

JOÃO RIBEIRO JÚNIOR

Este exemplar corresponde à redação final da  
tese defendida por JOÃO RIBEIRO JÚNIOR e apro-  
vada pela Comissão Julgadora em

Campinas,

Newton Aquiles Von Zuben  
Orientador.

DEMOCRACIA E EDUCAÇÃO

(PRESSUPOSTOS DE UMA EDUCAÇÃO PARA A DEMOCRACIA)

Tese apresentada como exigência parcial  
para obtenção do grau de Doutor em Edu-  
cação (Filosofia da Educação) à Comissão  
Julgadora da Faculdade de Educação da  
UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr. New  
ton Aquiles Von Zuben.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

1986

U N I C A M P  
BIBLIOTECA CENTRAL

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. NEWTON AQUILES VON ZUBEN pela orientação na elaboração desta tese e atenta leitura de seu texto.

Igualmente sou devedor à Profa. Dra. CONSTANÇA MARCONDES CESAR, que muito contribuiu com sugestões e críticas.

Finalmente, meu agradecimento todo especial à DEDA, minha mulher, que pacientemente compartilhou na execução deste trabalho.

COMISSÃO JULGADORA

*Munira Anzel B*

*Deveses B*

*Almeida B*

*Carvalho B*

*Almeida B*

*Almeida B*

"Quem quer que jamais se tenha debruçado sobre um problema 'teórico' sabe que não existem 'questões em si'. O que existe são problemas que, de uma forma ou de outra, dizem respeito ao investigador, fazem parte de suas inquietações e proporcionam um certo prazer ao serem abordados. O desejo de 'resolver um problema', ou seja, de vencer uma dificuldade, de lançar luz sobre um domínio até então confuso ou inexplorado, está sempre presente em toda atividade intelectual!"

Renato MEZAN. Freud, Pensador da Cultura, p.10

"Uma idéia a ser explorada: para educar bem-te-vi é preciso gostar de bem-te-vi, respeitar o seu gosto, não ter projeto de transformá-lo em urubu. Um bem-te-vi será sempre um urubu de segunda categoria. Talvez, para se repensar a educação e o futuro da Ciência, devêssemos começar não dos currículos-cardápios, mas do desejo do corpo que se oferece à educação. É isto: começar do desejo..."

Rubem ALVES. Estórias de quem gosta de ensinar, p.12

## S U M Á R I O

	INTRODUÇÃO .....	07
Capítulo I	- <u>DO CONCEITO E ESSÊNCIA DA DEMOCRACIA</u>	
	1 - O conceito de democracia - Posição do problema .....	17
	2 - A democracia como obra do povo .....	30
	3 - Democracia como forma de vida .....	37
	4 - A vocação democrática .....	49
	4.1 - Thomas Hobbes .....	50
	4.2 - Jean-Jacques Rousseau .....	59
	4.3 - Karl Marx .....	66
	4.4 - O Liberalismo .....	81
Capítulo II	- <u>ESTRUTURA E LIMITES DA DEMOCRACIA</u>	
	1 - A Opinião Pública .....	93
	1.1 - O conceito de Opinião Pública ...	94
	1.2 - Da tolerância e da intolerância em matéria de opinião .....	96
	1.3 - A propaganda e a formação da opinião pública .....	99
	2 - O direito de eleger .....	104
	2.1 - A vontade popular .....	107
	2.2 - O voto .....	112

3 - A Constituição .....	114
3.1 - Conceito, Objeto e Elementos da Constituição .....	116
3.2 - A divisão dos poderes .....	120
4 - Os partidos políticos .....	125
4.1 - O conceito de partido político ..	127
4.2 - Bipartidarismo ou Pluripartidaris <u>m</u> mo .....	133
5 - Observações crítico-conclusivas .....	135
 Capítulo III - <u>EDUCAÇÃO PARA A DEMOCRACIA</u> .....	137
1 - Educação na democracia .....	140
2 - Do conceito de educação .....	149
3 - Educação para a democracia .....	151
4 - As especificidades da educação para a democracia .....	169
 Capítulo IV - <u>DIRETRIZES DE UMA EDUCAÇÃO PARA A DEMOCRACIA</u>	
1 - Bases filosóficas .....	175
2 - Os objetivos gerais e específicos da edu <u>ca</u> ção para a democracia .....	180
3 - A liberdade de aprendizagem .....	184
4 - Métodos de informação e Processos de formação .....	187
 CONCLUSÕES .....	190
 BIBLIOGRAFIA CONSULTADA .....	195

## I N T R O D U Ç Ã O

"Segundo a verdade do desejo"

Roland Barthes

Este trabalho se propõe a mostrar que a democracia antes de ser uma forma de governo, é uma forma de convivência humana, uma vocação do homem, que nasce da sua liberdade como pessoa, mas que só lhe será despertada através de uma educação que lhe permitarealizar-se integralmente.

