

A DEMOCRACIA

Hans Kelsen



Martins Fontes

Justiça e Direito

*Esta coleção tem por objetivo
reunir obras das áreas de
Filosofia e Teoria do Direito
e de Filosofia Política.
Pretende oferecer aos leitores
e aos interessados estudos
e pesquisas sobre justiça e
sobre o direito, incluindo
os textos que se tornaram
clássicos e também as
novas contribuições que
estão a ser debatidas e
discutidas a respeito de
a matéria.*

A democracia



0000050530

1584 85 866-257-5



9 788533 612570

Hans Kelsen atingiu, com a sua *Teoria Pura do Direito*, o ápice do positivismo jurídico e representa um ponto de referência obrigatório para todas as teorias posteriores. A aceitação do kelsenianismo, hoje, como teoria do direito não parece plenamente compartilhada. Muitos indícios, no entanto, apontam para um vivo interesse pela releitura do Kelsen filósofo da política, particularmente o Kelsen teórico - rigoroso e conseqüente - da democracia política. Revelando uma grande sensibilidade pelo problema da conciliação da democracia com o sistema econômico-social freqüentemente considerado incompatível com uma organização política de tipo democrático. Para Kelsen, a democracia é um processo que comporta variações entre um máximo e um mínimo de liberdade. Este processo permite a manifestação de uma pluralidade de valores que não são absolutos, mas relativos, e têm na base a liberdade política. Esta obra reúne as reflexões de Kelsen que desenvolvem teoricamente o problema da liberdade como problema central da democracia.

Hans Kelsen nasceu em Praga, em 11 de outubro de 1881, e morreu em Berkeley (EUA), em 19 de abril de 1973. Lecionou Direito Público e Filosofia do Direito, de 1911 a 1930, na Universidade de Viena, e depois Direito Internacional e Filosofia do Direito em Colônia. Deixou a Alemanha com o advento do nacional-socialismo. Foi professor em Genebra, no Institut des Hautes Études Internationales, e a seguir nos EUA, para onde se transferiu em 1940, nas Universidades de Harvard e da Califórnia. Suas obras estão sendo publicadas em português pela Martins Fontes: *Teoria Pura do Direito*, *Teoria Geral do Direito e do Estado*, *O Problema da Justiça*, *O que é Justiça* e *A Missão da Justiça*.

A DEMOCRACIA

A DEMOCRACIA

Hans Kelsen

Tradução

IVONE CASTILHO BENEDETTI
JEFFERSON LUIZ CAMARGO
MARCELO BRANDÃO CIPOLLA
VERA BARKOW

Martins Fontes
São Paulo 2000

Titulos originais:
 VOM WESEN UND WERT DER DEMOKRATIE, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929.
 DAS PROBLEM DES PARLAMENTARISMUS, Wien-Leipzig, W. Braumüller, 1924.
 FOUNDATIONS OF DEMOCRACY, in "Ethics", LXVI (1955-56), nº 1, parte II.
 DER BEGRIFF DES STAATES UND DIE SOZIALPSYCHOLOGIE.
 MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG VON FREUDS.
 THEORIE DER MASSE, in "Imago", 1922, VIII, 2, pp. 97-141.
 ABSOLUTISM AND RELATIVISM IN PHILOSOPHY AND POLITICS,
 in "The American Political Science Review", XLII (1948), nº 5.
 Copyright © Hans Kelsen Institute, Viena.
 Copyright © 1955, 1966, 1981, 1984 by Società editrice il Mulino, Bologna,
 pela organização e aparelho crítico da coletânea.
 Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,

originais em alemão: Vera Barkow
originais em inglês: Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla
originais em italiano: Ivone Castilho Benedetti

Revisão da tradução

Monica Stahel, Luís Carlos Borges, Eduardo Brandão

Revisão gráfica

Maurício Balthazar Leal e Rosali Petrof

Produção gráfica

Geraldo Alves

Composição

Antonio José da Cruz Pereira

Antonio Neuton Alves Quintino

Marcos de O. Martins

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kelsen, Hans. 1881-1973.
 A democracia / Hans Kelsen. – 2ª ed. – São Paulo : Martins Fontes,
 2000. – (Ensino superior)

Tradução dos originais em alemão: Vera Barkow; dos originais
 em inglês: Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla; dos
 originais em italiano: Ivone Castilho Benedetti.
 ISBN 85-336-1257-5

1. Democracia 2. Política I. Título. II. Série.

00-1866

CDD-321.8

Índices para catálogo sistemático:

1. Democracia : Ciência política 321.8

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados à

Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

Rua Conselheiro Ramalho, 330/340

01325-000 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867

e-mail: info@martinsfontes.com

http://www.martinsfontes.com

Índice

Introdução: Kelsen e a doutrina pura do Direito 1

PRIMEIRA PARTE

A DEMOCRACIA SEGUNDO KELSEN

Essência e valor da democracia	23
Prefácio	25
I. A liberdade	27
II. O povo	35
III. O parlamento	45
IV. A reforma do parlamento	53
V. A representação profissional	61
VI. O princípio da maioria	67
VII. A administração	79
VIII. A escolha dos chefes	87
IX. Democracia formal e democracia social	99
X. Democracia e concepção de vida	103
O problema do parlamentarismo	109
Fundamentos da democracia	137
I. Democracia e filosofia	139
A Democracia como "governo do povo": um procedi- mento político	139
A doutrina soviética de democracia	146
Uma nova doutrina da representação	148
Absolutismo filosófico e relativismo filosófico	161
A idéia de liberdade natural e social	167
A idéia metafísica de liberdade	168
A doutrina da democracia de Rousseau	172
O princípio do voto majoritário	178

O tipo democrático de personalidade	180
O princípio de tolerância	182
O caráter racionalista da democracia	185
O problema da liderança	188
Democracia e paz	191
A democracia e a teoria do Estado	192
A democracia na história das idéias políticas	195
A democracia como relativismo político	201
Jesus e a democracia	203
II. Democracia e religião	205
A democracia como problema da justiça	205
O positivismo relativista responsável pelo totalitarismo	207
A teologia da justiça de Emil Brunner	211
A doutrina cristã do direito natural	215
Liberdade e igualdade segundo a teologia protestante	220
A concepção de Reinhold Niebuhr. A religião é a base necessária da democracia	229
O relativismo religioso	233
A tolerância com base religiosa	238
A filosofia da democracia de Jacques Maritain .	244
A democracia e o Evangelho	248
III. Democracia e economia	253
Capitalismo e socialismo em relação à democracia	253
A doutrina marxista de que a democracia só é possível sob um sistema econômico socialista	254
Capitalismo e ideologia política	256
Uma “redefinição” da democracia	258
A alegada incompatibilidade da democracia com o socialismo (economia planificada)	265
A “regra de Direito”	268
Democracia e liberdade econômica	274
Democracia como governo estabelecido mediante concorrência	279
Capitalismo e tolerância	281
Propriedade individual e liberdade na doutrina do direito natural de John Locke	283
A propriedade coletiva na doutrina do direito natural	287

Propriedade individual e liberdade na filosofia de Hegel	290
Propriedade individual e liberdade na teologia de Emil Brunner	294

SEGUNDA PARTE

OS PRESSUPOSTOS DA TEORIA DEMOCRÁTICA DE KELSEN

O conceito de Estado e a psicologia social, com especial referência à teoria de grupo de Freud	301
Absolutismo e relativismo na filosofia e na política ...	345
<i>Notas</i>	359

Essência e valor da democracia

orgânico do ser coletivo de uma teoria universal da sociedade; de um ser coletivo que, do ponto de vista totalmente individualista de uma apreciação das coisas fundada na idéia de liberdade, tem caráter transcendente, metafísico⁷. A consequência — deduzida logicamente por alguns autores — é que, já que os cidadãos do Estado são livres apenas em seu conjunto, isto é, no Estado, quem é livre não é cada um dos cidadãos, mas a pessoa do Estado. Isso também é expresso pela fórmula segundo a qual é livre apenas o cidadão de um Estado livre. À liberdade do indivíduo substitui-se, como exigência fundamental, a soberania popular, ou, o que dá no mesmo, o Estado autônomo, livre.

