

DEMOCRACIA E DIGNIDADE HUMANA

Henrique C. de Lima Vaz

Introdução

O título da presente comunicação aponta, desde o início das nossas considerações, na direção de um fundamento teórico cuja solidez será necessário comprovar, a fim de que possamos estabelecer, com suficiente rigor demonstrativo, a proposição que afirma ser a democracia, no plano político a expressão mais adequada da dignidade humana.

À primeira vista a junção dos dois termos desta proposição presta-se a uma objeção de princípio, pois eles situam-se em níveis conceptuais diferentes. Com efeito, "democracia" é um conceito político, "dignidade humana" um conceito ético. Por sua vez, a relação que se afirma vigorar entre os dois na proposição que nos cabe explicar e demonstrar, é uma relação de tipo ontológico, vem a ser, aquela que tem lugar entre o ser e o fenômeno, entre a essência e sua manifestação. Ela pressupõe no homem uma dignidade essencial e pretende mostrar na democracia a forma mais adequada de expressão dessa dignidade no campo político. Supondo-se ser a dignidade uma prerrogativa do ser moral do homem como quer Kant(1), a manifestação dessa dignidade na forma da organização democrática da sociedade política implica necessariamente uma articulação ontológica entre Moral e Política (na perspectiva de uma ontologia do ser humano ou de uma antropologia filosófica) que torna possível a manifestação, no campo político, das exigências que fluem da essencial e intrínseca moralidade do homem e do seu agir.

Ora, essa relação entre essência e manifestação, que parece ser a estrutura ontológica adequada subjacente à proposição que faz da democracia expressão da dignidade humana não encontra, surpreendentemente, a esperada confirmação na história do pensamento ético e político do Ocidente. Ao contrário, estamos aqui em face de um paradoxo que reclama nossa atenção. De uma parte, temos o pensamento clássico que admite uma profunda unidade entre Ética e Política(2). Doutra parte, apresenta-se o pensamento político moderno que, inaugurado por Maquiavel, desenvolve-se acentuando sempre mais a separação entre Ética e Política(3). Ora, na filosofia política clássica, prolongamento da Ética, não encontramos nenhuma teoria que se proponha estabelecer uma relação de necessária consequência entre a idéia da dignidade do homem e a forma democrática do governo. Ao invés, essa relação começa a ser

formulada justamente no contexto do pensamento político moderno, quando se aprofunda a cisão entre Ética e Política. Por outro lado, no momento da sua aparição, ela não é tanto uma tese de filosofia política quanto uma caracterizada proclamação ideológica. Como tal, ela passa a fazer parte da linguagem dos ideólogos das revoluções liberais a partir dos fins do século XVIII. Portanto, recuperar ao nível de uma filosofia política rigorosa a proposição que articula democracia e dignidade humana, impõe-se como tarefa teórica precípua às correntes de pensamento político que se reconhecem numa comum inspiração democrática. Esse, igualmente, o alvo que aqui nos propomos.

Enfoque histórico

O roteiro da nossa reflexão desenha-se a partir dos dois problemas que foram delineados na Introdução. De um lado, o problema teórico da relação entre dignidade humana e democracia e a pressuposição dessa relação na unidade entre Ética e Política. De outro, o problema histórico assinalado pela emergência dos regimes democráticos modernos e pela formulação de um conceito de democracia dotado de predicados axiológicos que definem sua excelência como regime político, justamente no momento em que se consuma a separação entre Ética e Política.

Começaremos pelo problema histórico, pois tudo nos convida a supor que na mutação semântica(4) dos conceitos fundamentais éticos e políticos que teve lugar na aurora dos tempos modernos, deverá encontrar-se a explicação da paradoxo acima assinalado. Na verdade, esse paradoxo aparece quando vacilam é, finalmente, desabam as estruturas do universo ético e político do homem clássico, coroado por uma teoria da justiça, segundo a qual a ação política se definia como a forma mais elevada do agir ético. Com a crise e o abandono dessa concepção o indivíduo se vê só e sem direção para o seu agir, tendo perdido o tólos da ação moral e o meio para alcançá-lo-a idéia da virtude e o tólos da ação política e o meio para alcançá-lo-a idéia de justiça. Resta-lhe, então, estabelecer o seu Eu-ou a sua autonomia-como fundamento último do seu agir e encontrar a forma política na qual esse Eu-ou essa autonomia-se reencontram intactos na aparente alienação da vida social. Essa forma vem a ser a democracia, segundo a aceção moderna do termo. Se, por outro lado, se faz repousar o conceito da dignidade do homem, que então faz sua aparição, sobre a autonomia do indivíduo, temos postas as premissas para a proposição que iguala democracia e dignidade humana, consagrada pelo pensamento político liberal. A *volonté générale* de J.J. Rousseau é, talvez, a expressão mais radical e mais eloquente dessa relação entre indivíduo e democracia, pois nela se postula a perfeita adequação e, mesmo, a identidade consensual entre a vontade de todos e a vontade de cada um: entre o Eu e o Nós.