O conceito de democracia, que surge na mente de todos os homens sem que disto tenham consciência, é um reflexo da sua participação ativa na vida social, da relacionalidade do eu com a vida política. Assim, esta idéia existe dentro do homem e não fora de -  
le.

Entendo, pois, que se existe democracia é porque há uma vocação democrática do homem. O dever-ser da democracia tem seu fundamento na fidelidade à vocação pessoal que todo homem está comprometido a viver. Esta fidelidade à democracia, obra da liberdade, não se deve interpretar como uma cega e muda força, que nos governa, mas sim como uma difícil conquista que em qualquer momento pode se perder e que constitui uma norma intrínseca na decisão existencial do homem-pessoa, entendido como "o encontro do espírito e da natureza, da liberdade e do determinismo, do eterno e do transi-

tório, do valor e do anti-valor, do eu e do não-eu!"<sup>1</sup>

O homem-pessoa é o núcleo do ser e o centro das coisas que o contornam; mas ele só se descobre como tal, defrontando-se inicialmente ao mundo, à natureza, como a algo que lhe está estruturalmente relacionado e que se oferece a seu olhar e a sua exploração.

A diferença que faço entre o homem-pessoa e o homem-indivíduo é a seguinte:

O homem-indivíduo possui uma consciência objetiva-subjetiva, uma noção que vai transitivamente ao objeto percebido e daí retorna reflexivamente ao sujeito. Destarte, o homem-indivíduo criou o seu mundo dualista, bipolarizando em sujeito de um lado e objeto de outro. Como os outros homens-indivíduos são para o homem-indivíduo particularizado outros tantos objetos (homens-objetos), o único sujeito é o eu que percebe os outros como objetos-coisas ou objetos-homens. Onde surge o egocentrismo do homem-indivíduo: ele se vê como o único sujeito que percebe; se vê oposto a muitos objetos percebidos. É esse mundo dualista sujeito-objeto que gera conflitos, hostilidades, lutas (luta de classe).

Já o homem-pessoa não percebe os objetos e o sujeito como duas coisas separadas, e sim como aspectos de uma única realidade; percebe que o eu não é apenas um ego-persona (máscara), porém que esse eu é um todo; um ego-total, porquanto sua consciência da realidade não é simplesmente objetiva como a do animal, nem meramente objetiva-subjetiva, em mecânica justaposição, como a do homem-indivíduo, e sim universal, porque é uma interpenetração orgânica de toda a realidade.

É essa experiência que dá ao homem-pessoa um senso de libertação, e ele percebe todos os objetos, tanto coisas como pessoas, não mais como algo fora dele, ou até hostil a ele, mas percebe todos os objetos, naturais ou humanos, como outras tantas partes integrantes e manifestas de uma única realidade.

---

1. Ivan GOBBEY, La Personne, p.117 (traduzi).

Entendo que só com esta visão do homem como pessoa é que se estabelece a verdadeira vivência e convivência ética para o despertar de sua vocação democrática. Ressaltando-se que essa ética não é uma moral ou moralidade inventada para fins de convivência social, porém que é um corolário, uma consequência inevitável da experiência do humano como pessoa e não como indivíduo.

Todo estudo sobre a democracia deveria, assim, começar no seio do homem-pessoa, porquanto vista desde o mais profundo do ser do homem-pessoa, a democracia não é uma simples tautologia, senão assunto íntimo, descobrimento histórico com filiação pessoal. O homem-pessoa realiza-se sempre numa totalidade integrada por outros homens-pessoas, que entre si ordenam-se em obediência às normas que se seguem dos tipos ou das formas possíveis de ordenamento da convivência humana.