Esta é a última etapa do processo de transformação da idéia de liberdade. Quem não quer ou não consegue acompanhar a evolução seguida por esse conceito em virtude de uma lógica imanente pode criticar a contradição existente entre o seu significado inicial e o seu significado final e renunciar a entender as deduções de quem, melhor que qualquer outro, soube analisar a democracia, de quem não retrocedeu nem mesmo diante da afirmação de que o cidadão só é livre através da vontade geral e de que, por conseguinte, ao ser obrigado a obedecer ele está sendo obrigado a ser livre. Mais que um paradoxo, é um símbolo da democracia o fato de, na República de Gênova, nas portas das prisões e nas correntes, às quais eram presos os escravos nas galeras, estar escrita a palavra “*Libertas*”⁸.

CAPÍTULO II

O povo

A metamorfose da idéia de liberdade leva da idéia à realização da democracia. A essência da democracia só pode ser compreendida tendo-se em mente a antítese ideologia e realidade, antítese que, no problema democrático, desempenha um papel de especial importância. Muitos dos mal-entendidos na discussão do problema têm origem no fato de haver quem fale só da idéia e quem fale só da realidade do fenômeno, enquanto seria preciso confrontar esses dois elementos, considerando a realidade à luz da ideologia que a domina, e a ideologia do ponto de vista da realidade que a sustenta¹. E esse antagonismo entre idéia e realidade não vale apenas para o princípio fundamental da democracia: a idéia de liberdade. Ele é encontrado em todos os elementos que constituem essa idéia, particularmente na noção de povo.

A democracia, no plano da idéia, é uma forma de Estado e de sociedade em que a vontade geral, ou, sem tantas metáforas, a ordem social, é realizada por quem está submetido a essa ordem, isto é, pelo povo. Democracia significa identidade entre governantes e governados, entre sujeito e objeto do poder, governo do povo sobre o povo. Mas o que é esse povo? Uma pluralidade de indivíduos, sem dúvida. E parece que a democracia pressupõe, fundamentalmente, que essa pluralidade de indivíduos constitui uma unidade, tanto mais que, aqui, o povo como unidade é — ou teoricamente deveria ser — não tanto objeto mas principalmente sujeito do poder. Mas saber de onde resulta essa unidade que aparece com o nome de povo continuará sendo problemático enquanto se considerarem ape-

nas os fatos sensíveis. Dividido por posições nacionais, religiosas e econômicas, o povo aparece, aos olhos do sociólogo, mais como uma multiplicidade de grupos distintos do que como uma massa coerente de um único e mesmo estado de aglomeração². Nesse aspecto, só se poderá falar de unidade em sentido normativo. Realmente, como unidade de pensamentos, de sentimentos e de vontades, como solidariedade de interesses, a unidade do povo representa um postulado ético-político que a ideologia política assume como real com o auxílio de uma ficção de aceitação tão universal, que hoje em dia já não se pensa em criticá-la. Na verdade, o povo só parece uno, em sentido mais ou menos preciso, do ponto de vista jurídico; a sua unidade, que é normativa, na realidade é resultante de um dado jurídico: a submissão de todos os seus membros à mesma ordem jurídica estatal constituída — como conteúdo das normas jurídicas com base nas quais essa ordem é formada — pela unidade dos múltiplos atos humanos, que representa o povo como elemento do Estado, de uma ordem social específica³. O “povo” não é — ao contrário do que se concebe ingenuamente — um conjunto, um conglomerado, por assim dizer, de indivíduos, mas simplesmente um sistema de atos individuais, determinados pela ordem jurídica do Estado. Na realidade o indivíduo não pertence como um todo à coletividade, ou seja, com todas as suas funções e com todas as diferentes tendências de sua vida psíquica e física. Não pertence nem mesmo à coletividade que exerce o poder mais forte sobre ele, o Estado⁴; menos ainda a um Estado cuja forma de organização é determinada pela liberdade. A ordem do Estado sempre abrange apenas manifestações muito determinadas da vida do indivíduo. Uma parte maior ou menor da vida humana sempre escapa, necessariamente, a essa ordem, enquanto existe uma certa esfera em que o indivíduo é livre do Estado. Por isso é uma ficção considerar como um conjunto de indivíduos a unidade de uma multiplicidade de atos individuais — unidade que constitui a ordem jurídica —, qualificando-a como “povo”, e estimular assim a ilusão de que esses indivíduos constituem o povo com todo o seu ser, ao passo que estes pertencem a ele apenas através de alguns de seus atos que são protegidos e ordenados pela ordem estatal. Essa ilusão é

demolida por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*, ao dizer do novo ídolo: “O Estado é o mais frio de todos os monstros. Ele mente friamente; de sua boca sai esta mentira: ‘Eu, o Estado, sou o povo.’”⁵

Mas, se a unidade do povo não passa da unidade dos atos individuais regulados e dirigidos pelo direito do Estado, então, nessa esfera normativa em que o “poder” se apresenta como vínculo normativo, como submissão a regras obrigatórias, a unidade buscada será o povo, mas como objeto do poder. Sob esse ponto de vista os homens entram em campo como sujeitos do poder, somente na medida em que participam da criação da ordem estatal. E justamente nessa função, de importância decisiva para a idéia de democracia, porquanto o povo intervém na criação das regras do direito, ocorre a inevitável diferença entre esse “povo” e o povo definido como conjunto de indivíduos submetidos a normas. De fato, nem todos os que fazem parte do povo como indivíduos submissos a normas de ordem estatal podem participar do processo de criação dessas normas (forma necessária do exercício do poder), nem todos podem representar o povo como sujeito do poder. Isso é tão evidente que os ideólogos da democracia não supõem, na maioria das vezes, o abismo que estão dissimulando quando identificam um “povo” com o outro. A participação na formação da vontade geral é o conteúdo dos chamados direitos políticos. O povo como conjunto de titulares dos direitos políticos, mesmo numa democracia radical, representa apenas uma pequena fração dos indivíduos submetidos à ordem estatal, do povo como objeto do poder. Isso talvez porque, nesse caso, certos limites naturais, como a idade e a saúde intelectual e moral, opõem-se à extensão dos direitos políticos e, com isso, do “povo” ativo, limites que não existem para a noção de povo em sentido passivo. É característico que a ideologia democrática aceite limitações ulteriores na noção de “povo”, bem mais do que na noção de indivíduos que participam do poder. A exclusão dos escravos e — ainda hoje — das mulheres dos direitos políticos realmente não impede que uma ordenação estatal seja considerada democracia. E o privilégio fundado pela instituição da nacionalidade mostra-se distinto porque — por um erro que absolutamente não tem co-

mo causa a tendência mencionada a limitar os direitos políticos — considera-se essa instituição inerente à própria noção de Estado⁶. Todavia, a experiência da recente evolução constitucional ensina que os direitos políticos não devem de fato estar ligados à nacionalidade. A constituição da Rússia Soviética derrubou, por exemplo, uma barreira secular e garante a plena igualdade dos direitos políticos a todos os estrangeiros que se encontrem na Rússia a trabalho. No característico desenvolvimento jurídico que, em sua lenta evolução, a idéia de humanidade vai realizando, pelo qual o cidadão estrangeiro, antes considerado um “fora-da-lei”, vai conquistando gradualmente a igualdade dos direitos civis, mesmo não podendo ainda hoje, em quase todos os lugares, gozar dos direitos políticos, o passo dado pela União Soviética representa um fato de importância histórica. Esse progresso é, sem dúvida, seguido por uma regressão muito mais notável: a certas categorias de cidadãos são negados, em nome da luta de classes, esses mesmos direitos.

