

Editorial

DEMOCRACIA E SOCIEDADE

H. C. Lima Vaz

O ciclo autoritário, sob cuja égide a sociedade brasileira conheceu profundas transformações, designadas usualmente com o termo abrangente e ambíguo de "modernização", toca aparentemente seu fim. Nesse momento a questão da democracia torna-se um tema privilegiado de reflexão para quem quer que se preocupe com o destino político do Brasil. Aceita-se, com efeito, como evidente, que a exaustão do ciclo autoritário só pode ser caracterizada como "transição democrática". Essa evidência repousa sobre o pressuposto inquestionável de que a democracia designa a forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade e de que, em força dessa dialética dos opostos que rege o curso dos acontecimentos históricos, a forma autoritária só pode ceder lugar à forma democrática de governo.

Evidência que se desdobra, pois, entre dois polos: de um lado, a afirmação da democracia como ideal; de outro, a necessidade histórica, para o Brasil de hoje, de enfrentar mais uma vez o desafio da construção democrática. De fato, a reflexão sobre a questão da democracia descreve-se como movimento de oscilação entre esses dois polos. Ele vai da interrogação sobre a natureza da democracia à análise das condições históricas concretas que a sociedade brasileira, às vésperas de celebrar cinco séculos de história, oferece à efetivação do ideal democrático.

*Entre as contribuições a que a elucidação da questão da democracia deu origem recentemente entre nós, convém assinalar desde já duas de primeira importância: a pesquisa, em vias de publicação, orientada por Hélio Jaguaribe no Instituto de Estudos Políticos e Sociais do Rio de Janeiro, e que leva o título "Brasil, Sociedade Democrática", e o pequeno grande livro de Denis Rosenfield **A questão da Democracia** (col. "Qualé", Brasiliense, SP, 1984). O primeiro é um vasto díp-*

tico histórico-teórico no qual o problema da democracia brasileira é situado na ampla perspectiva da origem e evolução da experiência democrática da Grécia a nossos dias, caracterizada como experiência política típica do ciclo civilizatório do Ocidente; e a retomada dessa experiência na formação política do Brasil como nação ocidental periférica é estudada nas suas vicissitudes ao longo da nossa história de nação independente e nas suas perspectivas atuais. O segundo é uma reflexão filosófico-histórica conduzida com exemplar rigor e sobriedade, onde os conceitos básicos da articulação política democrática são pensados dentro das características estruturais e dinâmicas assumidas pelo Estado moderno; e as condições de efetivação de uma democracia possível e desejável são descritas com admirável realismo e lucidez.

*Ideal democrático e democracia real: é lícito pensar que a filosofia política e a política como arte se constituíram, desde as origens gregas da nossa civilização, submetidas à atração respectiva desses dois polos. Com efeito, somente quando o arbítrio despótico cede lugar à soberania da lei no governo da cidade, torna-se possível o exercício da razão política, seja como discussão sobre a melhor forma de governo — tema fundamental da filosofia política clássica — seja como prática do *bíos politikós*, da vida política como forma mais alta de convivência entre os homens. Vale dizer que a idéia de democracia de um lado, e as condições da prática democrática de outro delimitam um espaço de significação de natureza eminentemente axiológica. É em termos de valor que a vida política se descreve e se compara, na tradição clássica, ao poder despótico. Sua superioridade não se mede em termos do útil ou do eficiente mas em termos do bem melhor e mais perfeito e, nesse sentido, ao contrário do que pretendem os esquemas mecanicistas da moderna filosofia política, o espaço político não se estrutura fundamentalmente como jogo de forças mas como hierarquia de fins. Aqui encontra seu fundamento a eminente dignidade ética do político, e não foi sem razão que Aristóteles articulou organicamente *Ética e Política* como ciências de uma *praxis* que se constitui, no seu desdobramento único, como *praxis individual ou ética e praxis social ou política*.*