Ora, se remontarmos à idéia clássica de democracia, vemos que ela não se constituiu a partir desse tipo de premissas histórico-teóricas que assinalaram o advento da democracia moderna, e segundo as quais o indivíduo deve encontrar na vida social e política uma manifestação ou extensão do próprio Eu na forma de uma satisfação das suas necessidades ou, juridicamente, dos seus direitos fundamentais. Como é sabido, a noção de **direito subjetivo** é uma noção recente, que não aparece antes do século XIV(5). Ela se torna decisiva para a formulação do problema fundamental do pensamento político moderno: o trânsito do indivíduo do estado de natureza ao estado de sociedade. Ao contrário da democracia moderna, a democracia antiga não apresenta uma justificação ideológica articulada em torno da noção do "homem" e dos seus direitos. O mundo antigo conheceu, é verdade, a idéia do indivíduo livre dos laços da tradição e em luta para fazer triunfar seus interesses ou suas ambições. Mas essa é uma idéia que floresce no contexto da Ilustração ateniense, nos fins do século V a.C., no momento em que a experiência democrática, que alcançara o seu zenite com Péricles, caminha para o ocaso(6). É verdade ainda que, na trilha dos ideais da Ilustração ateniense, esboçam-se as tendências que apontam para uma universalização da idéia de "homem". Mas não é na prática política, encerrada nos limites da cidade-estado, nem nas filosofias políticas mais notáveis que então se constituem, o platonismo e o aristotelismo, que elas encontram um terreno para se desenvolver. Tais filosofias, com efeito, tem como alvo, exatamente, a regeneração da pólis(7), tida e celebrada como comunidade própria do homem helênico.

A reflexão política entre os Gregos desenvolve-se em torno do problema da soberania (**arqué**)(8). Mas a conceituação desse problema se fará em termos diferentes daqueles que prevalecerão no pensamento político moderno. O núcleo da questão não é constituído, então, pelas condições de exercício da soberania nem pela sua relação com os indivíduos tomados isoladamente. O ponto de partida da reflexão política entre os Gregos é dado pela relação da soberania com o conjunto dos cidadãos, relação que está na gênese da comunidade política e que irá exprimir-se nos diversos matizes presentes no conceito de **politéia**(9).

O problema fundamental irá definir-se, finalmente, como interrogação acerca da melhor **Politéia**-da mais justa-e é esta questão que alimenta o tópos clássico sobre o critério para a classificação das constituições, constituindo o centro do pensamento político grego até Aristóteles e Políbio(10). A universalidade reclamada pelo ideário democrático é a universalidade do **démos**, não do homem em geral(11): é a universalidade fundada sobre a **isonomia** como prerrogativa dos **polítai** e que exclui o privilégio dos poucos (**olígoi**) e da sua pretensão de ser os melhores

(arístoi) e de reger a cidade (oligarquia). Desta sorte, as filosofias políticas de Platão e Aristóteles, que alcançam o cimo mais alto do pensamento político antigo, não se constroem em torno da relação entre o indivíduo e o poder mas em torno da relação entre as virtudes dos cidadãos (12) e a ordem da comunidade. Elas não pretendem ser uma ciência política na acepção moderna, mas uma Ética política(13). Não há, pois, no pensamento político clássico, nenhuma tentativa de se justificar a democracia a partir da essência do homem ou da idéia de "humanidade". Com efeito, não é no domínio político ou filosófico que essa idéia, destinada a tornar-se a matriz do humanismo ocidental, irá primeiramente florescer, e sim na sensibilidade da sociedade ateniense dos fins do século IV a.C., retratada sobretudo nas comédias de Menandro(14). A democracia, como os outros regimes políticos, é submetida ao critério da *politéia* segundo a justiça, e é segundo esse critério que Platão e Aristóteles julgam o regime democrático(15). Assim, a partir do momento em que o problema do exercício do poder (*arqué*) cede lugar ao problema da lei justa (*díkaios nómos*) no pensamento político do século IV(6), a questão da democracia passa a ser tratada no *topos* da melhor constituição, questão em torno do qual se move o pensamento político clássico. Na filosofia política da idade helenística encontramos a idéia estoíca do cosmos como *pólis* universal (*cosmópolis*), ligada à idéia também estoíca de *lei natural*. Mas essa não exerce então nenhum influxo direto sobre a idéia de democracia: as concepções políticas do estoicismo conhecem uma versão da *politéia* ideal com Zenão de Cítium(17) ou, com Panécio de Rodes, a conceituação que Cícero tornará clássica, do Estado de direito (18).

Como é sabido, o universalismo preconizado por São Paulo (19) situa-se no plano religioso e sua intenção e alcance tem um caráter soteriológico, não político. Será necessário esperar por Santo Agostinho e pelos teólogos medievais para que o universalismo da salvação cristã possa ser confrontado com a realidade política. Ainda que algumas raízes da idéia moderna de democracia estejam mergulhadas na Idade Média(20), as tentativas para se conceituar uma idéia de democracia à luz dos ensinamentos da doutrina cristã sobre a sociedade são recentes(21), e situam-se na perspectiva das profundas mudanças econômicas, sociais e políticas que assinalam, nos últimos dois séculos, o advento das sociedades liberais do Ocidente.