A apropriação da possibilidade democrática do homem-pessoa, através de uma educação para a democracia, que lhe permita o cabal cumprimento de sua vocação política, se apresenta como uma parte - certamente importante - de sua obra de integração pessoal. Obra esta que não se pode cumprir sem o reconhecimento e respeito dos outros homens-pessoas, em sua cabal individualidade única, intransferível, irretratável. Respeito positivo que a democracia traduz em atos de solidariedade, de diálogo construtivo, de simpatia cívica.

Entendo que só na democracia - assim compreendida - o homem é livre. Mas, a democracia não existe tão somente para salvaguardar a liberdade, senão para realizar positivamente o bem público integral.

Destarte, sendo a democracia não só uma forma de governo, mas uma ampla e humana concepção da vida coletiva, é claro que este regime é algo multilateral e muito complexo. A democracia deve penetrar em todos os setores da sociedade. Não cabe mantê-la em um aspecto da vida e excluí-la de outros. Tal foi precisamente o erro em que incorreram as antigas democracias, as quais, ainda que de forma política às vezes sumamente liberal, eram autoritárias em sua educação, organização social e sistema de índole eco

nômica. Governo, economia, cultura e organização se condicionam mutuamente e é imperativo que na prática se harmonizem entre si.

Porém, para se falar de uma educação para a democracia é necessário, antes de tudo, conhecer o que seja democracia, que, considerada como sistema político e social, muitos ainda entendem que não é suscetível de definição.

O conceito de democracia apareceu, pela primeira vez, na Grécia antiga. Os negócios de Estado eram do domínio público, e não apenas da competência exclusiva de um tirano. Os gregos eram muito mais "cidadãos" do que "súditos", pois os princípios do poder de governar, toda a gente os conhecia. Como prática e como teoria significou a participação do povo nas decisões do governo, ainda que se negue, hodiernamente, este poder popular.

O fato de o indivíduo viver em função do Estado, não lhe impedia, contudo, de gozar das prerrogativas da Isonomia, o princípio que todos são iguais perante a lei; da Isogoria, que garante a todos os cidadãos o igual direito de falar; da Isotimia, o direito que qualquer cidadão tem de ter acesso às funções públicas. Na realidade, a Isonomia, que mais nos interessa, refere-se à igualdade de direitos ou igualdade civil e não à igualdade de fato ou igualdade real. A rigor os gregos desconheciam os direitos individuais, conquista dos tempos modernos.

Evidentemente, a evolução circunstancial do mundo, sua cultura e civilização mudaram com o decorrer do tempo, acarretando diferenças sutis na própria definição do termo. Não há negar, porém, a forte contribuição grega no sentido de compreender a democracia como um regime político em que, se não todos, mas alguns, participam realmente do governo. O legado grego, portanto, ratifica a assertiva de que só a democracia defende e respeita os direitos do cidadão.

A própria palavra democracia, etimologicamente enfocada, quer dizer "governo do povo", que a polis grega concretizou, no plano real, as idéias dos grandes filósofos da Antigüidade.

A evolução política do mundo aprimorou o conceito e a prática democráticos. Continuando o pensamento grego, os pensadores

mantiveram a participação do povo nas decisões do governo como requisito imprescindível e condição sine qua non de sua realização.

Democracia pressupõe, pois, uma atividade política de todos que, conseqüentemente, defendem seus direitos. As noções de maioria e totalidade foram consideradas. O aperfeiçoamento do regime, juntamente com o aprimoramento do próprio homem, através da educação - não esquecendo a influência das transformações econômicas - acrescentaram à idéia de democracia um novo elemento: a constitucionalidade.

A Constituição de um Estado, como lei determinante, representa a base do regime, e assegura ao cidadão o respeito a seus direitos, dentro da órbita legal que estabelecer. Sob este aspecto, importa lembrar duas questões relevantes. Primeiro, incontestável é que existe sempre um fosso entre a evolução sociológica e a evolução jurídica em uma comunidade determinada. Depois, a constitucionalidade pode remeter à sua elaboração inicial, que implica uma distinção entre legitimidade e ilegitimidade.