A superioridade da forma democrática da vida política só é pensável a partir da essência ética do político, desde que entendamos o ético como o domínio da autorealização, da autárqueia ou da autopossessão de si do homem. Com efeito, a partir dessa essência é possível definir a superioridade do político sobre o despótico e do democrático sobre o simples político. A essência ética do político é reconhecida explicitamente quando se afirma a igualdade dos cidadãos perante

a lei e a equidade da lei na sua regulação da vida do cidadão: **isonomia** (igualdade da lei para todos) e **eunomia** (equidade da lei), são os predicados que permitem à lei ou ao conjunto fundamental de leis (**politeia**) constituir-se no espaço propriamente político, ou espaço de realização humana dos indivíduos na cidade. A democracia — como ideal e como prática — aprofunda necessariamente a essência ética do político ao definir em termos de liberdade participativa e responsável a resposta do cidadão à regulação da lei, definindo o corpo político na sua expressão simbólica fundamental como **ekklesía dos eleútheroi** — assembléia dos homens livres — que nela tem direito de participar, de falar e de decidir. O fato da invenção grega do espaço político ter caminhado rapidamente para nele se ensaiar a experiência democrática — momento brilhante mas, afinal, fugaz do ciclo da **polis** — como expressão de uma democracia direta simbolizada na soberania da **ekklesía**, desvendou de um lado, com fulgurante evidência, a natureza ética da ação política e, de outro, manifestou na participação democrática ou no exercício político da liberdade a radicalidade das suas exigências. Aí reside, como é sabido, a origem da querela exemplar entre Sócrates e os Sofistas que desembocou na criação socrática da Ética como ciência e na criação platônico-aristotélica da filosofia política.

O ideal da democracia direta ficará permanentemente elevado sobre a trajetória histórica da idéia de democracia no Ocidente (Rosenfield, *op. cit.* p. 70-76). Mas a experiência grega de democracia direta apresenta peculiaridades que a tornam singular e única: a formação da cidade-estado, sua estrutura social, sua economia e nela as características do trabalho servil, os lances da sua trajetória histórica.

Outras, e infinitamente mais complexas as condições em que a experiência democrática é retomada na esteira da formação dos Estados modernos. Como mostra Rosenfield, a democracia direta acaba capturada aí nas linhas de força do pensamento utópico, e as tentativas de efetivação histórica que a acompanham acabam por negá-la no paradoxo das "democracias populares" que não são nem uma coisa nem outra mas se apresentam caracterizadamente como ditaduras de um Partido único que encarna a "utopia no poder".

O desafio democrático com o qual a sociedade brasileira se vê presentemente confrontada impõe uma vigilante lucidez com respeito às relações corretas entre os dois polos que estruturam o campo de uma experiência democrática viável: a idéia de democracia e a efetiva prática democrática. A relação entre esses dois polos se constitui, de um lado, a partir da natureza reguladora e normativa da idéia de demo-

cracia e, de outro, a partir das condições históricas concretas que acompanharam a formação do Brasil como Estado-nação dentro da constelação do espaço político do Ocidente moderno. A pesquisa "Brasil, Sociedade democrática" aplica-se justamente, com amplitude e riqueza de pormenores, ao estudo dessas condições e pode assim, nas magistrais "Considerações finais" de Hélio Jaguaribe, descrever os passos e as exigências básicas de uma experiência democrática possível no Brasil de hoje. Experiência que vai encontrar exatamente sua idéia reguladora e normativa, realisticamente aplicável a essas condições, na evolução, ao longo de dois milênios e meio da história do Ocidente, de um projeto de organização social e política, ou de democracia no sentido mais amplo, que estende pouco a pouco a todos os membros do corpo social — desde as "democracias de notáveis" das primeiras fases às atuais "democracias de massa", para falar como Hélio Jaguaribe — a igualdade jurídico-política, econômica e social.

Mas, se é verdade que a emergência histórica do ideal democrático revelou, no seu nível mais profundo, a essência ética do político, foi justamente a partir do problemático conceito de igualdade que se obscureceu a passagem da idéia à prática democrática e foi no terreno dessa passagem que o caminho da democracia no mundo moderno desviou-se pelos atalhos sombrios que desembocaram nas trevas do totalitarismo.

Hoje uma poderosa e mesmo irresistível aspiração à igualdade social e uma intransigente reivindicação participatória arrastam os indivíduos e grupos, sobretudo nas nações que reencontraram o destino democrático das suas origens históricas. É esse o espetáculo que nos oferece o Brasil da chamada "transição democrática". Convém aplaudí-lo e dele participar mas sem perder a lucidez crítica e sem esquecer que a festa da igualdade pode ser apenas o ensaio para a participação futura nos ritos totalitários. O sonho da ordem perfeita habita a exultação da festa revolucionária. Mas, que ordem? (Ler Mona Ozouf, La fête révolutionnaire: 1789-1799, Paris, Gallimard, 1976, p. 20).