Os problemas da democracia moderna permanecem estruturalmente ligados aos problemas dessas sociedades. E é nesse terreno que deve ser delineado o problema teórico da natureza da democracia e estabelecida

a correspondência, que se pretende normativa para a vida política do nosso tempo, entre democracia e dignidade humana.

Convém aqui ressaltar dois pontos: a) na formação do moderno Estado de direito, cuja origem deve ser buscada na constituição das monarquias nacionais européias a partir do século XII(22), a predominância do problema do *fundamento* do Poder, finalmente solucionado com a afirmação desse fundamento e, conseqüentemente, da origem do Poder no povo, o que assegura aos indivíduos seus direitos em face do mesmo Poder: essa perspectiva está presente nas Declarações de direitos, desde o *Bill of Rights* de 1689 até à Declaração da ONU em 1948; b) o acesso do *povo* ao poder através da extensão crescente da representação e da participação. Esse fenômeno só se configura historicamente no curso do século XIX e conduz às modernas "democracias de massa". A sua característica mais visível é a instituição do sufrágio universal (século XIX e XX). A categoria política de "povo" no sentido moderno é inseparável desse acesso à soberania(23) e é essa a razão mais provável da analogia com o *démos* da *pólis* grega e da própria designação de *democracia*. As linhas doutrinárias e ideológicas que acompanham essa evolução histórica convergem para determinadas categorias fundamentais, que acabam por fixar os pontos cardeais da esfera do *político* no mundo moderno: as categorias de "indivíduo" e "direitos humanos" definindo os sujeitos e as prerrogativas fundamentais da vida política, e as categorias de "povo" e "representação", definindo o âmbito e a organização fundamental do corpo político.

No entanto, embora o Estado liberal se tenha constituído no século XIX como o modelo histórico aparentemente mais perfeito da idéia moderna de democracia(24), sua crise mostrou inequivocamente os limites do modelo em face da amplitude alcançada pela própria evolução do ideal democrático(25) e pelas novas exigências e modalidades de participação que operam a passagem de uma "democracia governada" (primazia da liberdade individual de autonomia) para uma "democracia governante" (primazia de uma liberdade social de participação) segundo a terminologia de Georges Burdeau. Por sua vez, a irrupção do "social" como campo de confronto dos interesses tanto individuais quanto classistas no campo político, dá origem à esfera da *sociedade civil* no sentido moderno da expressão, obedecendo a uma forma própria de racionalidade que deve ser incorporada na concepção global da sociedade política(26). O mais grave desafio com o qual se defronta a democracia no mundo atual é representado, provavelmente, pela integração do "social" no "político"(27). A evolução recente das sociedades de tipo ocidental tenta uma resposta a esse desafio sob a forma do Estado-Providência ou, mais amplamente, do *Welfare State*. Mas essa resposta começa a mostrar-

se insatisfatória na medida em que rejeita a um segundo plano a democracia *política*, fundada no exercício dos direitos e na efetiva partilha do poder entre os cidadãos, e promove a democracia *social* fundada na satisfação das necessidades mas compatível, por outro lado, com o centralismo do poder e obedecendo a uma lógica de concentração das instâncias decisórias nas mãos das tecno-burocracias.

A história das sociedades políticas no Ocidente mostra, assim, que a correlação entre democracia e dignidade humana permanece uma norma à espera das condições que permitam seu efetivo cumprimento na prática política e uma proposição teórica à espera de convincente demonstração.

Enfoque filosófico

O itinerário que acabamos brevemente de percorrer permite-nos identificar dois grandes problemas que constituem o núcleo teórico de uma filosofia política que se proponha refletir sobre a relação entre dignidade humana e democracia.

a) O primeiro formula-se no terreno da relação entre democracia e comunidade política, e encontra seu lugar no âmbito da interrogação clássica sobre a melhor constituição.

b) O segundo formula-se no terreno da relação entre o indivíduo e o poder soberano e encontra, portanto, seu lugar no âmbito da questão moderna dos direitos humanos.

Pergunta-se, pois, em que medida a constituição democrática da comunidade política pode ser dita a melhor constituição e em que medida ela permite uma definição mais abrangente e uma garantia mais eficaz dos direitos humanos?