Estas duas questões, que incidem sobre o aspecto constitucional do regime democrático, constituem os fatores que dificultam o estabelecimento de uma definição exata do que seja democracia nos dias de hoje. Dependente da aplicação desses fatores, a democracia poderá ou não defender e respeitar os direitos do cidadão. Os antagonismos do conceito de democracia nascem a partir daí. Por conseguinte, intitular um regime de democrático pode ter se tornado mero rótulo, em prejuízo da essência conceitual verdadeira.

Muitas vezes uma sociedade evolui rapidamente, enquanto a lei maior que a comanda fica defasada. Este distanciamento entre a lei e o social decorre, precípuamente, do fato de que a Constituição não previu aquela situação, nem as leis ordinárias conseguem atingir a amplitude do acontecimento e da conduta. Neste caso, a constitucionalidade, como atributo do regime democrático, ao invés de lhe servir de fundamento nega sua função de respeito ao cidadão.

O conflito axiológico fica patente. As transformações impostas pela sociedade, então, exigem uma reforma constitucional que poderá advir legal ou ilegalmente, isto é, pelas vias de direito ou de fato.

Vale mencionar, ainda, a importância do aspecto técnico da criação da Constituição. Esta, elaborada pelos representantes do povo, eleitos diretamente, traduz o regime democrático. A constituinte deve traduzir a vontade popular ou a vontade nacional. Se recusarmos as duas correntes clássicas da soberania, que se alinhavam na doutrina do século XVIII ao lado desses conceitos produzidos por uma teoria do poder com base respectivamente em Rousseau e Sieyès, é inofensivo e indiferente o emprego das sobreditas figuras de linguagem, contanto que tenhamos esquecido, com respeito ao poder constituinte, o dogma de sua titularidade exclusiva e unilateral. Se, porém, pelo prisma formal, a Constituição é outorgada, sem a participação do povo, seja direta, seja indiretamente, na sua elaboração, torna-se ilegítima. Esta ilegitimidade pode refletir-se na não coincidência entre o que a Constituição dita e os reclamos do povo.

Temos assim que, dentro destas sutilezas, quase todos os regimes do mundo se proclamam democráticos. Veja-se, por exemplo, a democracia popular, de partido único, do leste europeu, que consiste na concentração da autoridade política nas mãos do Executivo. A administração apoia-se na influência absoluta de uma política partidária altamente organizada, a qual, muito dificilmente, se pode distinguir da máquina governamental com que trabalha.<sup>2</sup>

---

2. Cabe aqui ressaltar, embora de maneira suscinta, já que a discussão ultrapassa os parâmetros desta tese, as diferenças entre o chamado Socialismo Real e o Socialismo Democrático, em voga nos debates contemporâneos. A distinção fundamental entre os dois tipos de Socialismo é que o Socialismo Real faz de um aparelho burocrático do Estado (a "nomenklatura" soviética, ou a cúpula do Partido Comunista chinês) o beneficiário direto da produção econômica e concentra nele a totalidade do poder político. A ditadura do proletariado torna-se ditadura sobre o proletariado. Por sua vez, o Socialismo Democrático caracteriza-se e distingue-se do Real porque não privilegia um segmento burocrático do Estado, com prejuízo do resto da sociedade. Batalha pela justiça social.

Muitas são as formas de participação popular no governo, mas sem esta atividade política do povo, defendendo seus direitos e expressando sua vontade, não há como falar de democracia.

O respeito a esta participação, e ela mesma, são os elementos essenciais da democracia.

As eleições, no mundo ocidental, utilizadas também em parte do mundo oriental, formam o meio mais perfeito que o homem encontrou para fazer ecoar sua voz. Mister se faz, pois, a presença desta voz.

A constitucionalidade, bem como a participação do povo no governo, representam os pressupostos que caracterizam determinantemente o conceito de democracia.

Enfatizem-se as ressalvas a que já me reportei. Uma Constituição defasada ou ilegítima, assim como uma eleição fraudulenta, ou ausência de liberdade, dentre as quais a de expressão, viciarão o conceito e a prática democráticos, não permitindo que o homem-pessoa realize plenamente sua vocação democrática.

Não há problema, pois, mais discutido, em nossos dias, do que o da democracia, desde o seu conceito até a sua aplicação. Uns dizem que ela está condenada a desaparecer; outros, que o futuro lhe pertence. Ela tem sido atacada pela direita e pela esquerda, e por motivos diametralmente opostos.

