

Carlos Leone

O essencial sobre

DEMOCRACIA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

© **N** IMPRESA  
NACIONAL

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Carlos Leone

O essencial sobre

DEMOCRACIA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA



*Em memória  
de Mário Sottomayor Cardia*



## NOTA PRÉVIA

Como é norma dos volumes desta colecção da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, *O Essencial sobre Democracia* é um pequeno texto sobre um conceito importante e acerca do qual há já uma bibliografia imensa e em permanente enriquecimento. Nos seus limites, desde logo de extensão, procura fazer justiça a essa ampla produção teórica e histórica que o precede, mas sem a ilusão de poder dar ao leitor que aqui procure uma primeira exposição sistemática do tema uma panorâmica exaustiva.

O que se pretende, sim, é apresentar uma visão consensual do tema, que dê conta dos principais momentos históricos em que o conceito foi influente e em que conheceu alterações teóricas significativas. Esta visão consensual faz-se pelo recurso a teses geralmente aceites sobre obras que hoje podemos chamar clássicas mesmo quando não datam de tempos antigos, isto é, obras que ganharam uma influência

sobre o pensamento que se lhes seguiu comparável ao seu mérito intrínseco. De novo, não seria possível, nem verdadeiramente desejável, resumir cada uma dessas obras; e, do mesmo modo, os pormenores biográficos foram reduzidos ao mínimo, de modo a não distraírem o leitor do tema nem o autor da economia necessária do espaço.

Por tudo isto, embora o uso de citações seja tão limitado que dispensa bibliografia, este *Essencial sobre Democracia* encerra com um conjunto de leituras sugeridas (e comentadas) nas quais se privilegiam textos clássicos. Não os da preferência do autor deste texto, mas aqueles a que é usual reconhecer-se terem adquirido o estatuto de clássicos. E mesmo assim não todos, nem sequer todos os traduzidos em português, antes aqueles cuja relevância foi maior na elaboração deste trabalho e, portanto, cuja leitura mais se prepara (passe o termo) nas páginas que se seguem. Na realidade, todos estes livros merecem um estudo formal, e poucos deles se lêem facilmente, pelo que também se assinalam duas obras gerais, uma introdutória e outra mais aprofundada, que podem ser úteis a quem quiser dedicar-se ao tema da democracia e seus correlatos. Aqui, como em quase tudo, haurir nas fontes é sempre recomendável.

Ainda uma nota mais, de certo modo técnica. O fio condutor desta apresentação, ao articular os conceitos de democracia e república (cuja relação desde os Gregos está amplamente documentada), não o faz numa perspectiva etimológica. Essa seria a mais consensual, mas igualmente a mais estreita. Essa relação serve de fio condutor por permanecer até hoje activa e importante, ainda que o conceito de república seja já entendido como uma espécie de dado adquirido, no qual habitualmente nem se pensa. Sem poder pensá-la em toda a sua extensão e complexidade agora, o que aliás agravaria a excepção à opção pelo consenso que naturalmente já marca qualquer escolha deste género, essa relação é, creio, aquilo que dá sentido actual (e futuro) ao termo «democracia».

Por último, ou melhor, em primeiro lugar, este livro é dedicado à memória de Mário Sottomayor Cardia, meu antigo professor de Filosofia Social e Política. Entre os planos que alimentou e nunca chegou a realizar, contava-se a escrita de um livro dedicado a esclarecer o que é a democracia. Sobre o tema sabemos quais são as teses do autor de *Socialismo sem Dogma*, ainda que muitos as ignorem. Isso não vai mudar com o recurso a um artigo seu, no



final deste texto; mas aquilo que está ao nosso alcance é corresponder àquela intenção, integrando nela a obra do próprio Cardia, que decerto escreveria este livro melhor do que eu.

*Ajuda, Outubro de 2007.*

# 1

## A DEMOCRACIA DIZ-SE DE MUITOS MODOS

É frequente, quase ritual, referir-se a origem antiga da democracia. Atenas é o exemplo invariavelmente apresentado e, aliás, por fortes motivos. Mas tal como o atomismo de Demócrito nada tem a ver com a moderna teoria física atómica, também a democracia ateniense não se confunde com aquilo a que hoje nos habituámos a chamar democracia. Em comum têm muito pouco; mas por algo que é importante notar aqui desde o início: hoje, tal como há vinte e cinco séculos, o termo designa várias realidades políticas, entre as quais as diferenças são muito substantivas.

O contacto com o pensamento grego antigo depressa revelará ao interessado vários aspectos que terá de reter, ainda que possam ser desagradáveis para a nossa sensibilidade tardo-moderna. O primeiro

deles é o que explica a polissemia do termo desde os seus primórdios: «democracia» é uma realidade política controversa, não só no sentido de permitir a controvérsia, mas no sentido mais radical de ser problemática, podendo ser concebida quer como nefasta quer como desejável (bem distinto, portanto, do seu carácter consensual nas últimas décadas); de seguida, quem defende a prática democrática entre os Antigos são aqueles que a posteridade mais depreciou, os sofistas, aqueles que vendiam o seu saber a quem melhor pagasse, quer como tutores quer mesmo como legisladores; por fim, pelo menos por agora, entre os analistas mais críticos da política democrática encontram-se os maiores nomes da cultura universal, a começar com Platão e Aristóteles (ainda que de modos bem diversos) e com propriedade — ou não tivesse Sócrates sido condenado à morte pela democrática Atenas...

As duas primeiras questões vão aqui ser abordadas apenas cursoriamente, pois a nosso ver a solução para elas pode ser encontrada na análise, ainda que também esta sumária, das posições filosóficas de Platão e Aristóteles. Assim, mais do que caracterizar as instituições e a prática diária grega, ou melhor, ateniense, vamos centrar a nossa exposição no pen-

samento dos filósofos tal como o encontramos, respectivamente, em *A República* e na *Política*. Deste modo, cremos, será possível aclarar a polissemia do termo «democracia» (sem a «resolver») e lançar pistas sobre a sua relação com o termo «república».

## O que preocupava Platão?

Ao contrário do que é vulgar ouvir-se, Platão não só não era adepto da tirania como era seu firme opositor. A lenda do Platão totalitário não é nova, embora os adeptos de Karl Popper, dispensando o estudo dos textos a que este se refere, pretendam ver em semelhante tese um contributo relevante para a compreensão do pensador grego. Na realidade, a breve associação de Platão a um tirano de Siracusa, que pretendia educar e com o qual se desiludiu e abandonou, e a proposta do filósofo-rei como governante ideal, valeram-lhe a reputação de autoritário e antidemocrata. Mas, se era antidemocrata (como foi, de facto), isso devia-se ao seu amor pela liberdade. Uma situação facilmente compreensível se pensarmos na democracia do seu tempo (e que, de resto, se virá a verificar de novo em épocas bem mais recentes, ainda que noutras formas).

Aristocrata por nascimento e educação, dissentindo da sua educação apenas por contacto com Sócrates e pela influência da dialéctica deste, Platão conhecia bem o jogo de poder de que se fazia a política ateniense. No seu tempo, conturbado pela grande guerra entre Atenas e Esparta (a Guerra do Peloponeso que terminaria com a derrota de Atenas, e cuja história foi escrita por Tucídides), Atenas era uma potência marítima expansionista, frequentemente desrespeitadora dos seus deveres para com os seus próprios aliados. Isto devia-se não só ao seu poder militar mas também à pressão demográfica e social no sentido de a cidade-Estado criar colónias em diversas regiões do Mediterrâneo (sobretudo nas ilhas adjacentes ao Peloponeso e na península itálica, embora as colónias não envolvessem subordinação política, como na modernidade). A democracia antiga era pouco escrupulosa, belicista, expansionista e escravagista. Mesmo sabendo nós que a escravidão no mundo antigo não era necessariamente aviltante (muitos escribas eram escravos, e de todo o modo ser-se escravo era muitas vezes o resultado de derrota em combate que em vez de acarretar morte se dirimia em pertença ao vencedor), mesmo sendo esse colonialismo vulgar na época, etc., o quadro político ateniense não era de

modo algum o modelo de virtudes que hoje se associa à vida democrática.

Claro que o ideal político de Platão não era a nossa democracia. Desde logo, por motivos práticos que veremos quando (cf. cap. 3) diferenciarmos a democracia dos Antigos da democracia dos Modernos. Mas sobretudo por a sua dissensão face à aristocracia ateniense, decadente, não se fazer no sentido da adesão ao populismo democrático mas no sentido inverso, o de uma preocupação com o destino da *polis* em que nasceu e que, no seu pensamento, ilustra o processo político típico das sociedades do mundo grego da Antiguidade. A *polis*, cidade-Estado, de que Atenas e Esparta ficaram para a posteridade como os modelos simbólicos, era uma realidade social numericamente pequena (pelos padrões modernos), geograficamente mesmo muito pequena (mesmo pelos padrões da altura, se comparada ao Império Persa) e marcada por desigualdades sociais grandes que, embora geridas de modos diferentes em cada cidade, eram em grande parte comuns: cidadãos (homens válidos) por um lado, cidadãos «imperfeitos» (velhos, mulheres e crianças, dependentes dos primeiros para a sua segurança) em posição menor; e escravos, estrangeiros, etc., como «tolerados», embora numeri-

camente maioritários. Esta estrutura social assentava sobretudo no costume mantido através das gerações, sendo a lei escrita considerada como acrescento a esta tradição; e, claro, dependia da força que cada sociedade tinha para impor as suas tradições aos seus próprios membros, ao mesmo tempo que se defendia de agressores externos. No tempo de Platão, século v antes de Cristo, a força da democracia ateniense para controlar os seus adversários externos estava no apogeu, mas também no seu limite; e a sua ordem interna apresentava sinais de grande tensão, em particular na disputa quanto ao modo de conduta mais apropriado para a cidade: a linha aristocrática, conservadora e contrária a expansionismos; a linha popular, usando argumentos desenvolvidos pelos sofistas para cativar as multidões, sendo mais numerosa afirmava-se pela votação democrática, e empenhava-se em enriquecer com a colonização e a supremacia regional.

Platão vai pensar a relação entre as duas correntes de forma original e, com isso, apresentar o primeiro modelo teórico de evolução das formas políticas conhecidas no mundo antigo. Na sua célebre *República*, deixa bem claro que todo o argumento que aí expõe é um projecto teórico, isto é, trata-se de uma

cidade construída apenas e só no discurso. Como tal, ideias como a de filósofo-rei não teriam aplicação prática directa e é preciso ter em conta as numerosas variantes de sentido dos termos usados para compreender aspectos elementares e fundamentais do seu argumento (por exemplo, a também célebre «nobre mentira» que seria contada aos jovens sobre a sua origem, de modo a formar uma comunidade indivisa, pode bem ser traduzida como «nobre ficção», o que parece mais rigoroso quer no contexto quer no espírito da construção da cidade como discurso). Aquilo que preocupa Platão é o problema da justiça, entendida como um problema não apenas ético mas político, isto é, uma questão social por natureza. Discutindo-a através da descrição de uma cidade ideal, só existente no discurso, ele estabelece firmemente um género literário que a tradição ocidental do pensamento político irá cultivar, sobretudo em momentos de crise — a utopia (aquilo que não tem um lugar, que, por enquanto, pelo menos, ainda não existe). A justa organização social que evitasse os males do seu tempo é o seu objectivo. E, para entrarmos na discussão do que é a democracia nesta altura, a descrição platónica dos males de então é-nos muito útil.