A primeira precaução teórica, portanto, que se impõe na construção da idéia de democracia diz respeito a uma conceituação adequada da noção de igualdade. Em primeiro lugar convém contestar uma pretendida evidência transmitida por esse lugar comum da linguagem política, segundo a qual a noção de igualdade é constitutiva da idéia de democracia. Com efeito, definida na sua verdadeira acepção, a igualdade é o pressuposto necessário mas não suficiente da idéia de democracia. Onde, pois, seu lugar no universo conceptual do político?

As modernas teorias políticas, obedecendo à inspiração daquela que Louis Dumont denominou "ideologia do individualismo", obscureceram esse problema ao operar fundamentalmente com a noção de igualdade quantitativa ou aritmética, resultante da comparação entre grandezas homogêneas que seriam os próprios indivíduos participantes do corpo político. O pressuposto mecanicista deste tipo de pensamento (ver, nesse número da Síntese, o artigo de Manfredo A. de Oliveira) reduz assim os indivíduos a grandezas iguais, a átomos movendo-se num espaço social isotrópico. Tal modelo repousa sobre a hipótese insustentável da igualdade natural entre os homens da qual resultaria a constituição da sociedade pelo pacto de associação entre iguais. Na verdade, porém, a natureza é o domínio da diferença e, enquanto procedem da natureza, os homens se constituem em indivíduos pela particularidade das suas diferenças irreduzíveis. A única igualdade possível aqui é aquela que resulta da negação da diferença qualitativa: a igualdade abstrata do número. Mas, operando-se com esse modelo, a igualdade social só pode ser pensada como multidão de indivíduos isolados e mantidos num sistema social de natureza mecânica pela ação de uma força que age ab extrinseco. Basta que essa força se concentre nas mãos de um só e estará presente o modelo perfeito do sistema totalitário: todos são iguais porque todos são escravos.

Observe-se, a essa altura, que a primeira forma de relação ativa do homem com a natureza é aquela em que a natureza se apresenta como fonte para satisfação das necessidades básicas do homem. Suas diferenças qualitativas são consideradas, sob esse respeito, como redutíveis ao denominador comum de "recursos naturais". Referida a esse denominador a igualdade dos indivíduos é a igualdade das carências e da exigência da sua satisfação. Mas, por outro lado, é sob o fundo dessa igualdade que se tece a primeira diferença social como relação do senhorio e da servidão. Essa se funda, portanto, sobre a redução das diferenças qualitativas da natureza à universalidade abstrata dos "recursos naturais" que se supõem indefinidamente renováveis e incessantemente oferecidos ao "mau infinito" da carência e do desejo. Estão postas aí as premissas ideológicas para o projeto utópico de igualização dos indivíduos pela plena satisfação das suas necessidades.

O conceito de igualdade política começa a se constituir no trânsito do social, entendido como domínio em que o imperativo da satisfação das necessidades naturais impõe a associação dos indivíduos em vista do confronto laborioso com a natureza, para o político entendido como o domínio da relação entre os homens que se tece exatamente como relação da igualdade na diferença. Trata-se de uma igualdade que não elimina a diferença na relação abstratamente homogê-

nea da **dominação** (presente, como vimos, na gênese dialética do social) mas a "suprassume" na relação concretamente diferenciada do reconhecimento. A invenção grega do político torna-se justamente o gesto instaurador do Ocidente como **idéia civilizatória** na medida em que dá forma histórica à dialética da **igualdade na diferença** como dialética própria do ser político. Ela assegura ao homem, ser social, essa forma superior de igualdade que o eleva da particularidade das diferenças individuais à universalidade concreta do ser-reconhecido no universo ético da **politeia**, ou no reino das leis.

A grande **idéia** que preside ao advento histórico do político como advento do domínio da igualdade **reconhecida** é a **idéia de justiça**. Ela permite negar o particularismo arbitrário do poder despótico ao se constituir como regra universal de distribuição equitativa do primeiro e maior bem que é o direito ao reconhecimento. Aí é dado o grande e decisivo passo pelo qual o homem penetra no domínio da igualdade política pela passagem da natureza (**phýsis**) à lei (**nómos**). O Estado no qual o exercício do poder é regido por um sistema fundamental de leis (**politeia**) edificado segundo a regra da justiça, é um Estado de direito: única forma de Estado compatível com a sociedade política. A igualdade política, por sua vez, pertence à essência do Estado de direito. Mas, como se vê, não se trata da igualdade quantitativa dos indivíduos nivelados pela necessidade universal de satisfazer suas **carências naturais**. Com efeito, essa forma primeira e inferior de igualdade acaba concretizando-se historicamente na diferença **extrínseca** imposta pela relação de **dominação**. E é justamente a diferença **extrínseca** da dominação que é, em princípio, negada pela igualdade política. Essa "suprassume" dialeticamente as diferenças **intrínsecas** que caracterizam os indivíduos ou grupos sociais e os constitui sujeitos de direito, ou seja, os eleva à esfera propriamente política do universal reconhecimento.