Entre os adversários da direita da democracia, alguns alegam dogmas religiosos, a desigualdade natural das condições humanas e certa ordem hierárquica determinada por Deus. Outros, apoiando-se nas lições da história, pretendem provar que a monarquia absoluta é superior à democracia. Outros, ainda, dão às idéias aristocráticas dos pensadores da Antigüidade um valor eterno, e opõem ao reino da massa o dos melhores. E há os que aplicam as leis biológicas da vida social do homem à concepção orgânica do Estado e concluem que, em virtude da seleção natural e do direito natural do mais forte, um Estado corporativo fascista terá que ser chamado para substituir a democracia, novamente.

Por outro lado, os inimigos da esquerda da democracia tiraram a sua força do materialismo dialético e histórico, no qual

vêm a única concepção científica adequada e admissível para todos os fenômenos sociais. Dele concluem que, por uma necessidade natural inelutável, o Estado burguês deve ser seguido, primeiro, da ditadura do proletariado e, depois, de uma sociedade livre, que, afinal, não será o Estado.

A democracia, pregada pelos marxistas como forma de governo do Estado proletário, não está coerente com sua doutrina de que o único caminho para estabelecer este Estado é o emprego revolucionário da força, que não é certamente um método democrático; e com a caracterização do Estado proletário como ditadura, que é também contrário à democracia.

A verdade é que nestas concepções tão diferentes, as opiniões, cientificamente baseadas, misturam-se a juízos de valores subjetivos, a desejos, e exigências políticas. A maior parte, quase não dá provas de espírito crítico e tem o próprio ponto de vista subjetivo por objetivo. Evidentemente, o adversário é que é subjetivo e estrito! Por isso verberam-lhe a ignorância e má-fé. Este fato explica a violência e o ódio que envenenam as nossas lutas políticas, mesmo quando se movem no terreno ideológico.

Entendo que a democracia não consiste apenas em um ideal político, isto é, num puro dever-ser. A discussão sobre os fins da democracia entreabre a importante questão dos meios. Sob este ponto de vista, o conceito de democracia representa mais do que uma filosofia política; constitui, também, um processo político, ou seja, uma forma institucionalizada de participação da sociedade no exercício do poder, que pressupõe a existência de um conjunto de instituições políticas ordenadas a essa participação. Mas acima de tudo, a democracia é uma vocação. Vocação humana nascida da liberdade.

Já não basta descrever formas de governo que se dizem democráticas; é preciso tentar compreender e explicar a democracia dentro dela mesma para apreender a sua essência, e uma vez possuída esta, chegar a delimitar com rigor o âmbito de sua realidade no ser vocacional do homem, como forma de vida e forma política.

A democracia, como forma de vida e como forma política, é

o instrumento que irá nos permitir manifestar a nossa plena dignidade de homens-pessoas, ajudando a realizarmo-nos integralmente.

Destarte, compreendendo-se o inacabamento do homem como prematuro, deve-se rever o conceito de educação. Se o homem-pessoa é um ser inacabado ou prematuro, a educação terá a função principal de permitir a ele o fazer-se a partir da situação concreta e global em que está colocado. Trata-se da presença atenta da geração anterior para permitir à nova geração afirmar-se nas possibilidades novas, para uma sociedade nova, a ser vivida em novas condições, descobrindo sua vocação para a democracia.

Evidentemente, a análise do problema de uma educação para a democracia objetiva um rigor científico; contudo muitas das opiniões manifestadas neste trabalho são pessoais, e não pretendem oferecer provas onde nada pode ser provado.

Este estudo compõe-se de quatro capítulos:

No primeiro, procurei compreender o que é democracia, esclarecendo, precisando e descrevendo, com o possível rigor, os fundamentais conteúdos de pensamento incluídos na sua essência. Assim, depois de entrever de que coisa se trata, o que a democracia é efetivamente, tentei compreender e explicar o que é no seu ser mais profundo e para que serve.

No capítulo segundo, objetivei estudar a estrutura e limites da democracia, a fim de mostrar que a participação do povo no governo, com direito próprio, é um elemento fundamental para que se pense em democracia como forma de vida social, que se estrutura em um Estado de Direito, com uma Constituição e com limites precisos e definidos.