Se quisermos passar da noção ideal para a noção real de povo, não poderemos limitar-nos a substituir o conjunto de todos os indivíduos submetidos ao poder pelo círculo bem mais estreito dos titulares dos direitos políticos; é preciso dar outro passo e levar em consideração a diferença existente entre o número desses titulares dos direitos políticos e o número dos que efetivamente exercem tais direitos. Essa diferença varia segundo o grau de interesse pela política, mas representa uma grandeza notável e pode ser sistematicamente reduzida até a democracia. Uma vez que o “povo”, que representa o substrato da idéia democrática, é o povo que comanda, e não o que é comandado, seria lícito, de um ponto de vista realista, reduzir ulteriormente a noção em questão. Na massa daqueles que, exercendo efetivamente os seus direitos, participam da formação da vontade do Estado, seria preciso fazer uma distinção entre aqueles que, como massa sem juízo, se deixam guiar pela influência dos outros, sem opinião própria, e aqueles poucos que intervêm realmente com uma decisão pessoal — segundo a idéia de democracia —, conferindo determinada direção à formação da vontade comum. Investigação semelhante coloca-nos diante da realidade de um dos elementos mais

importantes da democracia real: os partidos políticos, que agrupam os homens de mesma opinião, para lhes garantir influência efetiva sobre a gestão dos negócios públicos. Esses agrupamentos sociais têm ainda, na maioria das vezes, um caráter amorfo; apresentam-se na forma frouxa de associação livre ou, freqüentemente, sem nenhuma forma jurídica. E, no entanto, uma parte essencial da formação da vontade geral se realiza neles, parte muito essencial cuja preparação decide sua orientação ulterior: os impulsos provenientes dos partidos políticos são como numerosas fontes subterrâneas que alimentam um rio que só sai à superfície na assembléia popular ou no parlamento, para depois correr em leito único do lado de cá. A moderna democracia funda-se inteiramente nos partidos políticos, cuja importância será tanto maior quanto maior for a aplicação encontrada pelo princípio democrático. Em consequência dessa circunstância, é possível conceber as tendências — até agora débeis — a dar uma base constitucional aos partidos políticos, a dar-lhes um estatuto jurídico que corresponda ao papel que exercem há muito tempo na prática: o de órgãos de formação da vontade do Estado.

Sob esse aspecto, tratar-se-ia apenas de uma manifestação do processo oportunamente chamado “racionalização do poder”⁷, que caminha *pari passu* com a democratização do Estado moderno.

Certamente tal racionalização em geral e a constituição dos partidos em órgãos constitucionais do Estado, em particular, encontram obstáculos expressivos. Não está tão longe o tempo em que, oficialmente, a legislação e os poderes públicos ignoravam a existência dos partidos políticos ou manifestavam uma evidente hostilidade em relação a eles. Ainda hoje não se tem consciência suficiente de que a hostilidade da velha monarquia para com os partidos e de que a profunda contraposição construída entre os partidos e o Estado, particularmente pela monarquia constitucional, significam uma hostilidade mal dissimulada contra a democracia. Está claro que o indivíduo isolado não tem, politicamente, nenhuma existência real, não podendo exercer influência real sobre a formação da vontade do Estado. Portanto, a democracia só poderá existir se os indivíduos se agruparem segundo suas afinidades políticas,

com o fim de dirigir a vontade geral para os seus fins políticos, de tal forma que, entre o indivíduo e o Estado, se insiram aquelas formações coletivas que, como partidos políticos, sintetizem as vontades iguais de cada um dos indivíduos⁸. Não se pode duvidar de que o descrédito dos partidos, caro à doutrina política da monarquia constitucional, era um ataque, ideologicamente mascarado, contra a atuação da democracia. Só a ilusão ou a hipocrisia pode acreditar que a democracia seja possível sem partidos políticos.

Essa é a constatação pura e simples de um fato. E só esse fato, de cuja realidade é possível convencer-se apenas dando uma olhada na evolução de todas as democracias históricas, repele a tese, ainda hoje muito difundida, de que haveria uma incompatibilidade essencial entre os partidos políticos e o Estado; de que o Estado, pela própria natureza, não poderia ser edificado sobre uma base constituída por formações sociais como os partidos⁹. A realidade política demonstra exatamente o contrário. Aquilo que, aqui, passa por “essência” ou “natureza” do Estado na realidade é muitas vezes determinado ideal e, para ser preciso, um ideal antidemocrático¹⁰. O que estaria, portanto, pondo os partidos políticos em essencial antagonismo com o Estado? Os partidos — assim responderemos — só representam interesses de grupos de indivíduos; têm como base, portanto, o egoísmo. O Estado, ao contrário, que representa o interesse comum, está acima dos interesses dos grupos e, portanto, além dos partidos que o organizam. Em primeiro lugar, ao lado dos partidos fundados numa comunhão de interesses existem também partidos fundados numa comunhão de convicções, partidos que desempenham papel importante na vida política alemã. Contudo, é preciso reconhecer que eles não estão em condições de afastar-se muito do terreno da comunhão dos interesses materiais. Em segundo lugar, para o olhar realista que penetre a nuvem das aparências ideológicas que toda organização forçosamente difunde em torno de si, a maior parte dos Estados históricos funciona, antes de mais nada, no interesse de um grupo dominante. Apresentá-los como instrumento do interesse geral de uma comunhão solidária significaria, na melhor das hipóteses, tomar o dever pelo ser, ver o ideal em vez da realidade e, via de regra, idealizar,

ou seja, tentar justificar a realidade com motivos políticos. De resto, o ideal de um interesse geral superior e transcendente aos interesses dos grupos, por isso mesmo dos partidos, o ideal de uma solidariedade de interesses de todos os membros da coletividade sem distinção de confissão, nacionalidade, classe, etc., é uma ilusão metafísica; para falar mais exatamente, esse ideal é uma ilusão que chamaremos “metapolítica”, que se costuma exprimir, habitualmente, com uma terminologia extremamente obscura de um ser “orgânico” coletivo ou de uma estrutura “orgânica” desse ser, e opor ao chamado Estado de partidos, à democracia mecânica. Mas, quando se trata de dizer que outros grupos sociais devem substituir os partidos políticos como fatores da formação da vontade do Estado, logo aparece o caráter bastante problemático de toda essa argumentação dirigida contra os partidos políticos. Efetivamente, só resta atribuir aos agrupamentos profissionais o papel desempenhado agora pelos partidos. O caráter desses grupos, cuja importância política a seguir procuraremos determinar, funda-se muito mais no interesse do que o caráter dos partidos políticos; eles têm interesses comuns que só podem ser materiais¹¹. Dada a oposição de interesses, que é da experiência e que aqui é inevitável, a vontade geral, se não deve exprimir exclusivamente o interesse de um único grupo, só pode ser a resultante, a conciliação entre interesses opostos. A formação do povo em partidos políticos na realidade é uma organização necessária a fim de que esses acordos possam ser realizados, a fim de que a vontade geral possa mover-se ao longo de uma linha média. A hostilidade à formação dos partidos e, portanto, em última análise, à democracia, serve — consciente ou inconscientemente — a forças políticas que visam ao domínio absoluto dos interesses de um só grupo e que, na mesma medida em que não estão dispostas a levar em conta os interesses opostos, procuram dissimular a verdadeira natureza dos interesses que defendem, sob a qualificação de interesse coletivo “orgânico”, “verdadeiro”, “bem-intencionado”. A democracia, exatamente por querer que, neste Estado de partidos, a vontade geral seja apenas a resultante da vontade dos próprios partidos, pode renunciar à ficção de uma vontade geral “orgânica” superior aos partidos.

Em todas as democracias uma evolução irresistível leva a uma organização do “povo” em partidos. Aliás, seria mais exato dizer que, já que num primeiro momento não existe um “povo” como potência prática, a evolução democrática faz, sim, com que a massa dos indivíduos isolados se agrupe e se constitua em partidos políticos desencadeando todas as forças sociais que, de algum modo, podem ser chamadas de “povo”. Se as constituições das repúblicas democráticas, ainda influenciadas pela monarquia constitucional tanto neste aspecto quanto em outros, não reconhecem juridicamente os partidos políticos, isso já não pode ser reflexo — como na monarquia constitucional — da vontade de impedir a realização da democracia, mas só pode resultar de uma negligência para com os fatos.