Essa descrição encontra-se em *A República*, VIII (544c e segs.). E trata-se da descrição de uma degeneração. Essa degeneração, que dá conta da passagem de um regime político para outro seu oposto, passando por vários intermédios, descreve o que sucedia a Atenas e, em geral, ao mundo antigo, segundo Platão. Nesse passo da sua reflexão sobre a vida social, Platão dá conta do processo evolutivo, degenerativo, de toda a comunidade política (aquilo que refere a *politeia* do título original, que traduzimos por «República» desde que os Romanos o fizeram): tudo tem origem numa forma de governo ótima, a aristocracia; entenda-se, o governo dos melhores, dos superiores, não apenas por qualquer nome de família mas por provarem na sua conduta serem considerados como tal — uma elite dos membros da república e não uma classe à parte, não uma casta. Da sua degeneração, visível na Atenas do seu tempo, vê Platão formar-se o seguinte ciclo: primeiro, a Timocracia, governo daqueles que gostam de mandar, que ambicionam honras e títulos, que se dedicam ao prazer imediato e desprezam a contenção (*maxime*, a cultura); de seguida, a Oligarquia, um regime no qual os governantes são escolhidos seguindo o critério da riqueza, ficando os já ricos com o poder

político na sua exclusiva posse, assim cultivando o egoísmo social e, em última análise, uma cisão social; daí, logicamente, surge a Democracia, pois a maioria dos membros da sociedade, não sendo rica, revolta-se contra a concentração de poderes nos oligarcas e exige ser tratada com direitos iguais; por fim, da ambição de liberdade em igualdade própria da democracia, e da conflitualidade social própria da sua demanda (desde logo entre oligarcas e pobres), surge o desejo de ordem e de comando que permitam uma vida social estável e, com ela, a pior, a mais degenerada das formas de governo, a tirania. O tirano, ascendendo ao poder o mais das vezes de forma demagógica (agradando às massas, como os sofistas ensinavam a fazer), assim que o obtinha preocupava-se não com a justiça e o bem de todos mas com a manutenção do seu próprio poder — escravizava os outros para poder continuar a manter o seu poder, do qual, afinal, era escravo. Daqui só se saía de volta à Timocracia, num modelo que hoje poderíamos dizer de golpe palaciano.

E de quem assim pensou a política do seu tempo pretende-se fazer um defensor de tiranos... Nem sequer o seu exemplo pessoal, de recusa de se as-

sociar a um tirano que persistia em não se educar, o salvou de semelhante equívoco.

Notemos o seguinte: Platão é autocrítico, não defende um ponto de vista «de classe» (aristocrática) mas antes critica a sua própria classe; no decurso dessa crítica, as objecções à democracia surgem logicamente, como vimos, sem contudo isso fazer que Platão deixasse de perceber as virtualidades da democracia (regime que combina vários regimes).

E, ainda, a democracia nem sequer surge como sendo o pior dos regimes (nem isso seria possível, pois o que lhe é característico é a Liberdade), mas como conducente a ele (tirania), mais por omissão do que por desígnio.

Ou seja: Platão não só não é partidário da causa que mais lhe seria familiar, como não se confunde com nenhum modelo de tirano e nem sequer deixa de reconhecer qualidades na democracia.

Contudo, a reputação política que adquiriu compreende-se bem: ao não pormenorizar essa diversidade interior da democracia permitiu que a posteridade retivesse apenas o seu lugar no ciclo degenerativo que descreveu; ao não considerar a monarquia entre as formas de governo deixou de fora grande parte da realidade política do seu tempo (e de todos os tem-

pos). Não espanta, a sua preocupação era dar conta dos males do seu tempo, de modo a erigir pelo discurso uma cidade que, mesmo sendo utópica, os superava. Tendo em conta isto, foi bem sucedido e deixou um legado teórico e literário que persiste até hoje.

### **Aristóteles, sistematizador da política**

Há muito que os estudiosos de Aristóteles se dividem entre os que vêem nele um continuador de Platão e os que nele detectam um sofista educado na escola de Platão. No caso da questão política, e muito em particular no tratamento da democracia, podemos afirmar sem demasiada polémica (ou originalidade) estarmos na presença da primeira hipótese. Tal como Platão, Aristóteles interessa-se pela vida política na sequência do seu inquérito ético. Tal como em Platão, a ligação faz-se pelo problema da Justiça como via para a vida boa (a vida verdadeiramente feliz, digna de ser vivida), via só possível em comunidade, de que a cidade é o exemplo mais acabado. Como, então, pensar a vida política? Deixando aqui de parte a maior relevância que Aristóteles dá ao Direito, matéria extensa e não central na nossa exposição, a originalidade do seu pensamento está em não proce-

der através de uma construção discursiva, necessariamente utópica, mas por uma sistematização dos textos (leis, em particular, constituições) políticos vigentes no seu mundo. Não que deduza deles qualquer sistema, ou que deles induza qualquer verdade escondida; antes se serve desse levantamento para dar conta da variabilidade empírica das formas de regime que identifica. Assim, na sua *Política*, depois de caracterizar a origem da vida em sociedade a partir da célula familiar (livro I) e de examinar os modelos mais influentes das sociedades de então (livro II, onde igualmente se demarca da utopia platónica), Aristóteles procede à diferenciação de regimes políticos em função da organização dos cidadãos neles (livro III). Neste terceiro momento encontramos a sistematização que ficará para a História como clássica, aquela que define o modo grego de ver o mundo político. Embora, na sua atenção ao empírico, Aristóteles não se distinga muito das práticas sofistas, na sua obra essa atenção está sempre subordinada ao fito que a motiva e a justifica, a procura de uma vida boa, intrinsecamente e não apenas por efeito do prazer que proporciona. É em função deste critério que o discípulo de Platão, desavindo com o Mestre por questões que hoje diríamos metodológicas, se interessa pela vida

na *polis*. E, a respeito desta, nota como já então se produz um certo efeito de sinonímia entre democracia e república, isto é, como a *politeia* (a noção de regime político, de sociedade organizada) tende a ser confundida entre os Gregos com a designação de um regime em particular (a democracia). Notando-o, o seu interesse não é tanto o de contrariar isso mas de clarificar o assunto; na verdade, não só reconhece essa identificação como natural (trata-se de uma aceção antiga, já então, do termo «democracia»), como admite que na democracia se encontra a possibilidade de um regime bom, na esteira do que Platão fizera.

Mas o que nos importa para perceber a sua influência é o elemento original do seu pensamento. Apesar de reconhecer no termo «democracia» uma polissemia a que Platão apenas aludira brevemente, Aristóteles segue-o na sua concepção como forma degenerada (desviada) de governo. Isto num esquema original, em que a partir da divisão tripartida de formas de governo rectas se estabelece um paralelo com três formas de governo ditas desviadas. O que distingue estas formas? O número dos que governam e a sua relação com a Justiça.

Assim, nas formas rectas de governo, temos: Monarquia, em que um soberano digno vela pelo bem

de todos; Aristocracia, na qual a condução da vida da comunidade é confiada aos que são escolhidos como sendo os melhores dos seus membros; e a *politeia*, no sentido de regime constitucional, no qual a maioria, dentro dos limites de leis (herdadas, as mais importantes, e promulgadas, as mais corriqueiras), governa os assuntos de todos. (É a este regime constitucional que, frequentemente, se dava o nome de «democracia», reduzindo-o ao elemento numérico e esquecendo a sua dimensão legal, necessária à Justiça na vida em sociedade.)

Os desvios são os lógicos, e muito próximos dos que Platão descrevera: A Tirania, na qual o soberano cura apenas do seu benefício imediato; a Oligarquia, nos mesmos termos em que surgia descrita por Platão; a Democracia, nome que Aristóteles reserva para a *politeia*, na qual, sendo todos livres, os mais numerosos (os pobres) cuidam apenas e só do seu interesse, sem atender aos dos restantes nem sequer às leis; mais tarde, Políbio designará este desvio «democrático» como «oclocracia», o governo da turba (o poder caído na rua, como ainda hoje por vezes se diz).

Mas Aristóteles não se limita a refazer de forma mais sistemática a relação entre diversos tipos de regime. A partir deste quadro geral, concebe (em

alguns casos reconhece nas cidades do seu tempo) formas mistas, intermédias, etc., que combinam de muitas formas diversos elementos destes tipos-base. Há argumentos para pensarmos que preferiria uma monarquia, tal como há para pensarmos que optaria por um regime misto de tipo constitucional. Mas a importância de Aristóteles, a causa da grandeza e da influência da sua construção não se encontra numa proposta audaciosamente formulada (como em Platão sucede) mas na consideração paciente e racional dos regimes. É igualmente ele o primeiro a diferenciar (de novo, a atenção ao Direito) os três braços do poder político em qualquer regime, a saber, o deliberativo (na Assembleia, como hoje é o nosso legislativo), o poder judicial, que aplica as leis; e o poder executivo, que governa a *polis*. Como sempre, considera também combinações dos diversos poderes e seus pesos relativos na definição de cada regime, e por isso é simultaneamente uma fonte histórica de grande valia e um exemplo de trabalho de pesquisa em Ciências Sociais.

### **Uma diferença conceptual: regime e governo**

Neste ponto, cumpre observar algo que até aqui passámos em claro. Trata-se da diferença entre re-



gime e sistema de governo, diferença sem interesse para os Gregos, pois as suas pequenas comunidades políticas, democráticas ou não, envolviam os seus membros nas duas actividades de forma natural. Aristóteles podia por isso escrever:

Ora, não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como a capacidade de participar na administração da justiça e no governo. [*Política*, III, 1275a, 20-30.]

Esta capacidade de participar era, bem entendido, uma obrigação, não uma opção. A cidadania não se exercia por apetites, mas por obrigação. Um direito, mas igualmente um dever; em suma, uma responsabilidade. Diferentes os regimes, diferentes portanto os cidadãos, em concreto; mas, em comum, esta pertença comprometida com o destino da cidade (Estado), conjunto de cidadãos com dimensão para viver autonomamente. Entre o cidadão e a cidade há então uma tensão, ela obriga-o a deveres mas ele cria-a, e da gestão dessa tensão entre responsabilidades recíprocas decorre a caracterização de cada tipo de comunidade política. A democracia, como vimos, é a

mais polissémica, quer por se caracterizar pela liberdade de todos, permitindo múltiplas combinações de elementos de diversos outros regimes, quer pelos diferentes usos que, historicamente, se deu ao termo. Mas de todos os regimes pode, de facto, Aristóteles afirmar:

O governo é o elemento supremo em toda a cidade e o regime é, de facto, esse governo. [*Idem*, 1278b, 10.]

Identificação radical entre o modelo de sociedade (regime) e a sua administração (sistema de governo), confirmada pouco depois (1279b) com nova identificação entre exército e república, face aos perigos exteriores. A legalidade de cada regime, enfim, e com ela a de cada governo, depende da identificação das leis com as características do regime a que se destinam (excluindo os desvios, claro, cf. 1282b, 10).