A resposta a essas duas perguntas terá que ser encontrada ao termo de um esforço de reflexão filosófica sobre a idéia de comunidade política que se forma ao longo da história das sociedades ocidentais e que alcança nos nossos dias um estágio de presumível pleno desenvolvimento mas, igualmente, de manifesta crise. Convmem, no entanto, observar inicialmente que a reflexão filosófica não procede acompanhando a ordem cronológica em que as formas de comunidade política se sucedem, mas obedecendo à ordem do conceito, segundo a conhecida distinção de Hegel que considera o conteúdo racional (filosófico) na sua *forma* (determinações do conceito) como distinto das suas *figurações* (acontecer histórico do conceito)(28). Assim sendo, o que a história

das comunidades políticas no Ocidente nos oferece são as *figuras* concretas da *idéia* do político, e que vão da *pólis* grega ao Estado contemporâneo. Enquanto *experiências* históricas elas oferecem um fundamento à reflexão filosófica, a fim de que possa articular conceptualmente aqueles que parecem ser os níveis ou os momentos essenciais dessa *idéia*.

É na sucessão dessas figuras que, no limiar da idade moderna, faz sua aparição a noção de *dignidade humana* elaborada explicitamente com referência ao campo político. Nosso propósito é assumir essa noção no nível de uma conceptualidade filosófica adequada e articulá-la à *idéia* de democracia. No entanto, é necessário observar desde o início que a noção de dignidade humana aparece pela primeira vez integrando os traços de uma figura histórica da comunidade política que começa a delinear-se a partir do século XVI e encontrará sua expressão acabada nos teóricos do Direito Natural moderno nos séculos XVII e XVIII. Sua primeira aparição remonta, provavelmente, a Samuel Pufendorf(29) que se refere à *humanae naturae dignitas et praestantia*(30). Mas essa dignidade, para Pufendorf, não é uma qualidade de natureza ontológica intrínseca ao homem, mas um *título jurídico* que lhe advem em razão da sua autonomia e liberdade. A noção de dignidade humana é, pois, o signo da passagem de um tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência *pessoal* e que é característico da sociedade tradicional (nela é dada a primazia às virtudes da *lealdade* e do *serviço*) ao tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência *jurídica* ou legal que é característico da sociedade moderna e que supõe, exatamente, a *independência* pessoal do indivíduo, sujeito jurídico de direitos e deveres(31). A tarefa que a reflexão filosófica se propõe tem em vista recuperar no plano *ético* a noção de *dignidade humana* e articulá-la com a *idéia* de *democracia*, essa igualmente reformulada na perspectiva de uma unidade orgânica entre *Ética* e *Política*. Kant, ao esboçar seu plano de paz perpétua, esforçou-se para assegurar o acordo entre moral e política, no qual via o único fundamento possível para a concórdia entre as nações(32). Na concepção kantiana, no entanto, a dignidade residindo no ser moral do homem e a moralidade tendo a sua sede no *apriori* da Razão prática, ou seja, no sujeito transcendental enquanto sujeito prático, a vinculação da moral à política permanece submetida à condição da "publicidade"(33), que se considera extrínseca à natureza da moralidade.

A complexa estrutura da sociedade política tal como se apresenta ao termo da longa evolução iniciada na Grécia, pode ser conceptualizada filosoficamente, segundo nos parece, em três níveis ou, se quisermos, em três momentos lógicos-dialéticos da sua constituição.

O primeiro nível ou primeiro momento é o nível ou momento do *social*. Nesse nível dois problemas clássicos se apresentam: o da origem e o da natureza da sociedade. Objeto de diversas hipóteses e teorias nas ciências empíricas da sociedade eles apresentam, do ponto de vista da reflexão filosófica, um núcleo conceptual originário segundo o qual seja a chamada "socialidade dual" seja a "socialidade plural", como constitutivas do indivíduo humano(34), implicam um tipo de relação entre os membros da sociedade irreduzível à inclusão gregária própria do grupo animal e definindo-se propriamente como *relação intersubjetiva*(35). Ora, entre outras formas de relação intersubjetiva que constituem a socialidade humana no nível primeiro e elementar do *social* propriamente dito, a relação do *trabalho* acabou por emergir nas sociedades políticas modernas como relação dominante, caracterizando o ciclo civilizatório em que essas sociedades de desenvolveram como *civilização do trabalho*. Levando-se em conta essa característica, podemos dizer que, na gênese conceptual do político, o primeiro nível ou o primeiro momento — *social* — apresenta-se como aquele nível das relações sociais no qual se trava a luta pela satisfação das necessidades através do confronto laborioso com a natureza, fonte de recursos. A racionalidade desse nível se organiza, assim, como "sistema das necessidades" (Hegel) ou como sistema econômico. A universalização do trabalho livre, libertando o indivíduo das relações pessoais de dependência próprias da sociedade tradicional lança-o, como indivíduo juridicamente independente, na luta pela satisfação das necessidades. A aparição, aqui, de novas formas de dependência é obviada pela criação de estatutos jurídicos protetores do trabalhador e que se ampliam no que veio a denominar-se "direito social", e por instrumentos de luta política e social que podem ter em mira até uma transformação revolucionária da sociedade. O que convem acentuar é que o *social* assim entendido equaliza os indivíduos na sua relação para com a natureza como fonte de recursos e na universal interdependência que os prende nas malhas do sistema econômico(36). Por outro lado, o *social* estende suas exigências a todo o campo da atividade cultural e política das sociedades modernas, caracterizando o que se chamou a "Idade do social" e que Georges Burdeau descreveu, sob um ângulo mais polêmico, como a "rebelião do social". As conseqüência dessa predominância do *social* (que marcou espetacularmente a prática pastoral das Igrejas cristãs nos últimos 20 anos) se fazem sentir poderosamente na conceituação e na prática do político nas sociedades contemporâneas. É nesse campo, sem dúvida, que seus problemas mais agudos se manifestam.