Se a constituição consagra a existência dos partidos políticos, torna-se também possível democratizar, nesta esfera, a formação da vontade geral. Isto é necessário sobretudo porque, presumivelmente, a própria estrutura amorfa desses estratos favorece o caráter nitidamente aristocrático e autocrático dos processos que se sucedem na formação da vontade comum¹². E isso também no âmbito dos partidos que têm um programa ultrademocrático. A realidade da vida dos partidos, na qual podem sobressair personalidades notáveis de líderes mais vigorosamente que nos limites de uma constituição democrática, essa vida dos partidos, portanto, em que funciona ainda a chamada “disciplina partidária”, geralmente oferece ao indivíduo uma autonomia democrática bastante pequena, enquanto, na relação entre os partidos, isto é, na esfera de formação da vontade parlamentar, não se pode pensar seriamente numa disciplina de Estado análoga.

O alcance da transição da noção ideal para a noção real de “povo” não é, assim, menos profundo do que a metamorfose da “liberdade” natural em “liberdade” política. Por isso deve-se admitir que uma distância enorme separa a ideologia da realidade, aliás, a ideologia de sua realização máxima possível. Assim, seria tentador não considerar como simples hipérbole retórica a conhecida afirmação de Rousseau segundo a qual nunca teria existido e, aliás, nunca poderia existir democracia no sentido verdadeiro e próprio da palavra, pois seria contra a ordem das coisas que o maior número governasse e que o menor número fosse governado¹³.

Mas essa redução da liberdade natural a uma autonomia política por decisão majoritária e da noção ideal de povo ao número ainda mais restrito de titulares dos direitos políticos que se valem desses seus direitos não assinala ainda o termo das limitações que a idéia democrática deve sofrer na realidade social. De fato, apenas na democracia direta — que, dadas as dimensões do Estado moderno e a multiplicidade dos seus deveres, não representa mais uma forma possível de democracia — a ordem social é realmente criada pela decisão da maioria dos titulares dos direitos políticos, que exercem seu direito na assembléia do povo. A democracia do Estado moderno é a democracia indireta, parlamentar, em que a vontade geral diretiva só é formada por uma maioria de eleitos pela maioria dos titulares dos direitos políticos. Os direitos políticos — isto é, a liberdade — reduzem-se a um simples direito de voto. De todos os elementos até agora considerados que limitam a idéia de liberdade e, com ela, a de democracia, o parlamentarismo é talvez o mais importante. É o elemento que precisaremos compreender antes de mais nada, se quisermos captar a essência real dos grupos sociais hoje considerados democracias.

CAPÍTULO VIII

A escolha dos chefes

Se considerarmos o quadro global apresentado na realidade por um regime político considerado democracia, e se considerarmos essa realidade com a ideologia democrática da liberdade, surpreenderá, em primeiro lugar, que uma tal tensão entre ideologia e realidade possa manter-se a longo prazo. Poder-se-ia acreditar que a função específica da ideologia democrática fosse manter a ilusão da liberdade que se afigura impossível na realidade social; e poder-se-ia até acreditar que a harmoniosa melodia da liberdade, proveniente da eterna aspiração do homem, pretendesse sufocar o tema mais surdo em que ressoam as cadeias de bronze da realidade social. E a ideologia democrática da liberdade, perante a realidade das amarras sociais correspondente, parece ter o mesmo papel que tem o livre-arbítrio perante o fato, e que foi estabelecido pela psicologia, da inelutável determinação causal de qualquer querer humano. Entre esses dois grupos de problemas não existe um paralelismo exterior, mas uma íntima comunhão.

Se tentássemos compreender a realidade social da democracia somente através de sua ideologia, os suspiros pessimistas de Rousseau estariam plenamente justificados. Mas não podemos limitar-nos a estabelecer a legalidade própria e o sentido próprio da ideologia, para aceitá-la simplesmente como a lei e o sentido da realidade que a governa. Em vez disso, é preciso procurar descobrir a lei e o significado dessa realidade, que não são completamente independentes da ideologia, mas que podem ser diferentes dela; é preciso procurar descobrir, além do sentido subjetivo, também o sentido objetivo dos fatos sociais.

A idéia de democracia implica ausência de chefes. Cabem inteiramente em seu espírito as palavras que Platão, na *República* (III, 9), atribui a Sócrates, em resposta à pergunta sobre como deveria ser tratado, no Estado ideal, um homem dotado de qualidades superiores, enfim um gênio: “Nós o honraríamos como um ser digno de adoração, maravilhoso e digno de ser amado; mas, depois de fazê-lo notar que não existe homem de tal gênero em nosso Estado, e que não deve existir, depois de ungida a sua cabeça e de ser ele coroado, nós o acompanháramos até a fronteira.” Na democracia ideal não há lugar para uma natureza de chefe. Mas o ideal de liberdade da democracia, a ausência de domínio e, por isso, de chefes, é irrealizável mesmo aproximadamente. A realidade social de fato é o domínio, a existência de chefes. O que se pergunta é simplesmente como se forma a vontade dominadora, como se cria o chefe. Neste aspecto, não é tão característico da democracia que a vontade dominante seja a vontade do povo, mas que um amplo estrato dos submetidos à ordem social, o maior número possível dos membros da coletividade, participe do processo da formação da vontade, ainda que apenas — pelo menos como regra — em certo estágio desse processo, chamado legislação, e só com a criação do órgão legislativo. A consequência disso é que a função específica dos chefes saídos da massa é limitada à execução das leis. Certamente o governo — forma jurídica assumida pela direção dos chefes — pode influenciar substancialmente a legislação. É característico, portanto, que ele deva pôr em funcionamento outro órgão que apóie sua atividade. Mas o mecanismo do dispositivo parlamentar, caracterizado pela oposição entre maioria e minoria, também constitui um obstáculo real e eficaz para um governo que se apóie na maioria. Isto representa uma notável diferença em relação a um estado político em que o chefe decreta pessoalmente as leis às quais ele mesmo ou o dispositivo administrativo a ele subordinado dão execução. Ademais, como já foi mencionado, a formação de um órgão legislativo colegial ao lado de um órgão de governo é uma tendência comumente verificada, resultado da própria natureza da formação da vontade geral. Se, nas distinções entre tal órgão parlamentar e o órgão de governo e na limitação do governo daí resultante, se

verificar algum traço característico da democracia real, poder-se-á efetivamente considerar a tendência à forma democrática como uma tendência geral à evolução dos Estados modernos. Mas esta tendência implica, ao mesmo tempo, aquela diferenciação peculiar dos órgãos que já procuramos exprimir na teoria da separação dos poderes.

À questão de saber se a separação dos poderes é ou não um princípio democrático não cabe, no que diz respeito à oposição entre ideologia e realidade, uma resposta unívoca. Do ponto de vista da ideologia, uma separação dos poderes, atribuição da legislação e da execução a órgãos diferentes, não corresponde em absoluto à idéia de que o povo só deva ser governado por si mesmo¹. Desta tese, de fato, resultaria necessariamente que todos os poderes e, por conseguinte, todas as funções de formação da vontade do Estado deveriam ser reunidos nas mãos do povo ou, pelo menos, do parlamento que o representa. Realmente, o dogma da separação dos poderes, já postulado por Montesquieu, não é tanto o de abrir a via democrática, mas, ao contrário, o de conservar a possibilidade de o monarca, parcialmente exautorado pelo movimento democrático, ainda exercer um poder próprio no campo da execução. O dogma da separação dos poderes está no âmago da ideologia da monarquia constitucional. Disto também resulta a teoria — absolutamente inconciliável com a noção e a essência da execução (reservada ao monarca) —, defendida pelos constitucionalistas ou, pelo menos, pelos defensores da monarquia, da paridade, da igualdade e da independência da execução perante a legislação. Essa teoria exerce grande influência na prática da monarquia constitucional. De fato, de qualquer modo que se organize o jogo das forças no Estado, a separação dos poderes acarreta a consequência de o órgão legislativo policefálico — no qual só o povo está representado — não poder impor a própria supremacia. Se o poder executivo estiver confiado a um monarca e — contrariamente à sua própria noção — for colocado no mesmo plano do poder legislativo em vez de lhe ser subordinado, esse monarca, pelo que ensina a experiência, reportar-se-á como poder superior à representação nacional que com ele participa da legislação. Está claro que disso resulta uma supervalorização da função legis-