Ora, justamente, o que irá diferenciar as concepções de democracia, pouco abonatórias, dos Antigos, face à actual concepção moderna é a diferenciação entre regime e sistema de governo. Esta diferenciação era desnecessária, sem sentido, no mundo das pequenas comunidades políticas gregas. Tornar-se-á

indispensável pela necessidade de representação política dos cidadãos que vivem nas sociedades dos Estados-Nação modernos. Mas a evolução fez-se historicamente, não conceptualmente. E foi uma evolução marcada pela predominância de outro termo, que já encontrámos associado de perto a democracia — república.

## PAGÃOS E CRISTÃOS, DE DEMOCRACIA A *RES PUBLICA*

### Roma, de república a império

O tempo histórico de Aristóteles foi o da grande tentativa de unificação política do mundo grego, pela mão de Alexandre. Falhado o projecto de unificar aquilo que era, quase, todo o mundo conhecido, a dispersão de poderes no Próximo Oriente e na Europa permaneceu e, com o tempo, aumentou. Contudo, no século II a. C., na península itálica, cuja região sul tinha sido anteriormente colonizada pelas diferentes cidades-Estado gregas, formou-se o poder político dominante que, sob várias formas, duraria séculos e concretizaria a emancipação do pensamento republicano face ao conjunto de formas de regime e governo já descritas no pensamento grego clássico: Roma.

No trânsito de Estados, em dissolução, e de pessoas, exiladas ou em cativeiro, tão comum na formação do poder romano face aos seus adversários regionais, entre os derrotados encontrou-se Políbio de Mégara, enviado para Roma por força da sua derrota militar mas rapidamente estabelecendo boas relações com os seus vencedores, o que lhe permitiu viajar e discutir livremente com os novos senhores do mundo antigo, vindo mesmo a desempenhar missões diplomáticas, militares e científicas (explorações) em nome dos Romanos. E não por mero oportunismo ou simples conveniência, mas por ter vivido e apreciado de perto a ascensão de Roma e o colapso dos restantes Estados; por isso, começa a sua *História Universal* perguntando se haverá alguém tão estúpido e negligente que não queira saber como os Romanos conseguiram em apenas meio século (entre 220 a. C. e 168 a. C.) dominar quase toda a Terra, num feito sem precedentes. A resposta, encontra-a (no livro VI da sua obra) na Constituição de Roma.

Políbio faz parte do longo processo de aculturação da península itálica, que não terminou com a vitória política da antiga colónia grega sobre os seus anteriores senhores e restantes poderes do Mediter-

râneo. A cultura e mesmo a política (Direito incluído) romanas permaneceram matérias nas quais a língua de trabalho e de boa sociedade era o grego. E não espanta que, sendo em geral os Romanos avessos à reflexão filosófica, tenha sido um grego a transportar para a análise da sua vida política os conceitos que, como foi exposto no capítulo 1, primeiro sistematizaram as formas de organização política. Fê-lo de modo muito pouco original: manteve a tripartição aristotélica entre as três formas rectas e as três formas desviadas de regime, mas em vez de considerar estas como «desvios» das primeiras (na linha descritiva de Aristóteles), retomou o símile orgânico de Platão, falando em degeneração. Mais: a filosofia da História, algo determinista, elaborada por Platão para dar conta da mudança política, é aplicada por Políbio ao esquema aristotélico, pelo que a corrupção das formas boas para as degeneradas é um ciclo inevitável. O termo técnico é «anaciclose»; mas o que importa é a fidelidade aos termos e aos esquemas mentais herdados do mundo grego, e a combinação da terminologia aristotélica, a mais precisa, com a visão cíclica da mudança dos poderes própria do platonismo. Todavia, em tudo isto Políbio não é original nem explica da grandeza inaudita de Roma.

O modo como o faz é ainda reportando-se ao mundo grego, concretamente à constituição de Esparta (dita de Licurgo). Essa era a constituição mista, isto é, que combinava características de tipos diferentes de regime (já em Aristóteles e Platão se comenta a combinação espartana de elementos monárquico, aristocrático e popular). Segundo Políbio, o sucesso deste tipo de constituição reside em deter a corrupção natural (a «anaciclose») das formas de regime político, pois os diferentes poderes equilibram-se e moderam-se mutuamente, integrando todos na governação com diferentes funções. Isto, claro, não explica a história de Esparta, mas no tempo de Políbio isso já era história antiga. A referência à constituição mista de Licurgo serve-lhe para apresentar o modelo explicativo da forma romana de poder e seu sucesso.

Se a concepção de «anaciclose» envolve um juízo valorativo sobre as formas de governo e um pessimismo antropológico ao dar por adquirida uma corrupção sucessiva de uma forma para outra, a descrição da constituição mista é neutra, feita para explicar o sucesso político de Roma de forma técnica e sem precisar de declarar qualquer preferência pessoal. E aqui começa a originalidade de Políbio, da

qual o próprio pouco se terá dado conta (ou cultivado), pois o seu argumento diferencia já o regime político (a República) do seu sistema de governo («misto», tripartido). Isto é: em Políbio encontramos já algo que não mais se irá perder, e que, com o tempo, irá adquirir cada vez mais importância, a saber, a diferenciação entre o regime político de uma comunidade (o seu princípio constituinte, que no caso da república é a igualdade de todos perante a lei comum) e o sistema de governo com que essa comunidade administra as questões práticas do seu dia (as suas instituições, que hoje são quase sempre de tipo democrático, como iremos ver mais tarde, e que na Roma de então eram «mistas»). A razão da pouca saliência deste aspecto prende-se com a sua relativa marginalidade no pensamento político de então, altamente devedor do modo grego de teorizar, e ainda ao facto de, tal como na Grécia do período clássico, a reduzida dimensão dos Estados e o consequente envolvimento directo de todos na administração das instituições tornar a diferença pouco sensível. Não deixa, por isso, de ser significativo que a diferenciação ocorra, justamente, no momento de maior expansão da república romana, quando esta se torna o



centro de um poder regional que inclui em si realidades políticas complexas, diversas e já remotas.

Políbio nota como a cidade de Roma é governada pela acção combinada de três órgãos de poderes distintos: a magistratura, em sentido executivo (como na Grécia), encabeçada por cônsules; o Senado, com funções de tipo deliberativo, legislativo e executivo; e o povo, com poderes de teor deliberativo e judicial. O poder de um cônsul sugere que Roma é monárquica; mas a composição do Senado é de feição aristocrática; por fim, a preponderância da capacidade política dos populares é em muitos aspectos democrática. A coexistência dos três, contrabalançando-se uns aos outros sem chegar a verificar-se a preponderância de nenhum, detém a corrupção do regime, ao impedir a sua cristalização numa forma específica e a corrupção desta. Se nada se alterasse, seria o fim da História.

Mas, como sempre em vida em sociedade, a mudança é o único dado adquirido. Pouco depois de Políbio explicar a grandeza romana nestes termos, nota-se entre os Romanos preocupação com o destino da república. Cícero é o mais sério analista das causas dos problemas. Escreve cerca de um século depois de Políbio e depara-se com uma república a

sofrer uma crise de crescimento — a tentação imperial. Figura maior da cultura romana, sintomaticamente escreve em grego a sua obra política por excelência, nomeando-a como *politeia*, o termo grego já usado por Platão que tanto se confundia com «democracia». Mas, em latim, língua na qual o título do seu trabalho perdurou até hoje, é já claro ser de um regime ideal, a República, que se trata: *De Re Publica* (escrito cerca de 52 a. C.) mantém-se fiel ao cânone político comum a Aristóteles e a Políbio mas patenteia uma preocupação com a educação dos cidadãos que caracteriza o pensamento de Cícero como votado ao regime, aos princípios que devem sustentar uma sociedade desejável, em que o cuidado com a «coisa pública» é fundamental. Esta baseia-se na justiça, garante do Estado e da sua autoridade legítima. A sua defesa da república romana, e do seu regime misto, justifica-se pela eficácia deste em manter a justiça social. Sem justiça, nenhum regime é sequer verdadeiro, todos serão perversões destinadas a perecer.

Esta radical defesa da justiça tal como até aí era concebida, e da educação como meio próprio para formar o espírito cívico necessário à manutenção da república, é explicável pelo platonismo do autor e

também pelo tempo conturbado (como o de Platão, afinal) em que viveu, vendo os poderes militares (o triunvirato) assumirem uma preponderância sobre o povo e o Senado que levaria à transformação da república em império. Se César sucumbiu às mãos de republicanos quando sobressaiu no triunvirato, a forma imperial não, ainda que Augusto tenha reinado como *princeps*, um título mais político e ambíguo do que o militar *imperator*. E, de facto, não houve retorno à república. O modelo de Augusto, o modelo «iluminista» de Roma, consistia em governar Roma como uma república e imperar sobre as províncias romanas. Depois dele, a decadência gradual. E, com ela, a cristianização do império.

## Idade Média

Após séculos de Império Romano, primeiro pagão e depois cristão, o ideal republicano persistia como ideia política. Nem o cristianismo é democrático nem o modelo imperial lhe convém, ao menos idealmente. Não é de estranhar, por isso, que, quando o Império Romano do Ocidente caiu às mãos das invasões bárbaras, tenha sido o ideal republicano a garantir

uma continuidade histórica das formas políticas legadas pelos clássicos. Sob o signo do cristianismo, procurou-se a *res publica christiana* como solução para os males da vida neste mundo.

Mais do que um período histórico, a Idade Média é um estado de espírito. Desde logo, dos Modernos, que inventaram e popularizaram a designação para melhor se distinguirem face aos seus imediatos predecessores. Não mais se imitariam as fórmulas clássicas, transmitindo-as submetidas à mensagem cristã, mas antes se faria renascer o espírito criativo antigo sob uma nova liberdade (não por acaso, a modernidade tem como uma das suas bandeiras o laicismo). Mas esse estado de espírito, necessariamente amesquinizador do milénio, aproximadamente entre a queda de Roma e do Império Romano do Ocidente (476 da nossa era) e a queda de Constantinopla e do Império Romano do Oriente (1453), não nos deve fazer perder de vista a diversidade interna deste período: culturalmente, que em muito excede o âmbito deste texto; e politicamente, que nos interessa pela relevância que o pensamento político terá no início e no final da Idade Média, meditando o problema do regime ideal e sua relação com o bom governo em função dos preceitos do cristianismo.