No terceiro capítulo, partindo da premissa de que a democracia não é um regime de massas nem um instrumento indispensável do capitalismo, mas uma forma de vida e uma forma política que se fundamenta no ser vocacional do homem, tratei dos princípios fundamentais de uma educação para a vida democrática. Para tanto, elaborei uma apreciação crítica comparada entre duas teorias educacionais democráticas opostas: a do norte-americano John Dewey (educação na democracia) e a do brasileiro Lourenço de Almeida

Prado(educação para a democracia),principalmente no que diz respeito a liberdade de juízo ou de opinião.

Enfim,no capítulo quarto,examinei alguns problemas de maior envergadura de uma educação para a democracia,através da a nálise de seus objetivos;aqui,também,são expostos e discutidos os principais aspectos filosóficos e metodológicos desta educação.

## CAPÍTULO I

### DO CONCEITO E ESSÊNCIA DA DEMOCRACIA

#### 1. O conceito de democracia - Posição do problema

Muitas palavras de uso diário são ilusórias. Ao ouvi-las, temos plena certeza de que as compreendemos perfeitamente bem, mas se subitamente nos pedissem para conceituá-las<sup>1</sup>, descobriríamos que a nossa certeza não passava de uma ilusão cômoda.

A palavra democracia é uma delas.

Para o homem comum, a democracia pertence ao grupo das verdades eternas. Mas, se perguntarmos em que consiste essa democracia em que crê sem reservas, ele se mostrará inquieto e incoerente. Talvez, a palavra sugira a ele a idéia de governo pela maioria e o direito de votar, como também ele pode identificá-la, vagamente, com a liberdade pessoal e a igualdade de oportunidade.

Nosso cidadão comum se encontra, pois, como um indivíduo que vê através de um vidro embaçado e não pode dizer com precisão o que vê. Esta incapacidade de definir ou conceituar não é incompatível, entretanto, com uma profunda convicção de que a democracia é algo esplendido e que a segurança do mundo depende dela. Esta convicção não é injustificada. Uma pessoa que se nutriu numa gran

1. Entendo que definir é uma coisa; conceituar é outra. Definir (do latim: definire) é fixar os limites. Já conceito (de conceptus) é o mesmo que conteúdo. É neste sentido que o substantivo conceito é aplicado neste trabalho.

de tradição, pode sentir algo desta atitude mental que tem sido modelada pelos ilustres homens e marcantes acontecimentos do passado, ainda quando não possa expressá-lo com palavras.

O cidadão pode chamar essa herança de democracia ou liberdade; pode considerar, principalmente, seja o governo pela vontade da maioria, ou direito de todo indivíduo de viver sua própria vida, sem que se imiscuam indevidamente os demais; pode fixar-se, seja na supressão de privilégios especiais e de toda pompa, ou no fato de que todo cidadão por nascimento pode aspirar a ser presidente de seu país. Em todo caso, a idéia fundamental é a mesma, o único que varia é o aspecto a que se dá maior atenção.

Esta idéia fundamental é a de que a democracia é um estado, um modo de vida; donde se vê que uma sociedade organizada democraticamente trata sempre de proteger os interesses de todos seus membros mediante responsabilidade e governos coletivos.

Daí a facilidade com que ela vem sendo empregada, e muitas vezes sem sentido, principalmente em contextos sócio-políticos que não correspondem a realidade. Atualmente, a maioria dos países inclinam-se a afirmar que são democracias. Serão mesmo?

Ao que parece, a democracia é uma coisa que se pode expressar de muitas formas, mas que não se identifica completamente com nenhuma delas.

Nada existe, portanto, na realidade, de mais vago, de mais confuso e de mais rebelde à uma fórmula científica do que a expressão democracia. Tornou-se um estereótipo; e o estereótipo, como diz Roland Barthes:

"é a palavra repetida, fora de qualquer magia, de qualquer entusiasmo, como se fosse natural, como se essa palavra que retorna fosse sempre milagrosamente adequada por razões diferentes, como se o imitar pudesse deixar de ser sentido como uma imitação: palavra sem cerimônia, que pretende a consis

tência e ignora a sua própria insistência!"<sup>2</sup>

Tudo contribui para tornar essa expressão menos precisa: em teoria, a complexidade natural da noção de democracia pode referir-se aos aspectos muito diferentes da vida política, social, cultural e econômica, e aos princípios mais delicados e mais fundamentais da sociedade, como são a liberdade, a igualdade, a solidariedade, a propriedade. Na ordem histórica, temos as antigas recordações da democracia grega e as impressões próximas e imanentes da democracia moderna, misturadas com as tradições democráticas desenvolvidas sob as influências do cristianismo. Confusão e complicação, que aumentam ainda logicamente pela impropriedade da linguagem, imprevista muitas vezes de súbito no calor de uma polémica de oportunismo demagógico. Fala-se até numa "democracia revolucionária!"<sup>3</sup>