lativa. É quase ironia da história que uma república como os Estados Unidos da América aceite fielmente o dogma da separação dos poderes e que o leve a extremos exatamente em nome da democracia. Além disso, a situação do presidente dos Estados Unidos é conscientemente modelada segundo a do rei da Inglaterra. Quando, na chamada república presidencial, o poder executivo é confiado a um presidente não nomeado pelo parlamento, mas diretamente pelo povo, e quando a independência desse presidente, investido da função executiva, em relação à representação nacional é garantida ainda por outro meio, isso significa — por mais paradoxal que possa parecer — mais um enfraquecimento — ao contrário do que provavelmente fora proposto — do que um fortalecimento do princípio da soberania popular. Realmente, quando à frente da população de eleitores, que conta milhões de indivíduos, está um único indivíduo eleito, a idéia da representação do povo necessariamente perde o seu último resquício de fundamento. Aquilo que num parlamento em que estejam compreendidos todos os partidos talvez seja possível, isto é, que da cooperação de todas essas forças resulte algo que possa ser considerado vontade nacional, é, ao contrário, impossível no caso do presidente designado por eleição presidencial direta e que, por isso mesmo, independe totalmente do parlamento e, por outro lado, não é controlável por todo o corpo popular, imenso e incapaz de agir, tanto quanto na monarquia hereditária; aliás, as perspectivas de autocracia — embora limitadas no tempo — podem, em certos casos, ser maiores no regime presidencial do que na monarquia hereditária. Nesse caso, o tipo de investidura não desempenha papel decisivo. A escassa afinidade existente entre a idéia de representação e o princípio democrático logo é reconhecida pelo fato de a autocracia servir-se da mesma ficção. Assim como o monarca e, de modo muito particular, o monarca absoluto, todo funcionário por ele nomeado vale como órgão e, por conseguinte, como representante de toda a coletividade nacional, do Estado. Nunca houve usurpador ou tirano que renunciasse a tal justificação de seu poder. Então, não é tão grande a diferença entre a autocracia de monarca hereditário, legitimada pela fórmula da representação, e a pseudodemocracia de um imperador eleito.

Todavia, a separação dos poderes talvez aja também em sentido democrático: em primeiro lugar, na medida em que significa uma divisão do poder, cuja concentração, favorável à expansão e ao exercício arbitrário, ela impede; em segundo lugar, na medida em que tende a subtrair o importante estágio da formação da vontade geral do Estado à influência direta do governo, permitindo que os súditos a influenciem diretamente e reduzindo a função do governo à ratificação legislativa das leis.

Isso, porém, não significa de modo nenhum uma redução do domínio a seus termos mínimos. Antes, seria possível acreditar que a soma da energia social, que se exprime no domínio político — para utilizarmos uma imagem —, continue constante na transição das formas autocráticas para as democráticas; antes, poderia tratar-se de uma certa distribuição do peso desse domínio anteriormente concentrado num único ponto, razão pela qual ela pareceria mais leve. Com isso a vontade de domínio nada perde de sua intensidade, já que resulta da colaboração de diversos órgãos. Certamente a idéia de uma direção dos chefes é obscurecida pelo fato de que o governo é imaginado como subordinado a um parlamento com várias centenas de membros; pelo fato de que o chefe único, único representante do domínio, é substituído por uma pluralidade de pessoas que dividem entre si a função de comando, ou seja, a criação da vontade diretiva.

Por conseguinte, a criação desses numerosos chefes torna-se o problema central da democracia real — que, em oposição à sua ideologia, não é uma coletividade sem chefes —, democracia essa que se distingue da autocracia real não tanto pela essência, mas sobretudo pelo grande número de chefes. E, assim, um método específico de seleção dos governantes pela coletividade dos governados aparece como elemento essencial da democracia real.

Esse método é a eleição. A análise sociológica de tal função é de fundamental importância para a compreensão da essência da democracia real. E diante dessa função especial da democracia reapresenta-se o problema que já se apresentara a propósito do fenômeno democrático: a divergência entre ideologia e realidade. Na ideologia democrática, a eleição deve ser

uma delegação de vontade do eleitor ao eleito. Deste ponto de vista ideológico a eleição e, por conseguinte, a democracia que nela se apóia seriam, como já foi dito, “impossibilidades lógicas intrínsecas”; a vontade, na realidade, não pode ser delegada: *celui qui délègue, abdique*. Não é possível fazer-se representar na vontade, dizia Rousseau. Mas esta interpretação ideológica da vontade corresponde evidentemente à intenção de manter a ficção da liberdade. Uma vez que a vontade, para permanecer livre, deve ser determinada apenas por si mesma, a vontade dominadora dos eleitos deve valer como vontade dos eleitores. Disso resulta a identificação fictícia dos eleitores com os eleitos. Mas a interpretação objetiva da eleição não pode permitir que nos desviemos da ideologia subjetiva da própria eleição. A interpretação real dessa função é diferente.

Do ponto de vista puramente formal ela se apresenta, em sua essência, como um método de criação de órgãos que se opõe a outros métodos por dois traços característicos: em primeiro lugar, porque não é uma função simples, mas composta, para cuja constituição concorre uma infinidade de órgãos incompletos; em segundo lugar, porque o órgão criado pela eleição é superior aos órgãos criadores, visto que, a partir da eleição, forma-se um órgão que cria a vontade dominadora que submete os eleitores, as normas que os prendem. Por essas duas características, a eleição opõe-se diretamente à nomeação, método de criação de órgãos próprio da autocracia real. A segunda dessas características da eleição, ou seja, a de os governados designarem seu chefe e os que se submetem à norma designarem a autoridade que as cria, é precisamente um dos motivos que levam à ficção da delegação da vontade. De fato, a autoridade social — como ensina a experiência psicológica e psicanalítica — é imaginada como autoridade paterna. A autoridade social, como a religiosa e como qualquer outra autoridade, é sentida, originalmente, como a primeira autoridade que aparece na vida do indivíduo: como pai, como pai da pátria, como Deus-pai. E essa origem psicológica da autoridade social repele a idéia da criação da autoridade por parte dos submetidos a essa mesma autoridade. Tal idéia significaria efetivamente que o pai é gerado pelos filhos, que o criador é criado pelas criaturas. E, assim como, no estágio primitivo do to-

temismo, os membros do clã usavam a máscara do totem sagrado, isto é, do ancestral do clã, para desempenharem o papel de pais, repudiando por breve tempo qualquer vínculo social, também o povo-súdito na ideologia democrática assume o caráter de órgão investido de autoridade inalienável, podendo apenas o seu exercício ser delegado de novo aos eleitos. Mesmo a doutrina na soberania popular — ainda que aperfeiçoada e espiritualizada — é uma máscara totêmica².

O seu rosto verdadeiro, porém, apresenta, além dos traços formais já descritos, os seguintes outros traços: através da eleição democrática o chefe é promovido a tal pela coletividade social dos governados, mas torna-se titular da categoria de chefe no seio dos próprios governados. Aquilo que Max Weber denomina, tão oportunamente, “autocefalia” é tipicamente característico da democracia real e a distingue da organização política antes chamada autocracia, que agora se prefere chamar ditadura. A sua ideologia faz o chefe aparecer como um ser de natureza completamente diferente da natureza da coletividade social a ele submetida, e, conseqüentemente, ele vale como um ser superior, de origem divina, ou é circundado por uma auréola de poderes mágicos. Segundo a ideologia autocrática, o chefe não é um órgão criado pela coletividade ou que possa ser criado por ela. Deve ser imaginado como uma potência à qual a coletividade deve sua própria existência, como um ser cuja origem, se possível, não seja compreensível à inteligência humana. No sistema da ideologia autocrática as questões de origem, designação e criação do chefe não são questões lícitas que possam ser propostas ou mesmo resolvidas através do conhecimento racional. A direção exercida pelos chefes representa um valor absoluto que se expressa na divinização do chefe. A realidade, como a morte do chefe, põe essa ideologia diante de um problema extremamente complicado, que talvez se dissimule — com um procedimento puramente ideológico — apresentando-se como verdadeiro soberano não a pessoa humana e mortal do monarca, mas, como por exemplo no direito público húngaro, uma pura abstração: a eterna e sagrada Coroa. Mas a realidade mostra a usurpação do poder, ou seja, uma espécie de autocriação do órgão que o exerce ou, no caso da sucessão, quando o ditador no poder não

tiver designado seu sucessor e, não existindo regras de sucessão, for chamado um príncipe estrangeiro (heterocefalia).