É no terreno do Estado de direito que o nascimento da democracia torna-se possível. A experiência grega apresenta-se aqui com perfeita exemplaridade. Com efeito, o Estado de direito, ou seja, a sociedade política propriamente dita, representa a emergência decisiva de uma forma superior de comunidade ética na história das sociedades humanas. Nele a relação de poder perde formalmente suas características de relação de dominação (**tyrannía**) e assume as prerrogativas de um poder cujo exercício soberano repousa sobre a soberania da lei (**nómos basíleus**). No entanto, o Estado de direito não se confunde com o Estado democrático. Todo Estado democrático é um Estado de direito mas a recíproca não é verdadeira, como mostra a formação do poder real nos Estados de direito do Ocidente europeu a partir dos

fins da Idade Média. Na Grécia a invenção da democracia representou um passo audaz além das fronteiras da comunidade política ou da Cidade-estado dotada de uma politeia. Ela teve em vista justamente prevenir a hipertrofia do poder e o retorno à dominação tirânica. O moderno Estado de direito, por sua vez, que busca suas origens na formação dos Estados nacionais da Europa ocidental a partir do século XIII, só irá encontrar-se com as aspirações democráticas no curso das revoluções dos séculos XVII e XVIII. Mas, então, ele será submergido pelas correntes da ideologia individualista de um lado, da gnose romântica de outro, e a idéia de democracia irá reformular-se na perspectiva da utopia igualitária que, como mostrou Blandine Barret-Kriegel no seu belo livro L'État et les esclaves (Paris, Calmann-Lévy, 1979), desaguará finalmente no Estado-déspota do século XX, criador da "máquina dóxica" ideológica e do Gulag.

Reinventar a democracia no contexto da tradição política do Ocidente só pode significar, portanto, o esforço perseverante para remontar essas correntes e reencontrar o lugar conceptual exato onde as noções de igualdade e liberdade se articulam e definem a passagem da sociedade política à sociedade democrática.

Não se trata, no entanto, de retornar aos modelos gregos de democracia direta. O curso da reflexão política de Hegel, guiado primeiramente pela nostalgia da "bela totalidade ética" da pólis, ilustra de maneira exemplar a impossibilidade desse retorno. Com efeito, Hegel viu que, ao contrário do que se passava na cidade grega, no mundo moderno a igualdade instituída que é a igualdade política deve assumir na sua esfera a relação do homem com a natureza na forma do trabalho para a satisfação das necessidades. Ao tornar-se uma dimensão do político, o econômico adquire uma especificidade dialética própria nesse nível da construção conceptual da idéia de Direito que Hegel denominou "sociedade civil". O econômico introduz então na esfera da igualdade política essa igualdade abstrata que caracteriza os indivíduos em face da natureza como seres de carência e necessidade. Igualdade econômica e igualdade política passam a intercambiar conceitos que são essencialmente diferentes e que irão fundir-se nessa confusa e ambígua igualdade social sobre a qual se tenta construir a idéia moderna de democracia.

As profundas transformações da sociedade ocidental que universalizaram o trabalho livre, criaram a economia de mercado e isolaram o indivíduo como sujeito de necessidades em face da natureza, deram igualmente origem à pressuposição de que a igualdade política e o ideal democrático estarão assegurados desde que, ao nível do econô-

mico, a igualdade se implante como reino da universal satisfação capaz de atender às necessidades de cada um. Erro funesto! A igualdade política é essencialmente distinta da igualdade econômica. Um Estado-déspota pode perfeitamente apascentar um rebanho humano plenamente satisfeito, constituído de indivíduos rigorosamente iguais segundo a medida dessa satisfação plena das suas necessidades. Trabalho e satisfação seriam aqui a medida da igualdade segundo o princípio célebre da utopia igualitária: "de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades."