O trânsito do *social* ao *político* no sentido estrito, que constitui o segundo nível ou o segundo momento na construção conceptual da comunidade política, tem lugar com o advento de um novo tipo de rela-

ção intersubjetiva, regido pela dialética que podemos denominar a dialética da *igualdade na diferença*. Ela se caracteriza pela supressão da igualdade *abstrata*, própria do primeiro nível, no qual as diferenças naturais dos indivíduos são equalizadas abstratamente na sua universal dependência da natureza e na sua universal interdependência nos vínculos dos sistema econômico, na igualdade *concreta*, aquela na qual as diferenças naturais e adquiridas (culturais) são equalizadas na *isonomia* ou na igualdade perante a lei. Essa igualdade nos faz transpor o limiar do *político* propriamente dito. Com efeito, aquele se permanece no domínio prepolítico onde reina a desigualdade fundada no privilégio ou na força, devendo-se observar que o prepolítico, caracterizando a *anomia* do social, subsiste como limite inferior e como permanente ameaça do político. Além se avança, como veremos, para a igualdade democrática fundada na liberdade de participação. O nível do *político* é, pois, rigorosamente o nível do Estado de direito, pressuposto necessário mas não suficiente do Estado democrático. A matriz conceptual do *político* mostra-se como sendo a idéia de justiça. Seu problema fundamental é o da melhor constituição, vem a ser, o da mais justa. Esse problema, como é sabido, constitui o centro da filosofia política clássica. Mas o fato de que a experiência democrática na Grécia antiga não se tenha apresentado teoricamente aos olhos dos maiores pensadores políticos como a solução adequada desse problema(37), mostra que a democracia moderna, não obstante representar a universal aspiração das sociedades políticas, não pode subtrair-se ao exame teórico que a mostre como a melhor constituição-a mais justa-e, portanto, como o nível mais elevado a que pode alçar-se a comunidade política(38). Com efeito, ela deverá mostrar-se como a resposta mais adequada a esse permanente desafio que se levanta ao nível do Estado de direito ou do *político* no sentido estrito que é a conciliação da justiça com a racionalidade administrativa e com a eficácia do poder executivo. Somente o Estado capaz de educar o cidadão para a prática da justiça poderá vencer esse desafio: essa a intuição fundadora com que Platão inaugurou a filosofia política no Ocidente, mas que foi igualmente o fundamento para a sua condenação da democracia ateniense(39).

O advento do nível ou do momento *democrático* na estrutura conceptual da comunidade política deve assinalar, por conseguinte, um aprofundamento decisivo da *igualdade na diferença* própria do nível político. De fato, deveremos atingir aqui um nível qualitativamente novo, já que todo Estado democrático é um Estado de direito mas nem todo Estado de direito é um Estado democrático. Há uma mudança na matriz conceptual pois a idéia geratriz não é mais a idéia de justiça mas a idéia de liberdade participante (que supõe, evidentemente, a justiça política). A

democracia anuncia-se quando se torna efetivamente possível a livre participação dos cidadãos nas discussões e decisões em torno do bem comum ou da coisa pública. Ora, o cidadão participa livremente na medida extata em que ele se faz presente no espaço político pela auto-determinação da sua liberdade(40), que se comprova através do direito de discussão e escolha, no qual se manifesta" a singularidade irreduzível da sua autonormatividade, a intransferível carga da sua responsabilidade pessoal(41)". A democracia começa, pois, por definir-se pela possibilidade da discussão "racional e razoável"(42), pressuposto necessário às suas formas institucionais e legais. Ela engendra ou deve engedrar uma aristocracia dos mais capazes, dos mais competentes e dos mais justos (43). A idéia de democracia pode ser considerada, pois, como aquele ápice do edifício conceptual do político no qual convergem as linhas da Ética e da Política. Com efeito, no nível do *social* e do *político* no sentido estrito a dimensão ética, embora regulando intrinsecamente a ação e referindo-a, enquanto ação humana (*actus humanus*) à consciência moral do indivíduo e à norma objetiva da razão reta, não é especificativa da ação que, no primeiro caso, se volta para a satisfação das necessidades e, no segundo, para o reconhecimento do direito segundo a lei. No nível do *democrático* a ação do indivíduo na comunidade política, sendo política, é especificada pelo *ético*, pois é uma resposta da consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência política, apelo a conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político. Desta sorte, é permitido dizer que, se o problema fundamenal da comunidade política é o problema da justiça nas leis ou na *politéia* propriamente dita, vem a ser, no corpo político e na sua *constituição*, o problema fundamental da comunidade democrática é o da justiça na *alma* ou na consciência moral do cidadão, como disposição permanente ou virtuosa de empenhar participativamente sua liberdade nas tarefas do bem comum e, primeiramente, na tarefa fundamental da livre discussão em torno do mais razoável que será, concretamente, o mais justo.