No sistema da ideologia democrática o problema da criação dos chefes está no cerne das considerações racionais. A direção exercida pelos chefes não representa um valor absoluto, mas um valor totalmente relativo: o chefe aparece como “chefe” apenas por certo tempo e segundo certos pontos de vista; de resto, ele é igual aos outros e sujeito a crítica. Daí deriva a publicidade dos atos do exercício do poder, que se opõe ao princípio do segredo praticado pela autocracia. Do fato de na autocracia o chefe ser transcendente à coletividade, ao passo que é imanente a ela no regime democrático, decorre a característica de que na primeira o indivíduo que exerce a função de domínio é sempre considerado superior à ordem social e não submetido a ela, sendo, por conseguinte, essencialmente irresponsável, ao passo que na democracia real o traço característico é a responsabilidade dos chefes. Mas, sobretudo, visto que na democracia a qualidade de chefe não é sobrenatural, pois qualquer um pode ser eleito chefe, essa qualidade não é monopólio permanente de um indivíduo ou de um pequeno grupo de indivíduos. A democracia real apresenta a imagem da troca mais ou menos rápida de chefes. Certamente também aí é possível constatar a tendência do chefe a manter o poder o maior tempo possível, mas tal tendência encontra resistências em que a ideologia tem papel ponderável e que exercem influência sobre a psique dos indivíduos, determinando-lhes a conduta. A racionalização da função de chefe, com suas conseqüências (representadas pela publicidade, pela crítica e pela responsabilidade), e a idéia da livre criação dos chefes impossibilitam que estes se tornem amovíveis. Mas, exatamente na medida em que isso acontece, a ideologia da direção exercida pelos chefes também sofre uma transformação. Por conseguinte, uma das características da democracia real é a ascensão constante da massa dos governados à posição de chefe (para evitar mal-entendidos, tenha-se em mente que aqui não se trata tanto de direção dos partidos, mas principalmente de direção do Estado, que se exprime no governo).

Por esse movimento que a caracteriza nitidamente, a democracia real distingue-se com clareza da autocracia, onde não

existem possibilidades de ascensão, ou estas são muito limitadas, e onde as relações de domínio são relativamente imutáveis e rígidas. O método especificamente democrático para a escolha dos chefes representa, pois, em comparação com a autocracia, uma ampliação essencial do material à disposição para a escolha, isto é, do número de personalidades que concorrem ao posto de chefe.

Uma vez que tanto a democracia quanto a autocracia são apenas métodos para a criação de uma ordem social, os defensores dos dois princípios acreditam igualmente que o princípio por eles defendido permite alcançar a melhor ordem. Por isso é absolutamente vazia e carente de significado — embora sempre tenha sido usada — a argumentação que se procura utilizar contra a democracia, ou seja, de que ela não poderia resistir a um confronto com a autocracia porque esta última defenderia o único princípio possível, isto é, o de que o melhor e apenas o melhor deveria comandar. “O melhor”, neste caso, só pode significar quem estabelece as melhores normas; e as melhores normas são exatamente as únicas que devem ser estabelecidas. A palavra de ordem do domínio exercido pelo melhor revela-se assim uma tautologia tacanha. Não se questiona o fato de ser o melhor que deva comandar. Sobre isso estão de acordo tanto os que defendem a autocracia quanto os que defendem a democracia. O problema político-social é apenas saber de que modo o melhor ou os melhores podem chegar ao poder e mantê-lo. O problema é a criação dos chefes. E precisamente neste aspecto os paladinos do ideal autocrático nada podem apresentar contra a democracia. Realmente, como já disse, o sistema autocrático não conhece nenhum método de criação de chefes, mas estende sobre o mais importante problema da política o véu místico-religioso que esconde do vulgo profano o nascimento daquele herói divino. Isto quer dizer, na realidade, abandonar ao sabor da violência a solução da questão anterior, ou seja, quem deve ser chefe e como tornar-se tal. Mas, mesmo no que diz respeito à democracia, um exame consciencioso do método nela existente para a escolha dos chefes não poderá levar a nada de decisivo³. Se por um lado se afirma que a democracia leva ao poder os fanfarrões e os demagogos que especulam com os piores ins-

tintos das massas, por outro lado pode-se sustentar que é precisamente o método da democracia que coloca a luta pelo poder sobre as mais amplas bases, tornando-a objeto de uma concorrência pública que por si só cria, assim, uma base, aliás a mais ampla base possível, para a seleção, enquanto o princípio autocrático, principalmente em sua organização real de monarquia burocrática, muitas vezes oferece umas poucas garantias aos indivíduos capazes que tenham méritos para abrirem caminho. A isso se acrescenta que a democracia, como mostra a experiência, facilita a ascensão ao poder, garantindo ao mesmo tempo a rápida remoção do chefe que não seja aprovado, enquanto a autocracia, com seus princípios da função vital ou até da hereditariedade das funções, age em sentido exatamente contrário. E, estreitamente relacionado com isso, também há o fato de que, na democracia, com o princípio reinante da “prova de bons resultados” (das Sichbewähren) e da liberdade de crítica, as falhas verificadas na administração pública são fácil e rapidamente descobertas, enquanto a autocracia, com seu princípio dominante de manutenção da autoridade dos funcionários, uma vez empossados, cria um sistema tradicional de dissimulação. Por isso, são míopes os que vêem na democracia mais corrupção do que na autocracia. Sem dúvida é muita sorte que uma personalidade genial e de grande moralidade venha a se afirmar como monarca absoluto. Mas, assim como a história nos mostra, ao lado de democracias interiormente débeis, democracias florescentes de civilização e poder, também nos mostra, em sua incorruptível imparcialidade, ao lado das figuras ideais dos Césares gloriosos, a imagem assustadora dos Césares corruptos que conduziram o Estado à ruína e angariaram para seu povo as mais terríveis desventuras.

Assim como a idéia original de liberdade, que, na base da idéia de democracia, não admitiria a necessidade de chefes, transforma-se, na realidade social, no princípio de que qualquer um pode tornar-se chefe, também o princípio secundário da igualdade fundamental dos indivíduos transforma-se numa tendência ao maior igualamento possível. A suposição demagógica de que todos os cidadãos estão igualmente aptos a exercer qualquer função política acaba por se reduzir à sim-

ples possibilidade de que os cidadãos se tornem aptos a exercer qualquer função política. A educação para a democracia torna-se uma das principais exigências da própria democracia⁴. Embora toda educação — em sua essência mais íntima — seja considerada, em sentido autocrático-autoritário, uma relação entre professor e aluno, direção espiritual de um lado e adesão espiritual do outro, o problema da democracia, na prática da vida social, passa a ser um problema de educação no mais alto estilo⁵. Desse ponto de vista é preciso considerar também a questão da atitude de determinada classe ao exercer o poder no Estado ou dele participar. Essa é uma questão ou, pelo menos, deveria ser. A teoria socialista da ditadura do proletariado, que concebia (coisa mais que natural) a revolução social de modo totalmente análogo àquele com que concebia as revoluções burguesas de 1789 e de 1848, erra quando parte da hipótese, admitida como evidente, de que o proletariado está tão qualificado a assumir o poder quanto esteve a burguesia, em seu tempo⁶. A burguesia — graças à sua situação econômica — tivera condições de preparar-se para o poder político do qual a nobreza fora expulsa. Talvez seja um destino trágico que o poder político, nos países em que foi conquistado pelo proletariado, tenha caído em mãos despreparadas, que — precisamente por esse motivo — se mostraram incapazes de conservá-lo por muito tempo. Com isso não estamos aludindo somente à catástrofe administrativa da República Soviética, mas também às enormes dificuldades encontradas na Alemanha e na Áustria pelos partidos social-democratas dirigidos pelos descendentes da burguesia e que não dispunham, entre o proletariado, das forças qualificadas necessárias para se apoderar do aparelho administrativo, mesmo nas proporções limitadas correspondentes a um governo de coalizão burgues-socialista.