Obra charneira na transição do mundo antigo, pagão, para o medieval, cristão, é, biográfica e mentalmente (incluindo politicamente), a de Aurélio Agostinho, bispo de Hipona, hoje Santo Agostinho. O seu pensamento não é o de um analista da política; nem sequer da História; é sim o de um teólogo herdeiro da tradição filosófica da antiguidade tardia (neoplatónica, sobretudo), convertido ao cristianismo depois de experimentar várias vidas laicas e místicas. Filósofo cristão, Doutor da Igreja, o que se queira, Agostinho certamente rejeitaria ser «catalogado» como filósofo político. No entanto, é consensual reconhecer a sua relevância como pensador das transformações sociais do seu tempo, ou, mais exactamente, do significado espiritual dessas transformações. Esse significado, Agostinho estabelece-o em termos castigadores, que irão dar origem a um modo de pensar a política extremamente cáustico, comum a católicos e protestantes (ainda, portanto, na modernidade), em que esta surge radicalmente demonizada. A obra capital dessa visão é *A Cidade de Deus*, na qual a comparação entre uma cidade dos homens e a cidade de Deus não é, realmente, uma comparação entre duas cidades, mas a denúncia da cidade falsa e condenada pelo anúncio da cidade verdadeira e defi-

nitiva. Toda a construção política humana, tudo o que é de César, cai na primeira categoria; tudo o que é real e relevante, à segunda pertence. Assim, mantendo a referência à Justiça, origem do Direito, como fundamento da cidade, essa justiça é, só pode ser a divina, pelo que todas as leis da cidade dos homens são meros sucedâneos (no melhor dos casos) daquela caridade cristã que vivifica a cidade de Deus. Na cidade dos homens não há a possibilidade, platônica, de o homem consciente da verdade voltar à caverna onde se encontram presos os seus semelhantes e levar-lhes notícias do mundo verdadeiro; essa verdade só é alcançável na cidade de Deus. Importa, sim, prepararmo-nos para ela, e, por isso, na cidade dos homens a Igreja deve estar separada do Estado, mas isso, na perspectiva de Agostinho, apenas para a preservar de maiores aviltamentos; o Estado, o poder da cidade dos homens, deve servi-la, como braço temporal da justiça espiritual (até ao ponto da conversão forçada, se necessário). Sem concessões a profetismos judaicos, utopismos platônicos ou sequer a ponderações aristotélicas (embora admitisse haver regimes melhores e piores), Agostinho reduz a sociabilidade humana ao cumprimento dos preceitos do cristianismo, isto é, identifica a vida humana com a

cidade de Deus, com o Além e não com «este mundo». A república, o regime político no qual todos são iguais perante a mesma lei, desliga-se da reflexão sobre o melhor modo de ser governada e torna-se um ideal extrapolítico, teológico. Toda a Idade Média persistirá nesta sujeição da Filosofia à Teologia, mas em poucas áreas isso terá tantas consequências como no domínio da reflexão política, de natureza «impura» e intrinsecamente histórica.

Dessa submissão da Filosofia à Teologia, e consequente subalternização da reflexão propriamente filosófica sobre a sociedade, decorrerá um desenvolvimento do Direito como disciplina de estudo herdeira das preocupações com os regimes e os sistemas de governo. Exemplo maior dessa evolução será Isidoro de Sevilha (que viveu nos séculos VI e VII da nossa era). O Direito, ao qual desde Aristóteles se prestava uma atenção conceptualmente distinta da que se dedicava à Justiça, adquire assim relevância cada vez maior, traço que aliás a modernidade irá também acentuar. Ainda que o próprio Direito não ficasse isento de tutela teológica, o seu maior interesse para a condução dos assuntos de política prática, comparado com os usos limitados da Filosofia nessa matéria, garantiu-lhe uma autonomia científica e uma

dinâmica maiores que a reflexão filosófica em sede política ao longo de toda a Idade Média. Até chegarmos perto do Renascimento. Com efeito, o fim da Idade Média, que em termos de pensamento (político e não só) podemos datar no século XIII, traz consigo uma nova vida da filosofia política. São Tomás de Aquino, no século XIII, ainda subordina a filosofia política, que muito contribui para renovar, à teologia; mas logo no século XIV, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham (ambos nascidos no século XIII, mas escrevendo apenas no século seguinte) serão autores já evidenciando traços de modernidade (no pensamento político e não só) que de novo restituem à filosofia política uma liberdade preparatória dos tempos modernos.

O pensamento de São Tomás, genericamente considerado, retoma as categorias fundamentais da metafísica aristotélica e tenta compatibilizá-las com a Revelação cristã. Tarefa imensa e virtualmente impossível, em especial em matéria tão resistente a compromissos especulativos como a reflexão política. Tal como Aristóteles enfrentou dificuldades lógicas nos passos da sua obra em que tentou servir-se de conceitos metafísicos (como forma e matéria) na reflexão sobre corpos políticos, necessariamente Aqui-



no as enfrenta duplamente, lógica e teologicamente. A *Summa Theologica*, no entanto, é o sistema resultante desse projecto e, nele, a tradição de pensamento ocidental que aqui estamos a acompanhar, dedicada ao estudo dos regimes e seus valores e dos governos e suas práticas, conhece um momento de síntese que define até hoje o que geralmente se entende por pensamento medieval.

Para o que nos ocupa, avulta em particular uma emanação propriamente política da reflexão de São Tomás sobre a Justiça e o Direito, a sua doutrina relativa ao regicídio. Tratava-se de um problema já clássico, mas muito actual (estatuto que manterá até há bem pouco tempo, se não mesmo até hoje). As próprias origens de Tomás, italianas (uma «Itália» geográfica, marcada por fortes tradições comunais e cívicas, sobretudo no Norte da península), eram propícias a que, em época de activismo religioso (competição entre franciscanos e dominicanos, pertencendo Tomás a estes), a política adquirisse na sua obra relevância própria. Tendo o poder político uma origem humana (é-lhe necessário) e divina (autor da natureza humana), não lhe é reconhecido por São Tomás uma inteira sacralidade, como é próprio das teocracias. Assim, é necessário obedecer à lei, mas,

se a lei do poder político for contrária ao bem da cidade, pode resistir-se-lhe, se daí não resultarem males maiores; porém, no caso de atentar contra a lei divina (o caso da tragédia *Antígona*, digamos), *deve* resistir-se-lhe. No limite, depondo pela força o detentor do poder político — e, apenas se necessário, tirando-lhe a vida. Colocou, porém, tantas reservas a esta resistência à tirania que, na prática, a fazia depender de um consenso social improvável em tempos de crise. Daí que até hoje a sua doutrina permaneça essencialmente ligada à meditação aristotélica sobre a política (como em quase tudo o mais).

Não assim com Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, os quais desenvolverão argumentos polémicos de grandes consequências futuras. Ambos sofreram a excomunhão da Igreja de Roma, a que pertenciam, por força das suas posições políticas, durante o cisma do papado. O primeiro, autor de *Defensor Pacis* e do abreviado *Defensor Minor*, celebrou-se por uma naturalização do Direito, reduzindo-o à sua utilidade sem consideração por influências divinas e, sobretudo, pela doutrina dos «dois gládios»: o poder temporal, que pertenceria aos soberanos políticos; o poder espiritual, que pertenceria à Igreja. Aparentemente nada de novo, mas realmente

um abandono dos preceitos cristãos que faziam da filosofia uma serva da teologia e devolviam aos agentes políticos uma autonomia de acção legítima face aos poderes religiosos. E com consequências que o protestantismo viria já em tempos modernos a explorar a fundo, observando a impossibilidade de se servir fielmente dois senhores. Ainda hoje o islamismo radical (e, menos exuberantemente, algum cristianismo) o lembra, forçando a uma escolha. Para Marsílio, no entanto, o objectivo era uma separação de poderes, não um alheamento entre eles. A privacidade da consciência enquanto dimensão não política e a necessária preservação do Estado são garantia da fé a que a Igreja deve ater-se, e uma exigência natural face à qual a Igreja é impotente e não deve pretender reger.

Mais longe foi Ockham, mais famoso na História da Filosofia pela sua ligação ao nominalismo. Consequente com os seus pressupostos metafísicos radicalmente anti-substancialistas, Ockham via o Direito como criação subjectiva, individual e voluntarista, não como expressão indirecta da vontade de Deus (sobre a qual, e mesmo sobre O qual, escreveu teses radicalmente novas). Por conseguinte, abrindo caminho para aspectos decisivos da modernidade política

e cultural. Será excessivo ver na sua concepção do Direito e da Política uma analogia com a vontade de Deus (a menos que sejamos realmente muito ateus...), mas em todo o caso a sua defesa do poder temporal como fonte de Direito ilimitado, sujeito apenas ao exame de comprovar dominar os territórios sobre os quais legislasse (sempre em nome do bem comum, claro), superando assim o poder da jurisdição papal, cuja natureza espiritual o tornava muito limitado na sua aplicação no domínio político, é já indiciadora de um retorno do político à cidade dos homens. Esse retorno, baseado aliás numa interpretação «democratista» da Igreja, que lia as Escrituras para nelas não encontrar nenhum apoio às pretensões temporais do papado, está na base da modernidade política. Nesta será a ideia democrática a prosperar, mas sempre sobre o solo teórico do republicanismo, mesmo quando os poderes monárquicos forçavam a renunciar ao termo.



## A LIBERDADE DOS MODERNOS

Se a marca teológica imposta aos saberes definiu a Idade Média e, nesta, a política em particular, certo é que no seu final já se procedera, a partir das discussões teológicas mais complexas, a uma reinvestidura da Política e, com ela, da Filosofia Política como campos dotados de efectiva autonomia. Na linha das discussões que referenciámos no final do capítulo anterior não espanta, assim, que a modernidade se inicie com um retorno aos clássicos que é prospectivo mais do que regressivo, isto é, que relança temas e conceitos sob novas formas e, sobretudo, para novos fins. O utopismo regressa, com Morus, mas não é platónico; o descritivismo retorna, com Maquiavel, mas já não é aristotélico, a filosofia da História desenvolve-se, mas já não na esteira dos clássicos seguida por Políbio.

O que une a experiência moderna, em geral e sobretudo na política (e reflexão sobre ela), é um conjunto de traços de conciliação muitas vezes árdua mas que de facto agregam um espírito novo na concepção das relações sociais. Esse espírito será o que vai levar à afirmação da democracia, a partir do retorno à terra da procura de uma boa república durante séculos reduzida à cidade divina. Mas estamos habituados a ouvir falar negativamente dos traços desse espírito: o individualismo, o liberalismo, o ateísmo, o capitalismo, o expansionismo, e um longo etc. Por motivos óbvios, vamos aqui ater-nos ao essencial, aquilo que se relaciona com a democracia moderna.

### **Renascimento (séculos xv e xvi)**

La Boétie colocou o problema moderno face à política na sua forma mais singela, quase clássica: «por que razão abdicam os homens do seu bem mais precioso e natural, a liberdade?». Homem do Renascimento, a sua resposta (em *Discurso sobre a Servidão Voluntária*) é muito devedora dos clássicos e aproxima-se, quer na forma retórica quer no conteúdo explicativo (cadeia de dependência face a um tirano),

de modelos conhecidos desde os Gregos. Todavia, a ênfase na liberdade será nos tempos modernos objecto de uma gradual inflexão que podemos descrever nos seguintes termos: a sua exigência será progressivamente feita em nome do bom governo da sociedade, mais do que em nome da constituição da própria sociedade; logo, a democracia não será o regime em que a liberdade é típica (como em Platão e Aristóteles) mas o sistema de governo de sociedades modernas — de maiores dimensões, mais complexas e espiritualmente bem diferentes das antigas. Estas sociedades não são, politologicamente falando, repúblicas, mas mesmo sendo monárquicas encaminhar-se-ão (sobretudo a partir do fim do século XVIII) para concepções de realeza próximas de ideais republicanos. Na raiz dessa evolução encontra-se a nova Europa criada a partir do Renascimento.