Em verdade, na noção de democracia, entrevê-se que muitas idéias acabam por se confundir com ela, a saber: as idéias de um regime político com base popular por excelência, de um governo do povo, e, conjuntamente, as idéias de liberdade e de igualdade universais; de conflito e de superposição das classes inferiores sobre as superiores; de justiça social; de interesses materiais, absorvendo os interesses mais elevados de mobilidade sistemática, tornando legal a revolução; de aspirações sem limites, preparando e predispondo os programas radicais do marxismo-leninismo.

Então, o que é democracia?

Abrimos os dicionários, e eles nos dizem que a democracia é "o governo do povo!" Muito bem, mas isso não explica nada, e sequer serve de ajuda se tentarmos aplicá-la na prática.

Com efeito, o que se nota hoje é que antes de se conceituar o que seja democracia, procura-se escolher um conjunto específico de critérios, preparados anteriormente, que traga os "padrões democráticos", padrões esses selecionados pela ótica da política oficial daqueles que estão no poder.

2. Roland BARTHES, O Prazer do Texto, p. 85.

3. Francisco C. WEPFORT, Por que Democracia?, p. 118 e segts.

Daí a dificuldade de se avaliar o grau de controle exercido por um Estado, e em que ponto ele se torna excessivo, quando examinado pelos seus próprios "padrões democráticos".

Deste modo, o conceito de democracia vai depender do contexto particular social e político que reclama uma conceituação, que se ajuste aos anseios do sistema. Em outras palavras, o conceito de democracia vai depender das "verdades" capazes de configurar a estrutura político-social de uma dada realidade.

É o caso da Inglaterra em meados do século XIX, com suas eleições livres, mas sem voto secreto. Para nós, a eleição livre reclama o voto secreto. É uma das características do regime democrático; porém, segundo os ingleses, nem por isso a Inglaterra deixou de ser uma democracia. E as "democracias do povo" dos Estados soviéticos, ou os novos Estados africanos de um só "partido democrático"? Serão democracias reais?

Como se vê o conceito de democracia é complexo, polissêmico, senão elástico para atender casos particulares.

A idéia de democracia é remota, como a etimologia da palavra, e está associada às instituições que assegurem o governo do povo e pelo povo, o que mostra quanto é antiga essa concepção no homem.

Foi por volta de 510 antes da nossa era, que o aristocrata Clístenes fundou a democracia em Atenas. O "demos", isto é, o conjunto do povo constituído em uma comunidade política, pôde dedicar-se inteiramente aos assuntos do Estado, porque todas as atividades profissionais estavam sobre os ombros dos escravos e libertos, privados de direitos políticos. A Constituição democrática de Clístenes se manteve vigente, no fundamental, com poucas modificações até o dia em que a Ática perdeu sua liberdade; cerca de duzentos anos. Esta Constituição, apesar de só reconhecer os cidadãos livres e excluir da vida política as mulheres e os homens privados de direitos, contribuiu para criar nos gregos a consciência do próprio po-

der e responsabilidade.<sup>4</sup>

No século V a.C. escrevia o historiador grego Heródoto, ao apreciar as três formas do Governo com que seus contemporâneos estavam familiarizados -, que:

"...no governo democrático, que chamamos isonomia (...) não é permitido nenhum dos abusos inerentes ao Estado monárquico. O magistrado é eleito por sorte, e torna-se responsável pelos seus atos administrativos, sendo todas as deliberações tomadas em comum (...), pois todo poder emana do povo."<sup>5</sup>

Este é um dos primeiros e mais simples conceitos de democracia. Não irei aqui transcrever as várias definições e conceitos de democracia, que se encontram nos textos fundamentais do pensamento político, como A República e As Leis, de Platão; A Política, de Aristóteles;<sup>6</sup> A Cidade de Deus, de Santo Agostinho; Do Governo dos