CAPÍTULO IX

Democracia formal e democracia social

Os marxistas opõem à democracia fundada no princípio da maioria, que consideram uma democracia formal burguesa, a democracia social ou proletária, isto é, uma ordem social que garantiria aos indivíduos não só uma participação formalmente igual na formação da vontade da coletividade, mas também uma quantidade igual de riquezas. Esta oposição deve ser rejeitada da forma mais absoluta. É o valor de liberdade e não o de igualdade que determina, em primeiro lugar, a idéia de democracia. Certamente a idéia de igualdade também participa da ideologia democrática, embora, como já vimos, em sentido totalmente negativo, formal e secundário. De fato, uma vez que todos devem ser livres na maior medida possível, todos devem participar da formação da vontade do Estado e, conseqüentemente, em idêntico grau. Historicamente a luta pela democracia é uma luta pela liberdade política, vale dizer pela participação do povo nas funções legislativa e executiva. A idéia de igualdade, por ser diferente da idéia de igualdade formal na democracia, isto é, da igualdade dos direitos políticos, nada tem a ver com a idéia de democracia. Isto fica claramente demonstrado pelo fato de a igualdade material — não a igualdade política formal — poder ser realizada tão bem ou talvez melhor em regimes ditatoriais, autocráticos, do que em regime democrático. Não se levando em conta o fato, sempre subentendido, de que essa quantidade igual de bens a ser proporcionada aos cidadãos pela democracia “social” deve ser uma grande quantidade, a noção de igualdade é passível de

interpretações tão diferentes, que é absolutamente impossível estabelecer um vínculo entre ela e a noção de democracia. Essa “igualdade” significa, em conclusão, justiça, e seus significados são, portanto, tão polivalentes quanto os desta última. A teoria marxista ou, pelo menos, uma certa tendência recente dela, a doutrina bolchevique, quer exatamente substituir a ideologia da liberdade pela ideologia da justiça, utilizando a palavra “democracia”. Mas é claramente um abuso adotar a palavra “democracia”, que — quer se considerando a realidade ou a ideologia — representa certo método de criação da ordem social, para indicar um conteúdo dessa ordem social que não tem qualquer relação essencial com o seu método de criação. Tal manipulação terminológica acaba por fazer, sim, com que o grande poder de legitimação e todo o valor afetivo que a palavra “democracia” contém em si graças à ideologia da liberdade sejam subvertidos para proveito de um nítido sistema de ditadura política. Com esta noção de democracia social, oposta à noção formal de democracia, nega-se simplesmente a diferença entre democracia e ditadura e considera-se que a ditadura postulada realize a justiça social como “verdadeira” democracia. O resultado indireto disso é um injusto aviltamento da democracia atual e, conseqüentemente, do mérito da classe que a favoreceu até, em parte, contra os próprios interesses materiais.

À primeira vista parece muito estranho que, exatamente para a realização da idéia socialista, o método democrático seja alijado, já que o socialismo, desde Marx e Engels, parte da hipótese — até agora de importância capital para a sua doutrina não só política mas também econômica — de que o proletariado explorado e depauperado constitui a imensa maioria da população e que lhe basta tomar consciência da própria situação de classe para que ele se organize no partido socialista e daí se prepare para uma luta de classes contra uma minoria ínfima. E o socialismo pôde lutar pela democracia justamente porque se sentia seguro de conquistar o poder através da lei da maioria.

Mas o aparecimento das democracias burguesas na primeira metade do século XIX e, ainda mais, a sua longa duração e sua evolução democrática progressiva já não se concilia-

vam tanto com os postulados do socialismo. Por que, então, a democracia puramente política não se torna também econômica, ou seja, por que o grupo dominante é burguês-capitalista e não proletário-comunista, se o proletariado educado na mentalidade socialista constitui a maioria e se o sufrágio universal e igualitário garante à maioria a supremacia no parlamento? Naturalmente, a pergunta acima vale apenas para os países em que há a verdadeira democracia, onde existem incontestáveis universalidade e igualdade de direitos políticos. Esse é o caso das grandes democracias da Europa ocidental e da América, e, no fundo, também da Alemanha e da Áustria. A assim chamada geometria eleitoral, as dificuldades de exercício do direito de voto para certas categorias de eleitores e outras eventualidades semelhantes, mas, de modo especial, a notável influência exercida pela imprensa capitalista, tudo isso não basta para justificar tal situação. Se a democracia burguesa permanece no estágio da igualdade exclusivamente política, se tal igualdade política não leva à igualdade “econômica”, isso se deve ao fato de que — como demonstra com demasiada clareza o exemplo das revoluções mais recentes e especialmente o da revolução russa —, contrariamente a uma tese defendida pelo socialismo durante vários decênios, o proletariado interessado na igualdade econômica e na nacionalização ou socialização da produção não constitui — ou pelo menos não constitui ainda — a esmagadora maioria do povo. Aliás, nos países onde o socialismo efetivamente conquistou o poder absoluto graças ao proletariado, este último representa apenas uma fraca minoria. Esse é o principal motivo pelo qual uma fração do partido socialista modificou os princípios do próprio método político, e também é o motivo pelo qual a democracia, que Marx e Engels ainda consideravam conciliável com a ditadura do proletariado, ou melhor, como a forma desta ditadura, foi substituída por uma ditadura que se apresenta como o absolutismo de um dogma político e de uma ditadura de partido que encarna tal dogma. Assim, o ideal democrático é repudiado pela ala esquerda do partido proletário porque ela acredita que essa forma política jamais poderá permitir ao proletariado conquistar o poder ou, pelo menos, conquistá-lo dentro de determinado prazo; e é repudiado pela ala direita dos

partidos burgueses porque ela acredita que essa forma política já não poderá permitir à burguesia conservar o poder ou, pelo menos, conservá-lo por um prazo maior. Este é um sistema claro de que as forças desses dois grupos aproximam-se de um estado de equilíbrio recíproco¹.

CAPÍTULO X

Democracia e concepção de vida

Se — como já foi dito anteriormente — a democracia é apenas uma forma, apenas um método de criação da ordem social, seu valor revela-se bastante problemático. De fato, com uma regra específica de criação, com determinada forma social ou de governo, não se resolve a questão bem mais importante do conteúdo da ordem estatal. Para a solução do problema social parece ser importante determinar como a ordem política ou social deve ser constituída, se em base socialista ou capitalista, se tal ordem deve ser estendida até a esfera do indivíduo ou limitar-se a um mínimo; em resumo, nem tanto determinar como as normas devem ser criadas, mas principalmente o que deve ser estabelecido pelas normas. Não se deverá ver, talvez, uma valorização indevida e excessiva da forma em detrimento do conteúdo no fato de as discussões políticas quase sempre versarem sobre a alternativa democracia ou autocracia? O democraticismo tem precisamente a tendência acentuada a colocar o problema decisivo nesse sentido, enquanto o autocratismo, pelos motivos antes expostos, relega a forma política a segundo plano. Supondo-se que a ordenação do Estado possa ser determinada apenas pelos que estão interessados nela, supondo-se, pois, resolvida a questão da forma de governo, apresenta-se o verdadeiro e exato problema: que conteúdo o povo deverá dar às leis feitas por ele mesmo? Nem mesmo os democratas radicais poderão afirmar que com a questão da forma do governo também será resolvida a do conteúdo político, ou seja, do justo e melhor conteúdo da ordem do Estado. Esta poderia ser a opinião apenas de quem achasse

que o povo e só o povo tem a posse da verdade e o sentido do bem. Tal opinião só poderia fundar-se na hipótese religioso-metafísica de que o povo e só ele tomaria posse da sabedoria por via sobrenatural. Isto significaria acreditar num direito divino do povo, tão inadmissível quanto a investidura divina de um príncipe.

