia. Da mesma forma, não é possível afirmar que um determinado Estado, edificado como uma ditadura, jamais se tornará uma democracia. Para o exame dos casos concretos, tentamos descrever alguns critérios: observar se a liberdade concedida pelo governo em questão no que diz respeito à discussão acerca dos negócios públicos e dos princípios do regime, é ampla ou restrita. O que é incomparavelmente mais difícil é julgar se o governo de um país, em vista da situação ao mesmo tempo interior e exterior, poderia agir de outro modo sem pôr em perigo a autoridade interna do Estado (o monopólio da violência) e/ou a sua segurança externa. Enquanto um Estado não rejeitar o postulado democrático, ele deve ser considerado como *teoricamente* democrático (o sistema soviético, sendo *realmente* uma ditadura, difere *fundamentalmente* da ditadura nazista). *A quaestio facti* não pertence ao domínio da filosofia. O filósofo pode indicar a natureza da democracia e as condições gerais necessárias para a sua realização. Os diagnósticos práticos e os prognósticos são questões para o estadista.

Sobre o autor

Judikael Castelo Branco. Doutor em Filosofia pela UFC/Lille. Professor substituto da UECE e professor da Unicatólica de Quixadá. E-mail: judikael79@hotmail.com

Recebido em: dez/2017

Aprovado em: mar/2018

Como referenciar esse artigo

WEIL, Eric. *A democracia em um mundo de tensões*. Tradução de Judikael Castelo Branco. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018.