Nova Europa desde logo nas suas fronteiras, que em nome da cristandade se expandem para todo o mundo. Este período hoje designado internacionalmente como *early modernity* (modernidade inicial) caracteriza-se pela expansão mundial das monarquias ibéricas e, através delas, do contacto directo de toda a Europa com o mundo mais remoto. É demasiado comum associar-se esta expansão ao seu componente



económico (real e decisivo, de facto), para se lhe censurar a conquista e a exploração, como se estas fossem de súbito factos novos na História humana. O mais cursório contacto com a história da expansão europeia bastaria para desmontar tal simplicidade de espírito e, em rigor, como os escritos de viajantes (Pêro Vaz de Caminha) e padres, como Vieira, Las Casas ou Vitoria, comprovam, em lugar algum se produziu tamanha crítica dos desmandos dessa expansão como na Europa — desde logo pela característica universal do cristianismo e a sua história de opressão no mundo romano. Mas, independentemente de uma leitura adversativa ou compreensiva da expansão europeia (sobretudo da ibérica), certo é que os dois séculos que aqui associamos sob a designação de Renascimento tornam as sociedades europeias muito mais interligadas, dinâmicas e complexas. Medievalistas podem sustentar a existência bem anterior de um «renascimento carolíngio», marcado pela abertura de vias fluviais na Europa, desenvolvimento do ensino associado a ordens religiosas, etc.; porém, é o renascimento com que se inicia a modernidade que faz da Europa um continente de dimensões políticas globais. As consequências políticas — isto é, económicas, militares, diplomáticas, científicas,

etc. — disto foram imensas e, com elas, a reflexão política evoluiu a um ritmo nunca antes visto. Com ela, quase identificando-se mutuamente, desenvolve-se a ideia moderna de democracia.

Não por acaso o gênero literário e político utópico ressurgiu em forma moderna na obra de Thomas Morus *Utopia ou o Tratado sobre a Melhor Forma de Governo*. Datado de 1516, o mesmo ano do surgimento de *O Príncipe* de Maquiavel, não se confunde com a literatura antiga sobre o tema; simples na sua estrutura, começando por criticar metaforicamente o seu contexto (a Inglaterra de então) e apresentando de seguida uma proposta política de inspiração cristã, a ilha narrada por Morus através da boca do seu (sintomaticamente) navegador português Rafael Hitlodeu, serve para defender a liberdade e a igualdade como princípios fundadores da sociedade e do seu governo. Estamos bem longe das reservas dos filósofos gregos quanto às consequências políticas desta escolha, desde logo por Morus pensar de um ponto de vista cristão (sem surpresa, numa atitude que perdurará ainda séculos, só não estende a sua defesa de liberdade a ateus) e dele pretender extrair consequências não teológicas mas estritamente sociais, políticas.

Numa linha que poderíamos dizer antagônica, embora também ela pré-anunciada por nomes como Marsílio e Ockham, Maquiavel pugna em toda a sua obra (bem mais complexa e variada do que apenas *O Príncipe*, sem qualquer desprimor para este livro) por uma nova política. Aquilo que o move é também uma recusa da realidade social em que vive, na qual a dispersão da península itálica em minúsculos Estados a torna campo de batalha de guerras europeias que são, em rigor, estranhas aos seus habitantes. Contrariamente à lenda negra associada ao seu nome, Maquiavel não é só um nacionalista, promotor da unificação política da Itália, nem um defensor do individualismo e do cálculo frio dos interesses e das necessidades; é também alguém que é tudo isso por querer a paz para a sua terra. Fim que justifica os meios mais extremos, só será alcançada essa unificação no século XIX por Garibaldi, justamente no termo do processo de modernização das estruturas sociais aqui no seu início. Tal como Morus, em parte, Maquiavel irá sofrer pessoalmente pela sua independência de espírito. Tal como ele, permanece no pensamento político europeu como impulsionador de uma das suas tendências mestras: onde o inglês advoga liberdade e igualdade na sociedade política, o

florentino alerta para a necessidade de a política ser tida como realidade autónoma e finalidade em si mesma. A autonomização da política e o nexó entre liberdade e igualdade não mais se perderão; sob a sua inspiração crescerão o individualismo (não o egoísmo), o laicismo (não o ateísmo), a separação de poderes (não a perseguição da Igreja).

Mas todos estes desenvolvimentos ocorrem em tempos de conflito europeu, de guerras religiosas (o tempo da Reforma). O humanismo foi um movimento cultural, mas politicamente a sua expressão não foi imediata. Se pensarmos no seu representante por excelência, Erasmo de Roterdão, vemos a sua defesa da paz («irenismo»), feita em nome dos valores cristãos mas muito mais próxima de um grego como Isócrates do que de um defensor da paz tal como concebido por Marsílio, como epítome das contradições dos alvóres da modernidade. O poder unipessoal das monarquias traía-se a cada dia, em guerras entre cristãos, mais selvagens do que as travadas contra os infiéis; sem nunca aderir à reforma luterana, incapaz de dar um significado político ao seu desejo de paz que excedesse a reclamação ao poder, ele como que ilustra os limites com que a nova Europa lutava para se afirmar politicamente: necessária era

uma nova ordem política, uma nova concepção de vida em sociedade que superasse as tensões entre a visão do mundo cristã e as novas possibilidades e realidades que a expansão atlântica, a redescoberta dos clássicos e a separação de poderes próprias da modernidade. Essa superação, que para sempre vinculou modernidade e democracia, tomou o nome de contratualismo.

A teoria do contrato social veio dar uma nova forma ao pensamento político. Ela é uma construção que não pretende ser histórica, no sentido de se afirmar que houve um determinado momento em que determinados seres humanos num determinado local se juntaram e celebraram um contrato em que abdicavam da sua capacidade de se atacar uns aos outros para melhor viverem em comum (e mutuamente se defenderem de estranhos), transferindo para um soberano a capacidade de julgar e punir cada particular em nome de todos. O seu segredo não se encontra aí, pois isso conduziria o argumento a uma busca interminável por essa ocasião contratual primordial. De Hobbes até aos nossos dias, com Rawls, o que temos, sim, é a renúncia à identificação desse momento (umas vezes recorrendo a mitos religiosos, outras a reconhecimento de estados de facto sociais)

e a sua assunção como princípio fundador das sociedades humanas. Assim, o contratualismo tanto pode ser explorado no sentido da completa sujeição do indivíduo ao Estado (ao poder soberano) como no sentido da subserviência dos poderes do Estado aos indivíduos que voluntariamente constituem o Estado (o sentido das doutrinas dos Direitos Humanos). Sucede que a utilidade do contratualismo para uma tirania é acessória; uma tirania pode buscar, mas certamente não se deixa prender, nem depende, de uma qualquer justificação teórica. Já no caso da sua valia para concepções democráticas de governo, o contratualismo é precioso. Ele dá conta da sociabilidade humana como acto de vontade, não mera decorrência da natureza (de o homem ser animal político); logo, funda o Estado na associação da liberdade com a igualdade de todos e conduz o poder soberano, justamente no momento da sua expansão global, aos interesses dos particulares que compõem as cada vez mais numerosas e complexas sociedades, em particular urbanas. Não por acaso, a modernidade irá ser marcada pela classe urbana por definição, a burguesia; não por acaso a sua ideologia será democrática; não por acaso estará na origem das revolu-

ções de inspiração democrática que irão marcar o triunfo sobre a forma monárquica de regime político.

### **Absolutismo (séculos xvii e xviii)**

Tal como a nossa referência final às alterações ocorridas no Renascimento fez menção a um autor já do século xvii (Hobbes), também o mundo do absolutismo, que saiu do cenário conflituoso anterior e efectivamente o pacificou, começou a ser pensado não no século xvii, mas no anterior. A obra de Jean Bodin, concretamente em *Os Seis Livros da República* (1576), é de uma importância comparável à da de Hobbes, e ambas certamente valem mais do que barreiras periodológicas artificiais. É logo no seu título indicativa do modo pervasivo como a meditação cristã medieval persistia na reflexão sobre o poder político, ao referir-se à República (ideal político de igualdade perante a lei) apesar de conceber uma teoria da soberania assente na figura do monarca. E um monarca pouco limitado; defendendo princípios já presentes na Idade Média (defesa do bem comum, limitação pelas leis divinas, parcialmente limitado pelas Cortes), a sua imagem mais célebre, a do soberano como a quilha de um navio (a República),

sem o qual o corpo político (tal como o navio) se desagregaria, anuncia nitidamente a evolução política que marcará os séculos XVII e XVIII — o absolutismo. Na aparência, os antípodas da democracia; na realidade, o solo em que esta germinou.

O absolutismo é o nome genérico para o processo de centralização dos poderes do Estado moderno num soberano (real) e, gradualmente, na máquina burocrática que o serve (os governos). Esta simples distinção marca já uma etapa fundamental do processo de afirmação política dos ideais democráticos: será efectivamente contra os actos dos governos, e não contra a autoridade do rei e seu regime que o pensamento político moderno se desenvolverá e triunfará — a não ser quando forçado a arremessar contra ambos, na impermeabilidade do soberano em reformar as práticas de governo. A centralização fez-se de uma combinação de processos que efectivamente criaram a realidade que hoje conhecemos por Estado-Nação: unificação do poder de decisão política nas mãos do rei (contra a fidalguia); estabelecimento de uma só moeda, um só sistema fiscal, um só Direito (pese a persistência de certos privilégios, desde logo, o Direito Canónico), um só exército (Forças Arma-



das), mesmo uma só língua e, claro, tudo isto dentro de fronteiras estáveis. A figura simbólica deste processo será Richelieu, que cunha a conhecida «razão de Estado», a defesa dos interesses permanentes do Estado sem atender a considerações de outra ordem (mesmo religiosas, apesar de Richelieu ser cardeal). Esta sociedade, que atingiu níveis de organização e pacificação internas notáveis, superou a crise político-religiosa renascentista à custa de uma estratificação social grande e de uma omnipresença do poder do Estado contra o qual os particulares pouco podiam. O Estado não se substituiu à Igreja, mas tomou-lhe funções punitivas que exercia com ainda maior vigor (censura, justiça, etc.).

Beneficiando desta segurança, desenvolveu-se aquilo que veio a ganhar o nome de «sociedade civil», em larga medida um sinónimo de burguesia (representando esta também o povo em geral, ainda que ambigualmente). A segurança e a previsibilidade no dia-a-dia permitiram um crescimento dos proveitos económicos já regulares do mundo extra-europeu e alicerçaram práticas culturais tendentes a criar um espírito cosmopolita, como o *grand tour* e a constituição de sociedades (artísticas, científicas, etc.) de natureza não nacional e não sectária. Rapidamente

esta classe ascendente no sentido material e cultural ambicionou ascender também no plano político. Se tal era possível, mediante a nobilitação de burgueses, isso não correspondia ao progresso pretendido, que visava o autogoverno, a autodeterminação política, dos sectores sociais mais «ilustrados». No século XVIII cresce, com toda a lógica, o conflito entre os sectores ilustrados (iluministas) e o poder absolutista constituído, uma confrontação na qual o primeiro pretende fazer avançar na vida social uma liberalização de costumes que contrariam a estratificação rígida da sociedade absolutista. Este é o sentido original, e nobre, do liberalismo: uma luta por liberalizar, conferir mais liberdade, a todos, em nome de todos, para bem de todos. Como? Pela defesa da lei como garante da liberdade individual e colectiva contra qualquer abuso. A liberdade existe dentro da lei, o arbítrio predomina onde a lei está sujeita ao poder absoluto ou a quem actua em seu nome (os agentes do poder de Estado, *maxime*, o governo). É contra estes, em primeiro lugar, que o Iluminismo se move. Não contra o regime monárquico, não contra a pessoa do rei, mas contra o poder sem controlo dos seus agentes. Richelieu em França ou Pombal em Portugal, os exemplos variavam mas não o problema.