Mas, por outro lado, a assunção do econômico na esfera do político caracteriza de modo irreversível a evolução moderna da sociedade ocidental. Ela impõe, desta sorte, a conclusão que Hegel soube formular genialmente na sua dialética da "sociedade civil": a racionalidade imanente ao sistema da satisfação das necessidades, que começa por igualar os homens como seres de carência em face da natureza, passa a ser um momento essencial no sistema da própria racionalidade política. Vale dizer que, sem constituir a essência da igualdade política, uma solução razoável ao problema da satisfação das necessidades passa a ser o seu pressuposto e condição: o Estado de direito repousa sobre o "Estado da necessidade" (Hegel). A adequada relação do grupo humano com a natureza como fonte de recursos (trabalho) passa a condicionar decisivamente a efetiva relação dos indivíduos entre si como sujeitos do direito (reconhecimento).

Por conseguinte a idéia de democracia, ao se constituir como projeto de uma forma superior de convivência política, deverá exatamente pressupor que a comunidade política se constitua formalmente em Estado de direito, ou deverá pressupor que o membro do corpo político se eleve ao nível da universalidade concreta do ser-reconhecido, alcançando aí a igualdade na diferença que o constitui cidadão.

Só então o passo para a democracia torna-se possível. Ele penetra num terreno onde deverá desdobrar-se em nível infinitamente mais profundo a dialética da igualdade na diferença: o nível em que a igualdade, assegurada ao nível do político, enfrenta aqui o risco do seu mais decisivo aprofundamento ético, pois deve ser conservada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político na singularidade irreduzível da sua autonormatividade, na intransferível carga da sua responsabilidade pessoal.

Eis porque, na idéia de comunidade democrática a matriz conceptual é constituída pela idéia de liberdade, ao passo que é a idéia de lei justa que engendra conceptualmente a idéia de comunidade política. Em

*termos de lógica dialética: a universalidade da lei fundamenta a relação de igualdade entre os membros da comunidade política, ao passo que a comunidade democrática é articulada a partir da singularidade das liberdades. Sendo assim, a liberdade que responde ao apelo da comunidade democrática é a liberdade como constitutiva da consciência moral de cada cidadão. A comunidade democrática é a forma superior de comunidade política porque se constitui formalmente como essa resposta da consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência política. O problema fundamental da comunidade política é o problema da **politeia** ou da constituição das leis mais justas. O problema fundamental da comunidade democrática é o problema da **areté**, da justiça na alma como virtude ou disposição permanente (exis ou hábito). Na crise da democracia grega os dois problemas aparecem indissolúvelmente ligados na profunda intuição de Platão que o leva a tentar, sob a inspiração desse incomparável médico das almas que foi Sócrates, a longa cura filosófica (therapeia) dos cidadãos de Atenas como preâmbulo necessário à regeneração da democracia ateniense (Ver R. E. Cushman, **Therapeia: Plato's Conception of Philosophy**, Univ. of North Carolina Press, 1958, p. 295-301).*

Fica, assim, patenteada a essência moral da idéia de democracia. Uma "transição democrática" que não seja um simples alibi para a eterna ambição do poder só pode ser pensada como articulação das condições concretas do exercício das liberdades políticas às exigências morais do projeto democrático. Não é demais repetir: na democracia a liberdade política ou é constitutivamente moral ou não é autêntica liberdade. Mas não se propugna aqui um moralismo abstrato. A liberdade democrática repousa sobre uma solução razoável do problema da satisfação das necessidades, que instaura uma primeira e mais elementar forma de igualdade no atendimento às carências naturais do homem. Repousa além disso, em nível mais elevado, sobre a igualdade política como direito ao reconhecimento do universo da lei. A construção do projeto democrático parte dessas igualdades fundamentais mas avança além delas como empenho participativo da liberdade na sua prerrogativa essencial da autonormatividade ou como expressão da consciência moral, nas tarefas do bem comum.

Na "transição democrática" brasileira fica, pois, levantada como questão decisiva e crucial a interrogação sobre a capacidade e disposição da nossa sociedade para empreender a reforma moral do Estado e atender às exigências éticas do projeto democrático. De um lado a terrível herança da corrupção generalizada que constitui o mais maléfico legado do hiato autoritário leva a alguma hesitação diante da resposta afirmativa. Mas, de outro, ergue-se diante de nós uma enorme

esperança, alimentada pela multiplicação das práticas populares de solidariedade, pela difusão de formas múltiplas de consciência participativa, ou seja, por ensaios de democracia vivida na sua mais alta exigência ética. É por esse caminho, cremos, que deverá afinal transitar o destino da democracia entre nós e, com ele, o destino da liberdade.