A democracia assim entendida não é um regime determinado mas uma idéia reguladora, num sentido análogo às idéias transcendentais de Kant: ela enfeixa o universo conceptual do político na sua verdade mais profunda e na sua exigência de unidade. Mas, ao contrário da idéia kantiana, ela não é um ideal da razão pura mas um alvo perseguido pela razão política ao longo da história das sociedades ocidentais. Não é portanto, uma idéia utópica. É induzida segundo as linhas de força que orientam as experiências democráticas no Ocidente, e vai delineando-se progressivamente, recolhendo as lições do que A. de Tocqueville denominou "o duro aprendizado da liberdade"(44). Por outro lado, é permitido afirmar que a idéia de democracia sofre hoje seu mais duro con-

fronto com a realidade, no momento em que os ensaios de reorganização democrática suscitados no Ocidente pela crise da democracia liberal clássica e pelo seu catastrófico desfecho na guerra de 39-45, sofrem os constrangimentos e as limitações que resultam das profundas, rápidas e quase vertiginosas transformações da sociedade(45). Mas a amplitude dessa crise tem, por sua vez, o mérito de evidenciar a essência moral da democracia. É essa essência que impõe, na linguagem, nos programas e na prática da vida política contemporânea, suas exigências a todos os níveis do universo conceptual do político. Ela impõe, com efeito, uma solução justa e razoável ao problema da satisfação das necessidades, submetendo ao imperativo moral do universal atendimento, a primeira e mais elementar forma de igualdade que se manifesta na situação de carência do homem em face da natureza. Impõe, em seguida, como imprescritível dever moral a igualdade política como direito ao reconhecimento no universo da lei. Essas exigências tem sua origem no empenho participante da liberdade, requisito primeiro da democracia, na medida mesma em que a liberdade se faz presente na vida política em força da sua prerrogativa essencial de autonormatividade, ou seja, como expressão da consciência moral do cidadão posta diante das tarefas do bem comum(46). Esse empenho, tornado efetivo na prática política, é necessário e suficiente para caracterizá-la como prática democrática. Ele é a *conditio sine qua non* para que a democracia se estabeleça institucionalmente como o melhor regime político(47). Em concreto, a prática democrática nas sociedades políticas modernas irá mostrar eminentemente sua natureza ética ao se inserir na dialética constitutiva da *representação*, uma dialética da *identidade na diferença* que se desenrola entre o representante e os representados quando as diferenças de todo tipo, culturais, sociais, econômicas, se encontram na identidade de uma mesma responsabilidade moral(48).

Conclusão

Kant, como é sabido, condenou a democracia como sendo idêntica ao despotismo(49). Ele tinha diante dos olhos, de um lado, a teoria da *vontade geral* de Rousseau, que considera contraditória consigo mesma e, de outro, o episódio do terror jacobino na França. Mas Kant considera a constituição democrática desde o ponto de vista do exercício do poder e esse situa-se, por sua vez, na esfera do direito, distinta da esfera da moralidade(50). Na concepção da democracia aqui proposta o projeto democrático só é pensável a partir da explicitação das exigências éticas intrinsecamente presentes à ação política. Nesse sentido, e somente nesse, a democracia, na sua idéia, pode ser considerada expressão da dignidade humana. É a expressão adequada, no campo político, da essencial dignidade do homem, que reside no seu ser moral. Quanto

a tornar concreta essa expressão na prática política das atuais democracias, é esse um problema que ultrapassa os limites da reflexão filosófica e que se propõe à iniciativa, à capacidade e à própria sensibilidade moral dos homens políticos. Mas, à luz de tudo o que ficou dito, ele está longe de ser uma questão marginal ou ociosa. Na verdade, diz respeito à própria essência do projeto democrático. Podemos pois afirmar, com absoluta certeza, que qualquer intento de efetivação de uma democracia real coloca em primeiro plano as exigências éticas da ação política. É nesse plano que irá decidir-se, afinal, o êxito da experiência democrática e, com ele, o destino da liberdade nas sociedades contemporâneas, vem a ser, o próprio destino do homem político, como ser dotado de uma essencial dignidade.