Assim, apesar de absolutas (e até para o serem legitimamente), as monarquias viam-se obrigadas a uma identificação com ideais republicanos de Bem Comum que o cristianismo tinha salvo e até quase sacralizado; as classes ascendentes neste período moviam-se não contra a monarquia mas em defesa, em exploração desses ideais, pretendendo que valessem não só na constituição do regime, na fundação da ordem social, mas também na administração quotidiana da sociedade, no governo, pelo que se opunham aos agentes do poder real; desta tensão, em que se jogou a liberalização da vida em sociedades modernas (complexas, ricas e grandes), quando as monarquias não se reformaram, o progresso social defendido através da reforma das leis desembocou na revolução (EUA, França), e o governo autoritário (em nome do rei) foi substituído por sistemas de governo democrático que concretizavam na prática política os ideais fundadores da sociedade.

Naturalmente, as ambiguidades foram imensas e os percursos bem diferentes (o mesmo, aliás, haveria que dizer do processo de centralização do absolutismo). Mas, no movimento das ideias políticas, a era revolucionária iniciada no século XVIII e verdadeiramente só concluída (de forma já bem diversa) com

a Revolução Russa, mesmo quando voltou a conhecer momentos de poder imperial (o bonapartismo em França) não se desviou mais da reclamação de liberdade e igualdade que só um regime republicano e um sistema de governo democrático poderiam, afinal, concretizar.

Por tudo isto, mesmo no tumulto das sucessivas revoluções e contra-revoluções, a modernidade faz-se em nome da tolerância. Mesmo no Terror em que a Revolução Francesa mergulha rapidamente, a «fraternidade» e a «solidariedade» exprimem, retoricamente, aquela cultura propriamente política da modernidade que unifica a separação do temporal e do espiritual, a laicização do poder de Estado, o primado do Direito, o interesse pela diferença do cosmopolitismo, a procura do progresso gradual e a disponibilidade, se necessário, para o risco da revolução em nome do bem maior — tudo isso assenta numa concepção de homem e de sociedade na qual a tolerância perdeu o seu sentido etimológico meramente passivo e adquiriu uma positividade, uma capacidade de iniciativa, enquanto norte das aspirações sociais, anteriormente impensada. A cultura da tolerância, que vimos já, ainda que imperfeitamente, na

*Utopia* de Morus, tornou-se decisiva, em Espinosa, em Locke, em Voltaire, em Kant, enfim, em toda a Europa, em todo o Ocidente. Ela é o clima intelectual necessário à prosperidade da democracia como forma de governo, assente que estava a República como modelo de sociedade, de regime. Só a tolerância como matriz do espírito cívico, regulada e limitada pelo respeito pela lei comum, permite um exercício do governo e uma aceitação por parte dos governados suficientes para o sucesso da prática democrática.

Perfez-se então a política moderna de várias correntes, umas novas, outras longínquas: ideais republicanos, individualismo e contratualismo a-religiosos, governo central sob o primado do Direito, liberalismo e criação de uma cultura cívica tolerante, revoluções igualitaristas e por fim uma liberdade mantida através de governação democrática. Desde o ideal de regime republicano ao sistema de governo democrático, foi um longo caminho, mas no qual se realizou de novo, ou antes, pela primeira vez na História, pelo menos com sucesso duradouro, aquele «regime constitucional» de que falava Aristóteles, ainda que num mundo culturalmente muito diverso.

## Liberalismo (séculos XIX e XX)

Neste ponto, não será de estranhar que o século XIX tenha sido o século do constitucionalismo. Nele se assiste, em diferentes momentos e de diversos modos, mas em geral por toda a Europa, ao triunfo do liberalismo. Com esse triunfo veio, igualmente, um progressivo abastardamento da sua prática, em que os liberais do passado se tornavam subitamente muito conservadores das suas riqueza e posição social presentes. E também um abastardamento do termo, cada vez mais identificado não com uma cultura política emancipatória mas com uma prática económica exploratória, em rigor contrária ao primado do Direito que sustentou o caso liberalista contra o absolutismo. Tudo coisas que o século XX viria a agravar, quando sob o nome de «neoliberalismo» se quis perverter a cultura política liberal a uma desregulamentação geral das relações sociais. E justamente no momento histórico (pós-1945) em que as políticas sociais-democratas, combinando intervenção do Estado na actividade económica em livre concorrência já haviam mostrado as suas virtualidades...

Republicanista mesmo quando monárquico, monarquias cada vez mais afastadas do governo entregue,

constitucionalmente, a governo eleitos, o liberalismo do século XIX constrangeu muito o desenvolvimento do governo democrático. Sabia bem, obra de gente ilustrada que era, dos perigos de corrupção que ele desde sempre comportou e da eventual restauração de um poder absoluto, até tirânico, como efeito indesejado mas lógico perante uma eventual anarquia governativa. Apesar disso, e para melhor controlar a tendência democrática radical (hoje comum, um homem, um voto), desenvolveu mecanismos de representação política que se revelaram fundamentais para o sucesso posterior dos sistemas de governo democráticos.

A ideia de representação não era particularmente necessária no mundo político de cidades-Estado de pequenas dimensões (na Genebra de Rousseau, por exemplo, ainda era assim). Em Estados-Nação de dimensões consideráveis, e com extensões coloniais imensas, era uma ideia capital. A eleição de representantes políticos dos cidadãos, restrita a colégios eleitorais muito pequenos inicialmente (para defender o bom governo liberal, justamente) e gradualmente alargados (à custa de combates sociais que só sociedades tolerantes possibilitavam, como o das sufragistas), conferiu ao constitucionalismo moderno um

cariz parlamentarista muito vincado e muito cioso dos seus direitos face ao poder executivo dos governos, ainda que a custo da própria governabilidade. A defesa e a promoção das liberdades cívicas, não só na letra (constitucional) da lei mas na prática política quotidiana, foram para sempre fixadas por aquele que é, talvez, o mais consumado pensador liberal, Benjamin Constant. «Liberdade em tudo!», uma liberdade definida pela interdição de certos actos (ilegais) e não pela obrigatoriedade de quaisquer actos (como no mundo antigo, em que a cidadania obrigava a actos concretos). A chamada liberdade dos Modernos é então «negativa» (por se definir pelo que lhe está vedado) e não como a dos Antigos, «positiva» (por indicar o que é obrigatório fazer). O governo é um assunto pesado que não deve sobrecarregar os cidadãos, que o delegam em representantes eleitos, cuja eleição regular garantirá não abusarem do seu poder de eleitos; quanto ao regime, como Constant começa por explicar no seu «Discurso sobre a Liberdade dos Modernos comparada à dos Antigos», já nem é preciso defender a Revolução (Francesa) — o republicanismo é um facto político pressuposto.

Foi um mundo de certo modo ordenado e comparável ao século de Augusto, na sua dualidade liberal



em casa e imperial no exterior. A partilha de África, na verdade uma nova divisão do mundo no final do século XIX, levou até ao seu limite o sucesso da ordem liberal saída da modernidade política. Volvidos imperialistas, os Estados europeus mantiveram contudo princípios liberais mesmo quando as guerras intestinas (culminando na I Guerra Mundial) e a emergência de novos poderes mundiais (após a II Guerra Mundial) os puseram em perigo. Fizeram-no com um sucesso impossível antes da modernidade, pois dispunham do princípio evolutivo necessário à sua subsistência — a capacidade de estenderem sempre mais os seus princípios políticos, mantendo o ideal republicano intacto graças a sucessivos acréscimos (ou aprofundamentos) da democraticidade.

Neste passo a modernidade contrariou o anúncio de Marx de uma sua necessária superação, de certo modo reformando-se ao incluir no seu processo histórico a exigência de justiça de que o pensamento de Marx se fez voz, aliás descendendo de uma longa tradição ocidental, como se viu. Enquanto crítica a uma degeneração do liberalismo em ordem também ela demasiado instalada e estratificada, uma nova aristocracia plutocrática (e cleptocrática), a obra de Marx é ainda hoje de leitura recomendável e actual.

Já como projecto de superação logicamente necessária da ordem burguesa e do seu Direito, numa filosofia da História dita científica (para melhor se diferenciar do socialismo anterior, que cunha de utópico), o legado de Marx revelou-se erróneo. Mesmo com inegável sucesso na desqualificação dos adversários, pois de facto o socialismo «utópico» não voltou a ser influente e o liberalismo para sempre ficou identificado com o enriquecimento abusivo (que hoje alguns dos seus autoproclamados defensores pretendem ser a sua verdadeira face), a revolução que conduziria do capitalismo ao socialismo e deste ao comunismo não se produziu como o esperado e, mesmo na sua experiência histórica concreta (o «socialismo real»), pode bem ser dito que a revolução levada a cabo por Lenine no mais improvável dos lugares, a pré-capitalista Rússia, foi, como disse Gramsci, «uma revolução contra *O Capital*». E o seu desfecho histórico, em 1989, apenas o veio confirmar. Tendo a colectivização dita socialista falhado em criar a sociedade sem classes, não se tendo produzido a revolução em parte alguma, coube à evolução do liberalismo gerar políticas que, no espaço do confronto democrático, se definem como «de Esquerda» quando colocam à cabeça das suas preocupa-

ções os direitos sociais, e «de Direita» quando privilegiavam os direitos individuais. Claro está que aqui, como em tudo, há variantes, desde o individualismo de Esquerda (na tradição liberal anterior à Revolução Francesa) e os comunitaristas de Direita (geralmente de inspiração religiosa ou nacionalista). Mas tudo isto é já o presente.

## O SÉCULO XX

Na transição para o século xx, independentemente de considerarmos o seu início em 1900, em 1914 ou em 1917, o liberalismo e o seu mundo eram já um dado adquirido em termos de organização política do Ocidente. A democracia ainda não, mas fazia já o seu caminho, articulada quase sempre com o republicanismo. A realidade que sustentava todas estas concepções era, no entanto, uma: o Estado moderno.

Vamos agora concluir comentando algumas reflexões do século xx em torno da definição e da organização do Estado moderno, que nos reconduzirão à diferença que elegemos como central para determinar o essencial sobre democracia, a diferença entre regime político e sistema de governo.