Sem dúvida diversos apologistas da soberania popular arriscaram afirmações de tal gênero, e tampouco Rousseau está tão longe disso quando, para justificar a força obrigatória das decisões da maioria, a autoridade de tal maioria, afirma que a minoria estaria enganada quanto ao verdadeiro conteúdo da *volonté générale*. Mas qualquer um percebe então que os paladinos da democracia recorrem a um argumento completamente alheio à essência dela. Se a idéia de uma relação eminentemente pessoal com o Absoluto, com a Divindade, concedida por graça divina a um único chefe, a um autocrata que se apresenta como enviado, instrumento, filho desse ser supremo, ainda pode ter pretensões à fé do povo, o mesmo certamente não se aplica ao número imenso dos que compõem a massa anônima, a qualquer um. A democracia, se quisesse seriamente legitimar-se desse modo, estaria desempenhando o papel do asno na pele de leão. Por outro lado, nem é preciso ser tão pessimista a ponto de acreditar na amarga afirmação de Ibsen, ou seja, de que a maioria sempre está errada, e que, por isso, o povo é absolutamente incapaz de discernir o justo do injusto; para permanecer pelo menos cético diante da exigência democrática, é suficiente duvidar de que apenas o povo, apenas a maioria tenha acesso ao conhecimento da verdade e do bem. Efetivamente, não haverá esperança para a causa democrática se partirmos da idéia de que é possível o conhecimento da verdade absoluta, a compreensão de valores absolutos. De fato, diante da autoridade do bem absoluto que tudo domina, aos que recebem a salvação desse bem só cabe a obediência, obediência incondicional e grata àquele que, de posse do bem absoluto, conhece e quer tal bem; uma obediência que, sem dúvida, só pode estar apoiada na crença de que a autoridade do legislador tem posse do bem absoluto do mesmo modo como, em sentido inverso, admite-se que o conhecimento desse bem seja proibido à grande massa dos súditos.

Mas neste ponto, quando qualquer tentativa de justificar a democracia parece irremediavelmente comprometida, deve-se intervir em sua defesa.

A grande questão é saber se existe algum conhecimento da verdade absoluta, alguma compreensão dos valores absolutos. Esta é a principal antítese entre as filosofias do mundo e as da vida em que se insere a antítese entre autocracia e democracia. A crença na existência da verdade absoluta e de valores absolutos constitui as bases de uma concepção metafísica e, em especial, místico-religiosa do mundo. Mas a negação desse princípio, a opinião de que o conhecimento humano só tem acesso a verdades relativas, a valores relativos, e, por conseguinte, qualquer verdade e qualquer valor — assim como o indivíduo que os descobre — devem estar prontos para se retirar a qualquer momento e deixar lugar a outros valores e outras verdades, leva à concepção criticista e positivista do mundo, entendendo-se com isso aquela direção da filosofia e da ciência que parte do positivismo, ou seja, do dado, do perceptível, da experiência, que pode sempre mudar e que muda incessantemente e recusa, portanto, a idéia de um absoluto transcendente a essa experiência. A essa oposição entre filosofias do mundo corresponde uma oposição entre teorias dos valores, especialmente entre atitudes políticas fundamentais. À concepção metafísico-absolutista está associada uma atitude autocrática, enquanto à concepção crítico-relativista do mundo associa-se uma atitude democrática¹.

Quem considera inacessíveis ao conhecimento humano a verdade absoluta e os valores absolutos não deve considerar possível apenas a própria opinião, mas também a opinião alheia. Por isso, o relativismo é a concepção do mundo suposta pela idéia democrática. A democracia julga da mesma maneira a vontade política de cada um, assim como respeita igualmente cada credo político, cada opinião política cuja expressão, aliás, é a vontade política. Por isso a democracia dá a cada convicção política a mesma possibilidade de exprimir-se e de buscar conquistar o ânimo dos homens através da livre concorrência. Por isso, o procedimento dialético adotado pela assembleia popular ou pelo parlamento na criação das normas, procedimento esse que se desenvolve através de discursos e ré-

plicas, foi oportunamente reconhecido como democrático. O domínio da maioria, característico da democracia, distingue-se de qualquer outro tipo de domínio não só porque, segundo a sua essência mais íntima, pressupõe por definição uma oposição — a minoria — mas também porque reconhece politicamente tal oposição e a protege com os direitos e liberdades fundamentais. Mas, quanto mais forte for a minoria, mais a política da democracia se tornará uma política de compromisso, assim como nada caracteriza melhor a filosofia relativista do que a sua tendência à conciliação entre dois pontos de vista opostos que tal filosofia não pode aceitar inteiramente e sem reservas nem negar de modo absoluto. A relatividade do valor, proclamada por determinada confissão política, a impossibilidade de reivindicar um valor absoluto para um programa político, para um ideal político — por mais que estejamos dispostos ao sacrifício para nosso triunfo e pessoalmente convictos dele —, obriga imperiosamente a rejeitar o absolutismo político, quer se trate de uma casta de sacerdotes, de nobres ou de guerreiros, quer se trate de uma classe ou de um grupo privilegiado qualquer. Todo aquele que, na vontade e na ação políticas, puder invocar uma inspiração divina, uma luz supranatural, também poderá ter o direito de ficar surdo à voz dos homens e fazer prevalecer a própria vontade como vontade do bem absoluto, mesmo contra um mundo de adversários incrédulos e cegos. Por esse motivo, a palavra de ordem da monarquia cristã por graça divina podia ser “autoridade” mas não “maioria”, palavra de ordem esta que se tornou a meta daqueles que defendem a liberdade intelectual, a ciência liberta das crenças em dogmas e milagres, fundada na razão humana e na dúvida da crítica, e que, politicamente, defendem a democracia. Realmente, todos aqueles que se apóiam apenas na verdade terrestre, aqueles para quem o conhecimento humano estabelece os fins sociais, podem justificar o uso inevitável da coerção para a realização desses objetivos apenas depois do consenso, pelo menos da maioria, daqueles cuja felicidade a ordem coercitiva deverá garantir. E essa ordem coercitiva deve ser organizada de tal modo que mesmo a minoria, que não está completamente equivocada nem absolutamente privada de direitos, possa tornar-se maioria a qualquer momento.

Este é o sentido exato do sistema político que denominamos democracia e que pode ser oposto ao absolutismo político apenas porque é expressão do relativismo político.

No capítulo XVIII do Evangelho de São João conta-se um episódio da vida de Jesus. A narração, simples e, em sua simplicidade, lapidar, pertence ao que de mais grandioso já foi produzido pela literatura mundial, alçando-se, sem querer, à categoria de símbolo — trágico — da democracia. Transcorre o período das festas de Páscoa quando Jesus, acusado de se ter proclamado filho de Deus e rei dos judeus, é conduzido diante de Pilatos, governador romano. Este, a cujos olhos de romano aquele judeu só pode parecer um pobre louco, pergunta ironicamente a Jesus: “Então és rei dos judeus?” Jesus responde com a mais profunda seriedade e compenetrado da chama de sua missão divina: “Tu o dizes, eu sou rei. Para isso nasci e para isso vim ao mundo, para dar testemunho à verdade; todo aquele que é da verdade ouve minha voz.” Então Pilatos, representante de uma civilização velha, cansada e que, por isso, se tornou cética, pergunta a Jesus: “O que é a verdade?” Como Pilatos não sabe o que é a verdade e, sendo romano, é avesso a falar democraticamente, apela para o povo e organiza um plebiscito. E de novo sai para junto dos judeus, conta o Evangelho, e lhes diz: “Não encontro nele nenhum crime. Há um costume entre vós de que eu vos solte alguém na Páscoa. Quereis, pois, que eu vos solte o rei dos judeus?” O plebiscito volta-se contra Jesus. Então de novo eles clamaram dizendo: “Não este, porém Barrabás!” Barrabás era um ladrão.

Talvez se objete, talvez os crentes, crentes políticos, objetem que esse exemplo depõe mais contra a democracia do que a seu favor. E é preciso reconhecer o valor de tal objeção; contanto que os crentes estejam tão seguros de sua verdade política — que, se necessário, deverá ser realizada mesmo por vias cruentas — quanto o filho de Deus.