NOTAS

- (1) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A, 145, Anm, (*Werke*, ed. Weischedel, 4, p. 203). O conceito de "dignidade humana" aparece aqui não como propriedade natural do homem mas como decorrência da sua obediência à lei moral. Ver Z. Klein, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Paris, Vrin, 1968.
- (2) Unidade que é identidade em Platão e que, em Aristóteles, se mantém na distinção metodológica das duas disciplinas. Ver H.C. Lima Vaz, *Ética e Cultura* (col. Filosofia, 8), São Paulo, ed. Loyola, 1988, cap. II.
- (3) Ver H.C. Lima Vaz, *Ética e Política*, "Síntese", 29, 1983, p. 5-10.
- (4) Mais exatamente se deveria falar de um divórcio entre o significado e o uso dos termos fundamentais da Ética e da Política tais como foram herdados da tradição clássica. Ver, a propósito, A. Macintyre, *Tras la Virtud* (tr. esp.), Barcelona, ed. Crítica, 1987, p. 14-39, 286-288; 316.
- (5) Para o problema histórico dos direitos do homem, ver M. Villey, *Le droit et les droits de L'homme*, Paris, PUF, 1983.
- (6) Ver F. R. Adrados, *La Democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975, p. 306-381.
- (7) Assim, a emergência do chamado tempo-eixo na Grécia é assinalado pela fraca interação entre filosofia e política, ao contrário do que acontece na gestação da modernidade. Ver S.N. Eisenstadt, *Der Durchbruch zu Achsenzeit im antiken Griechenland*, ap. S. N. Eisenstadt (org.) *Kulturen der Achsenzeit: ihre Ursprung und ihre Vielfalt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, I, p. 43-51.
- (8) Ver J. Bordas, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 231.
- (9) A origem e o uso do termo remontam ao último quartel do século V a.C., em Atenas. A convivência dos *politai* constitui a *pólis* e a soma das suas funções e atividades a *politéia*. Ver J. Bordas, *op. cit.* p. 16-18.

- (10) Ver J. de Romilly, *Le classement des constitutions d'Herodote à Aristote*, "Rev. des Études Grecques", 72: 1959, p. 81-99; Políbio, *Hist.* liv. VI.
- (11) Ver J. Bordas, *Politeia*, p. 330-331.
- (12) Convem lembrar que "virtude" (*areté*) apresenta em grego ricos matizes que não encontram correspondentes nas suas traduções modernas. Ver H.C. Lima Vaz, *Ética e Cultura*, *op. cit.* p. 52-58.
- (13) Ver Aristóteles, *Ética Nic.*, liv. X, cap. 10.
- (14) Ver B. Snell, *Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen*, ap. *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, Claassen u. Goverts, 1948, p. 235-267. É importante notar aqui que a idéia de *homo* é igualmente estranha ao Direito Romano. Ver B. Barret Kriegel, *Les chemins de L'État*, Paris, Calmann-Lévy, 1986, p. 26-31.
- (15) Ver Platão, *Rep.* VIII, 555b-526 a; Aristóteles, *Pol.* VI, 1317 a 19-1320 b 48.
- (16) Ver J. Bordas, *Politeia*, *op. cit.*, p. 357 segs.
- (17) Ver Max Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1959, I, p. 137-139.
- (18) *Rom.* 10,12; *Gal.* 3,28.
- (20) Ver G. Burdeau, *Traité de Science Politique*, t. VI, vol. 1, Paris, L. G. D. J., 1971, p. 41-42.
- (21) Elas seguem um caminho acidentado que vai dos católicos liberais do século XIX, como Montalembert, aos movimentos e partidos democrata-cristãos do último pós-guerra e às manifestações positivas dos últimos Papas. A obra filosoficamente mais notável nesse campo é a de Jacques Maritain; ver *Christianisme et Démocratie*, New York, 1943; tr. port. de A.A. Lima, Rio, Agir, 1964.
- (22) Ver Joseph R. Strayer, *On the medieval origins of modern State*, Princeton University Press, 1970.
- (23) Ver G. Burdeau, *Traité de Science Politique*, *op. cit.*, VI, 1, p. 44-45; VI, 2, p. 11-44; B. Barret-Kriegel, *Les Chemins de L'État*, *op. cit.*, p. 234-242.
- (24) Ver o estudo clássico de G. Burdeau sobre o Estado liberal, *Traité de Science Politique*, VI,1 (Fundamentos sociais e intelectuais do Estado liberal) e VI,2 (o Estado liberal e as técnicas políticas da democracia governada).
- (25) Ver G. Burdeau, *Traité de Sc. Pol.*, VI, 1 p. 8.
- (26) Ver H.C. Lima Vaz, *Sociedade civil e Estado em Hegel "Síntese"*, 19: 1980, p. 21-29; N. Bobbio-M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- (27) Ver G. Burdeau, *Traité de Science Politique*, vol. VIII (1974), p. 11-114; vol. X (1979) com o subtítulo *La rébellion du social*.
- (28) Ver G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 1 e respectivo *Zusatz* (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 7, p. 29-30); § 32 e *Zusatz* (*Werke*, 7, p. 85-86); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*,