## Max Weber, um diagnóstico da modernidade política

A conferência de Max Weber *A Política como Profissão*, de 1919, além do valor testamental que acidentalmente comporta (Weber morreu em 1920), inicia-se justamente com a análise do Estado moderno, a acepção de política que nessa ocasião lhe importava. Aí define o Estado em função de um recurso de acção que lhe é específico (não o único de que dispõe, mas aquele que lhe é exclusivo), «*o monopólio da violência física legítima*». Única fonte autorizada, na modernidade, do recurso à violência, o Estado atrai para a luta pelo seu controlo aqueles que ambicionam deter os meios da «estatalidade» (que, note-se, não se reduzem à violência). De seguida, enumera três tipos de poder legítimo, distinguíveis em função do seu fundamento: o tradicional (hereditário, típico das sociedades tradicionais, pré-modernas); o legal, validado por regras racionais, objectivas, criadas de forma administrativa (comum apenas na modernidade); e a graça, ou carisma, pessoal (capacidade invulgar de influência pessoal que cria lealdade e obediência, em sociedades tradicionais e modernas). Em grande medida o Estado moderno é burocrático para evitar o mando unipessoal (como

vimos no capítulo anterior), pelo que é declaradamente contrário ao poder tradicional e mantém com o carisma uma relação ambígua: não podendo o carisma ser abolido por decreto (ao contrário das estruturas de poder tradicionais), e sendo até útil para pelo menos alguns fins do mando burocrático (a tecnocracia não exclui entusiasmos ocasionais), o Estado moderno fez-se ao menos em parte à sobra da influência de líderes carismáticos, servidos por um tipo de político profissional (não ocasional, mas dedicado a tempo inteiro à política) na sombra — um pouco como o secretário florentino Maquiavel. No tempo em que Weber fala há essencialmente dois tipos de homens políticos, o funcionário público, pessoal administrativo sem responsabilidade pessoal, antes integrado numa cadeia hierárquica, e os políticos profissionais, que correm o risco da decisão e assumem a responsabilidade pessoal pelos actos e suas consequências. Ambos vivem da política, com sentido de obrigação íntimo, não meros ociosos que dispõem de rendimentos próprios e se dedicam com maior ou menor regularidade à vida pública; são funcionários e agentes a tempo inteiro, vivendo do seu trabalho político. O primeiro, tendencialmente discreto e quase anónimo, adquire influência no Estado através da sua

função no aparelho partidário que, por via eleitoral, ascende ao poder; o segundo, geralmente homem público (advogado, artista, jornalista), faz uso do seu carisma como os demagogos antigos (e explorando meios de comunicação de massas inimagináveis na Antiguidade) para alcançar os seus objectivos. Ora o que Weber assinala é o conúbio entre os dois tipos de políticos profissionais: os primeiros mantêm uma estrutura permanente, organizada, de obtenção de poder, coerente consigo própria; os segundos são muitas vezes distintos desta, mas são atraídos para ela por serem apelativos no momento do voto aos eleitores que não se identificam com a máquina partidária e sua ideologia. Aquilo a que hoje se chama *notáveis* ou *barões*, e de certo modo correctamente, pois o termo que Weber usa, «carisma», deve ser reservado para casos realmente excepcionais e não usado a esmo...

Liberal no sentido de saber que a sociedade humana inevitavelmente evolui e que, assim, ser conservador é uma forma antiquária de ser utópico, Weber não era apenas cientista social mas igualmente político activo (embora «ocasional», para usar o seu léxico). Tinha por isso aguda noção dos limites do parlamentarismo criado pelo constitucionalismo do

século XIX, em particular a sua tendência para a inoperância executiva. Via, contudo, na associação dos dois tipos de políticos profissionais uma saída para esse problema, esperando que a liderança do político carismático se sobrepusesse à inércia parlamentar e que, de certo modo, emanasse para fora desta, arrastando-a consigo. A emotividade teria assim uma função positiva na condução política e, portanto, o gosto pelo sentimento de poder permitiria o exercício de qualidades éticas necessárias à vida em sociedade: a paixão pelas causas, a responsabilidade pessoal, a capacidade de juízo («a olho») e o distanciamento necessário para a ponderação. Claro, não excluiria perigos como a vaidade e conseqüente falta de objectividade e irresponsabilidade. Mas nenhuma forma de acção política pode excluir tais riscos, pelo que Weber, inserindo-se numa linhagem teórica iluminista, desenvolve a tese da necessária conjugação de convicção e responsabilidade, sob a primazia desta última, como ética própria do líder político (o detentor de carisma). Só neste espírito de ética da responsabilidade, e só com o ânimo forte do «apesar de tudo, vale a pena», se poderá dizer que um político profissional tem vocação para a política tal como ela se pratica modernamente.



Mas os anos que se seguiram à sua morte frustraram a sua hipótese de um revigoramento carismático dos regimes parlamentares. Entre as duas guerras mundiais assistiu-se, pelo contrário, a um recrudescimento da violência na política sem atender à sua legitimidade, contra o constitucionalismo do século anterior e em particular contra o parlamentarismo que a partir dele se fizera.

### **Carl Schmitt, uma crítica da modernidade política**

Entre o público da conferência de Weber encontravam-se alguns dos que viriam a ser os mais brilhantes intelectuais da geração imediatamente seguinte. Com posições muito diversas uns dos outros, como é natural; a nós, interessa-nos o mais feroz crítico do parlamentarismo e da modernidade política, Carl Schmitt.

Autor de uma longa análise da obra de Hobbes, pensador com o qual apresenta aspectos comuns acerca da concepção do Estado (tal como em relação a Jean Bodin, a respeito da soberania), Schmitt distingue-se nas décadas de 1920 e 1930 como crítico do parlamentarismo (em *A Crise do Parlamentarismo*), da cultura política do século XIX (*Roman-*

*tismo Político*) e do processo de laicização do pensamento político que, afirma, constitui a modernidade (*Teologia Política*). Em rigor, Schmitt recusa a modernidade política, declarando-a uma laicização de categorias teológicas que, desprovidas da sua fundamentação teórica, deixam tanto a dimensão pessoal como a social da política sem um lastro que a sustenha. Contra as tibiezas do parlamentarismo, regime de discussão incessante e decisão nula, Schmitt retoma o tema da soberania do Estado de um modo radical, lançando mão da figura do soberano, unipessoal, detentor do poder de decidir naquilo que este tem de mais importante: a implantação do estado de exceção, isto é, a decisão sobre a instauração de um período no qual a legalidade não se aplica, sendo substituída pelas determinações do soberano. Aqui, então, residiria o verdadeiro poder político nas sociedades modernas.

Embora muita desta argumentação fosse tanto histórica e jurídica quanto filosófica e política, em particular no debate com Kelsen quanto à capacidade da lei para servir de fundamento ao poder político (que Schmitt obviamente contestava, pois nenhuma lei se escreve ou aplica por si só), certo é que são teses que exprimem bem o período de convulsões entre-

-as-Guerras. Sovietes, fascistas, nazis e vários outros deram a democracia como sistema de governo inapto pela fraqueza ingénita do parlamentarismo e, mantendo muitas vezes a forma do regime republicano, optaram (muitas vezes até constitucionalmente) por implantar sistemas de governo antiliberais, entre o autoritário conservador religioso (na Península Ibérica), o revolucionário moderno limitado (Itália) e o totalitário (Alemanha, URSS, embora aqui a questão do regime se tivesse alterado radicalmente também). Regimes decisionistas, em maior ou menor grau, nenhum deles sobreviveu ao triunfo da «superada» democracia e do «inútil» parlamentarismo. Não se tratou, claro, de um triunfo para deixar tudo na mesma: tal como após a I Guerra Mundial os direitos políticos se generalizaram (a primeira geração dos direitos sociais), no final da II Guerra os direitos sociais tornaram-se pedra-de-toque das políticas democráticas, sendo o princípio social-democrata de intervenção do Estado na economia aceite mesmo por liberais de Direita.

Agora que o mundo saído da II Guerra Mundial se desfez, com o fim da URSS, e que cresce a importância no espaço público dos chamados direitos pós-materiais (ambientalismo, direitos dos animais,

etc.), também o sistema de governo democrático se re-define. As sínteses e as propostas multiplicam-se e, por motivos de economia de exposição, mas igualmente de clareza e de valor intrínseco, concluiremos com um ponto da situação sobre a democracia triunfante seguindo a lição de Mário Sottomayor Cardia.

### **Sottomayor Cardia, da democracia às democracias**

Como texto-guia para introduzir uma síntese final da ideia de sistema de governo democrático de hoje, e sua relação com o regime político que o acolhe, sugerimos «Cinco tipos de democracia institucional», artigo que o autor publicou na *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 12, Lisboa, Edições Colibri, 1998 (pp. 309-316). Trata-se de um texto que, não adoptando a nossa distinção conceptual entre regimes políticos e sistemas de governo, faz em todo o caso uma diferenciação inicial entre democracia substantiva e democracia institucional que lhe corresponde: «substantiva» é a democracia confundida com a ideia de justiça social, sendo tanto maior a democracia quanto maior for o nivelamento ou igualização das condições sociais. Ou seja, esta democracia substantiva corresponde a um regime

político, pois define-se em função de valores de ordenação social (igualdade, como expressão de justiça), neste caso de feição republicana. Embora se possa (e deva) ver nesta democracia substantiva uma fusão do que temos distinguido entre regime político e sistema de governo, ela faz-se sob o signo dos atributos do regime. Cardia não se interessa muito por ela, como o próprio título indica e por motivos lógicos, a que voltaremos no final.

Democracia «institucional» é apresentada como um sistema de organização interna do poder de Estado. Problema não de concepção de regime mas da sua organização prática, a democracia institucional conheceu cinco formas: «directa», própria do mundo antigo; Cardia descreve-a nos termos que aqui empregamos e termina as suas observações anotando que as actuais e imprecisas (apesar de abundante bibliografia) noções de «democracia participativa», «deliberativa» e «ciberdemocracia» parecem ser apenas governos de vanguardas ou minorias activistas (um reparo a merecer atenção); «convencional» é o governo da assembleia, o parlamentarismo. Cardia entende tratar-se de uma democracia totalitária, ao definir-se pelo poder ilimitado da soberania parlamentar; sem grande expressão na história, contudo; «repre-

sentativa» (ou «constitucional») é a democracia mais comum no Ocidente; nascida da transformação dos governos representativos liberais pré-democráticos mediante aceitação do sufrágio universal (defendido pela ideologia «radical» do século XIX, numa acepção deste termo que Cardia anota com oportunidade seria conveniente manter para evitar confusões), este governo nada herda de relevante da democracia directa dos Antigos. Mas recebe influências das técnicas deliberativas de Roma, o princípio do equilíbrio de poderes das constituições mistas, o princípio da eleição estabelecido na Idade Média nas repúblicas italianas, o princípio também medieval da representação política colectiva, a incidência política dos direitos humanos fundamentais promovidos pela doutrina da tolerância iluminista e o primado do Direito próprio da modernidade. No conjunto, o seu traço fundamental é o procedimentalismo na tomada de decisões e na limitação dos poderes de Estado, que se materializam em os direitos, liberdades e garantias dos cidadãos e em as obrigações do Estado terem um carácter público. Como sistema de governo, pode organizar-se em parlamentarismo, presidencialismo ou semipresidencialismo, tanto num regime republicano como num monárquico. Todos os três

modelos podem evoluir para formas tecnocráticas ou protomonárquicas de decisão, segundo observa ainda; «plebiscitária» é a democracia em que um ditador se faz eleger, talvez o modelo de democracia mais disseminado pelo mundo; a sua maior diferença da anterior é o desrespeito nesta pelos direitos, liberdades e garantias constitucionais; por último, «orgânica» é o modelo de representação democrática em que não é o voto individual mas a deliberação de corpos colectivos a eleger os representantes políticos; os casos históricos são vários, desde o socialismo autogestionário de Proudhon ao corporativismo autoritário, mas a sua vigência é essencialmente coisa do passado, sem que isso impeça novas formulações.

Que nos diz esta categorização?