- § 380 (*Werke*, 10, p. 16,17); sobre esta questão ver igualmente K. Hartmann, *Politische Philosophie*, Freiburg i. B., Alber, 1981, p. 14-16.
- (29) Ver K.-H. Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit (Sprache und Geschichte, 7)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, p. 86-87.
- (30) *De jure naturae et gentium*, 2, 1, 5 (cit. por Ilting *op. cit.*, p.86). Ela é precedida pelo tema humanista *de dignitate hominis* sobre o qual ver H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier, 1974, p. 57-67.
- (31) Ver G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 361 Anm. (*Werke*, 7, p. 407-410). Nessa longa nota Hegel define exatamente a situação do indivíduo no Estado moderno. Ver, igualmente, *ibid.* § 373 Anm. e o *Zusatz* desse parágrafo (p. 435-440).
- (32) I. Kant, *Zum ewigen Frieden (Werke*, e. Weischedel, VI p. 191-251..
- (33) I. Kant *Zum ewigen Frieden*, Anhang (W., VI, p. 228-251).
- (34) Ver K. Hartmann, *Politische Philosophie*, *op. cit.* p. 20-43.
- (35) Ver H. C. Lima Vaz, *Moral, Sociedade e Nação*, "Revista Bras. de Filosofia", 53: 1964, p. 3-30.
- (36) Ver E. Weil, *Philosophie politique*, Paris Vrin, 1971, p. 61-92.
- (37) Ver a discussão clássica do problema da melhor constituição (*ariste politéia*) a partir do Liv. II da *Política* de Aristóteles.
- (38) Ver E. Weil, *Philosophie politique*, *op. cit.*, p. 182-198.
- (39) Ver as reflexões de R. Maurer, *Platons "Staat" und die Demokratie: historische-systematische Ueberlegungen zur politischen Ethik*, Berlin. W. de Gruyter, 1970, p. 1-18.
- (40) Ver K. Hartmann, *Politische Philosophie*, *op. cit.* p. 220-221.
- (41) Ver H. C. Lima Vaz, *Democracia e Sociedade*, "Síntese", 33: 1985, p. 12; *Ética e Cultura*, *op. cit.*, Anexo IV, p. 263-283.
- (42) Ver E. Weil, *Philosophie politique*, *op. cit.*, p. 218
- (43) E. Weil, *ibid.* p. 217-218
- (44.) *La Démocratie en Amérique*, I (1834), 2 p.. ch. 6.
- (45) Esse tema é estudado magistralmente por Gorges Burdeau no t. VIII do *Traité de Science Politique: La Démocratie et les contraintes du nouvel âge* 1974).
- (46) Ver H.C. Lima Vaz, *Democracia e Sociedade* "Síntese", 33:1985, p. 13; *Ética e Cultura*, *op. cit.* Anexo IV, p. 263-283.
- (47) Ver E. Weil, *Philosophie politique*, p. 217-221.
- (48) Para uma crítica da "representação" ver L. Sfez, *L'Enfer et le Paradis: critique de la théologie politique*, Paris, PUF, 1978, p. 9.30; o mecanismo da "representação" é aí criticado mas em nenhum momento se faz alusão à sua intencionalidade ética.

- (49) *Zum Ewigen Frieden* (*Werke*, ed. Weischedel, VI, p. 206-208).
- (50) Kant não leva em conta, igualmente, os diversos controles da soberania propiciados pelo regime democrático. Ver, a propósito, K. Hartmann, *Politische Philosophie*, *op. cit.* p. 221-222.

SUMÁRIO

Nessa comunicação, apresentada a um Seminário sobre Igreja e Democracia na América Latina, o A. se propõe discutir e fundamentar teoricamente a afirmação segundo a qual a democracia é, no plano político, a expressão mais adequada da dignidade humana.

O tema é desenvolvido em duas partes: a) uma breve visão histórica do problema que mostra primeiramente a ausência, no pensamento clássico, de qualquer vinculação do regime democrático a uma idéia universal do homem e dos seus direitos; e, em segundo lugar, o aparecimento, no pensamento político moderno, de tentativas para se fundamentar essa vinculação, justamente quando se consuma uma cisão entre Ética e Política; b) uma reflexão teórica na qual o regime democrático, definido fundamentalmente pela liberdade participativa, é apresentado como o nível eticamente mais elevado da estrutura sócio-política e, portanto, aquele no qual a dignidade humana do cidadão encontra os meios mais adequados para se exprimir politicamente.

SUMMARY

In this paper, presented to a Seminar about Church and Democracy in Latin America, the author proposes to discuss and establish theoretically the affirmation according to which democracy is, in the political plan, the more adequate expression of human dignity.

The theme is developed in two parts: a) a brief historical view of the problem that shows primarily the absence, in classical thought, of any kind of bonding by a democratic regime to the universal idea of man and his rights; and secondly, the appearance in modern political thought, of attempts to establish this bonding, precisely when a break occurs between Ethics and Politics; b) a theoretical reflexion in which the democratic regime, defined fundamentally by participative liberty, is presented as the ethically higher level of the social-political structure and, therefore, the one in which the human dignity of the citizen finds the most adequate means for political self-expression.