Que hoje a opção política é entre um caudilhismo plebiscitado e um constitucionalismo representativo. A diferença, como Cardia nota, é que o primeiro trai o espírito republicano ao possibilitar o desrespeito pelos direitos fundamentais. Por isso, entre democracia em sentido representativo e república moderna (ou liberalismo «avançado», como escreve o autor) não chega a haver uma fronteira nítida útil. O republicanismo sem tutela religiosa é o regime político cujos valores são mais próximos do sistema de governo

democrático moderno, o qual é o que melhor serve, na gestão do dia-a-dia, os ideais republicanos. Claro que uma monarquia pode ser constitucional e parlamentar, significando isso que é, no essencial, uma república coroada, mais simbolicamente do que qualquer outra coisa.





## NOTA FINAL: DEMOCRACIA E REPÚBLICA, REGIMES POLÍTICOS E SISTEMAS DE GOVERNO

De certo modo, vivemos num mundo em que a questão do regime está como que pressuposta, sem ser discutida. Republicana naquele sentido que atravessou a História, pelo menos desde a Roma republicana até aos nossos dias, nem a caracterização legal do regime como «monarquia» representa qualquer empecilho a essa cultura política moderna por excelência que assenta na igualdade de todos perante a lei. Neste mundo político moderno, os verdadeiros adversários destes valores republicanos foram erradicados: monarquias absolutas ou teocracias (mesmo electivas) são-nos estranhas. São igualmente reais e legitimadas, decerto, mas não pertencem à visão do mundo que constitui as sociedades modernas.

Nas nossas sociedades, o conflito que se trava, em torno do qual se decide o futuro da democracia,

é o da governabilidade das democracias. Isto é, sem que nunca se coloquem em causa os valores fundamentais das sociedades em que vivemos (laicidade, igualdade perante a lei, inviolabilidade dos direitos fundamentais...), debatemo-nos com o problema da conciliação da composição de preferências individuais e da composição de interesses colectivos (Cardia termina o seu texto notando-o, aliás). Ora, o essencial de todo o sistema de governo democrático consiste numa gestão de conflitos quotidianos na vida em sociedade (por natureza, competitiva) de tipo procedimental, que permite, caso a gestão não surta efeito, afastar os detentores do poder e substituí-los por novos governantes sem violência física. O «formalismo» e o «legalismo» tantas vezes vilipendiados servem para isso mesmo e, sem eles, o sistema de governo desembocaria inelutavelmente em chefias carismáticas sem controlo, de tipo caudilhista.

Como já os Gregos advertiam, o descontrolo da democracia gera a tirania. Pelo que é da maior importância separar as águas: «regime político» (república, monarquia, teocracia) é o modelo de organização da comunidade política que permite aos seus membros viverem em paz; «sistema de governo» (democracia, aristocracia, ditadura) é o conjunto de

instituições públicas que asseguram o funcionamento regular da vida social, gerindo os conflitos próprios da vida em sociedade de forma eficaz e garantindo meios de subsistência presente e futura, bem como de defesa face ao exterior.

Esta distinção, como já foi observado, justifica-se sobretudo em sociedades modernas, nas quais nem todos os cidadãos participam no governo do Estado. Por isso mesmo, no espaço de liberdades promovido pelos ideais republicanos e garantido pelo sistema de governo democrático, o debate político moderno não deve perder de vista as exigências que se devem fazer ao sistema de governo nem confundi-las com a discussão de valores que lhe são logicamente anteriores.

Uma coisa, lógica, legítima, necessária, é discutir opções ideológicas (Esquerda, Direita, etc.) legítimas dentro da esfera do sistema governativo; outra coisa é pretender transferir para a sede dos valores fundadores do regime essas opções, necessariamente à custa dos valores que se lhes opõem (a «tolerância repressiva» de Marcuse, segundo o qual a tolerância política só se deveria aplicar a «progressistas», de Esquerda, e não a opositores do «progresso», de Direita).

Uma coisa é velar para que os princípios fundadores do regime político se plasmem e sejam exer-

cidos nas acções de governo (e de cidadania em geral, dever-se-ia acrescentar sempre), outra coisa é pretender que o sistema de governo comporte em si, no exercício dos seus poderes, uma aplicação imediata, irrestrita e inegociável daqueles valores, como se os conflitos que é necessário gerir no quotidiano não devessem ser considerados face à aplicação prática (e desejável) dos princípios políticos gerais da comunidade.

Em suma, o essencial da democracia está na sua limitação, tanto de poderes de governo como de atribuições políticas (logicamente dependentes da definição do regime político em que se insere). Escolher ignorar isto é abrir as portas ao caudilhismo plebiscitário e, com ele, à degeneração do regime político que sustenta cada democracia. Esse esquecimento, seja ele feito em nome de valores e de políticas de Esquerda ou de Direita (ou «acima» dessa divisão) tem por efeito a destruição dos ganhos políticos obtidos ao cabo de séculos de combates e de reflexões, o afastamento da cultura de tolerância que sustenta o civismo democrático e, conseqüentemente, o benefício dos adversários da modernidade política — logo, da democracia.

## *Leituras sugeridas*

### OBRAS DE REFERÊNCIA

#### **Introdutória**

Paulo Ferreira da Cunha, *O Essencial sobre Filosofia Política* (6 vols.), INCM, Lisboa, 2007-2008.

Dedicados respectivamente à Antiguidade, Idade Média, modernidade, liberalismo, romantismo e século xx, estes seis volumes articulam a Filosofia Política com o Direito, sobretudo em torno da questão da propriedade. Muita informação biográfica sobre os autores, ainda.

#### **Especializada**

Alain Renaut, dir., *História da Filosofia Política* (5 vols.), ed. Jean Piaget, Lisboa, 2001-2002.

Obra colectiva, dirigida por um dos nomes maiores da filosofia política francesa actual, é talvez o melhor

trabalho do género actualmente disponível ao leitor português. Foca principalmente a modernidade.

## OBRAS CLÁSSICAS (EM PORTUGUÊS)

Platão, *República*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1980 (3.<sup>a</sup> ed.).

Conjuntamente com o *Górgias* (também disponível, nas Edições 70), a obra maior de Platão acessível em português na qual mais se discutem questões políticas. Aristóteles, *Política*, Vega, Lisboa, 1997.

Edição bilingue, com muito trabalho de notas úteis ao leitor, é a edição de referência em língua portuguesa deste texto. Atenção também à publicação já em curso, pela INCM, das Obras Completas de Aristóteles.

Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1996 (2.<sup>a</sup> ed.).

A sua longa extensão é compensada pelo domínio da prosa próprio de um grande escritor, como Agostinho. Talvez o texto de interpretação mais complexa (desde logo por motivos religiosos) desta lista de sugestões.

La Boétie, *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, Antígona, Lisboa, 1986.

Um renascentista por excelência, o amigo de Montaigne tem neste discurso a obra que o salvou para a posteridade como um clássico sobre a liberdade.

Maquiavel, *O Príncipe*, Guimarães Editores, Lisboa, 1984.

Uma obra de influência impressionante, apesar de tantas vezes demasiado simplificada e distorcida. Mesmo entre os seus admiradores reduz-se muitas vezes o seu autor a este livro, o que é extremamente erróneo. Hobbes, *Leviatã*, INCM, Lisboa, 2002 (3.<sup>a</sup> ed.).

Tal como *O Príncipe* para Maquiavel, mas com uma complexidade filosófica superior e uma extensão muito maior, este é o livro que franqueou a eternidade a Hobbes. A custo de incompreensões que começaram logo em vida.

Rousseau, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1976.

A sua obra mais nitidamente filosófica (afirmou-o Léo Strauss, seu detractor) e a obra preferida do próprio autor. Menos conhecido do que o *Contrato Social*, é no entanto uma melhor porta de acesso ao pensamento político e social do genebrino.

Constant, *A Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*, Tenacitas, Coimbra, 2001.

Discurso singularmente inspirado, que até aos nossos dias (pense-se em I. Berlin) inspira sucessivas gerações de verdadeiros liberais. Em economia e em tudo.

Marx e Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, Ed. Avante, Lisboa, 1984 (2.<sup>a</sup> ed.).

Grande peça de propaganda, no sentido nobre do termo, apresenta a causa comunista com um arreбата-



mento literário próprio do melhor Marx. A introdução ideal ao pensamento de Marx (não tanto de Engels). Weber, *A Política como Profissão*, Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa, 2000.

Tal como o seu «gémeo» (a conferência *A Ciência como Profissão*, também publicada pela mesma editora), é uma leitura em que a clareza e a perenidade clássicas se combinam com as realidades do presente. Uma síntese de muitos tópicos do pensamento weberiano pelo próprio autor.

## ÍNDICE

Nota prévia .....	5
1 — A democracia diz-se de muitos modos .....	9
2 — Pagãos e cristãos, de democracia a <i>Res Pu- blica</i> .....	27
3 — A liberdade dos Modernos .....	45
4 — O século xx .....	67
Nota final: democracia e república, regimes polí- ticos e sistemas de governo .....	81
<i>Leituras sugeridas</i> .....	85



## Colecção Essencial

*Últimas obras publicadas:*

70. O TEATRO LUSO-BRASILEIRO  
Duarte Ivo Cruz
71. A LITERATURA DE CORDEL PORTUGUESA  
Carlos Nogueira
72. SÍLVIO LIMA  
Carlos Leone
73. WENCESLAU DE MORAES  
Ana Paula Laborinho
74. AMADEO DE SOUZA-CARDOSO  
José-Augusto França
75. ADOLFO CASAIS MONTEIRO  
Carlos Leone
76. JAIME SALAZAR SAMPAIO  
Duarte Ivo Cruz
77. ESTRANGEIRADOS NO SÉCULO XX  
Carlos Leone
78. FILOSOFIA POLÍTICA MEDIEVAL  
Paulo Ferreira da Cunha
79. RAFAEL BORDALO PINHEIRO  
José-Augusto França
80. D. JOÃO DA CÂMARA  
Luiz Francisco Rebello
81. FRANCISCO DE HOLANDA  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
82. FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA  
Paulo Ferreira da Cunha

83. AGOSTINHO DA SILVA  
Romana Valente Pinho
84. FILOSOFIA POLÍTICA DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA  
Paulo Ferreira da Cunha
85. O ROMANCE HISTÓRICO  
Rogério Miguel Puga
86. FILOSOFIA POLÍTICA LIBERAL E SOCIAL  
Paulo Ferreira da Cunha
87. FILOSOFIA POLÍTICA ROMÂNTICA  
Paulo Ferreira da Cunha
88. FERNANDO GIL  
Paulo Tunhas
89. ANTÓNIO DE NAVARRO  
Martim de Gouveia e Sousa
90. EUDORO DE SOUSA  
Luís Lóia
91. BERNARDIM RIBEIRO  
António Cândido Franco
92. COLUMBANO BORDALO PINHEIRO  
José-Augusto França
93. AVERRÓIS  
Catarina Belo
94. ANTÓNIO PEDRO  
José-Augusto França
95. SOTTOMAYOR CARDIA  
Carlos Leone
96. CAMILO PESSANHA  
Paulo Franchetti
97. ANTÓNIO JOSÉ BRANDÃO  
Ana Paula Loureiro de Sousa
98. DEMOCRACIA  
Carlos Leone

Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de 800 exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Fevereiro de dois mil e oito.

ED. 1015274  
ISBN 978-972-27-1639-0  

---

DEP. LEGAL N.º 271 450/08









ISBN 978-972-27-1639-0



9 789722 716390

98