---

4. Cf. João RIBEIRO JÚNIOR, Grécia Mitológica, p. 113: "A democracia ateniense, com todas as suas consequências, durou duzentos anos, salvo algumas perturbações; e tão longa duração explica-se pela compreensão que todos os cidadãos tinham da vida política e pelas disposições naturais do povo, de modo que a nova forma de governo não era um acidente, mas sim uma constituição profundamente radicada. O povo compreendia que a sua soberania própria estava na soberania da lei, na inviolabilidade desta, e não tolerava o arbítrio universal"

5. HERÓDOTO, História, Livro III, 80, pp 248-249.

6. Platão e Aristóteles, por exemplo, não acreditavam muito na democracia como uma forma para selecionar governos. Platão, que entendia que a sociedade perfeita deveria ser governada por uma elite austera, daqueles que fossem os melhores em filosofia e na guerra, considerava a democracia como um sistema que surgiria através das forças armadas; e que seria destruída pela sua própria lógica inata: uma sociedade democrática levaria sua sede de indisciplina e igualdade ao extremo, tolerando a desordem e recompensando as inteligências comuns, reservando sua aprovação, "tanto na vida privada quanto na pública, aos chefes de governo que se comportam como súditos e aos súditos que se comportam como chefes de governo". Finalmente, algum tribuno popular se aproveitaria das insatisfações geradas pelas desigualdades materiais para se estabelecer como um tirano. (Cf. A República, Livro VIII). Aristóteles compartilhava desta concepção da democracia orientada por uma determinada classe: "onde o pobre governa, isto é a democracia". (A Política, Livros V e VI).

Príncipes, de São Tomás de Aquino; Segundo Tratado Sobre o Governo, de John Locke; Do Espírito das Leis, de Montesquieu; Governo Representativo, de John Stuart Mill, e outros; o que seria um simples trabalho de erudição.

O que se pode afirmar é que, a partir dos gregos, passando por Abraham Lincoln, com seu famoso discurso de Gettysburg (1873), onde conceitua a democracia como "o governo do povo, pelo povo e para o povo";<sup>7</sup> os teóricos da democracia vêm se repetindo. Da "aristodemocracia" dos velhos germanos à "democracia popular" dos chineses de hoje, as diversas significações enxameiam. Os socialistas fabianos falam de "democracia industrial"; os comunistas de "democracia popular"; os norte-americanos de "democracia social", e entre nós há os que pregam uma "democracia revolucionária".

Aliás, no Manifesto Comunista, Marx e Engels já afirmavam que a primeira fase da revolução operária é o advento do proletariado como classe dominante e a conquista da democracia; e Lênin em sua obra O Estado e a Revolução, vê a democracia como meio de permitir a união do proletariado para depois destruí-la.<sup>8</sup> Por sua

---

7. Abraham LINCOLN, "His Speeches and Writings", p. 734, apud C. Vianna MOOG, Em Busca de Lincoln, p. 31.

8. V. I. LÊNIN, O Estado e a Revolução, p. 122: "A democracia é uma forma de Estado, uma das suas variedades. É, portanto, como todo Estado, a aplicação organizada, sistemática, da coerção dos homens. Isto, por um lado; mas, por outro lado, ela significa o reconhecimento oficial da igualdade entre os cidadãos, do direito igual para todos de determinar a forma do Estado e de administrá-lo. Segue-se, pois, que em um certo grau do seu desenvolvimento, a democracia une o proletariado, a classe revolucionária anticapitalista, e lhe permite quebrar, reduzir a migalhas, fazer desaparecer da face da Terra a máquina estatal burguesa, seja burguesia republicana, exército permanente, polícia, burocracia, e substituí-la por uma máquina estatal mais democrática (mas que nem por isso deixa de ser uma máquina do Estado), sob a forma das massas operárias armadas e depois por todo o povo, participando maciçamente das milícias. Aqui, 'a quantidade se transforma em qualidade'. " (grifado no texto).

vez, Mao Tsé-tung, no O Livro Vermelho diz que o Estado chinês é uma "ditadura democrática popular".<sup>9</sup>

Seja como for, no consenso geral, a democracia é o governo do povo, pelo povo e para o povo, através de representantes por ele escolhidos. É o sistema<sup>10</sup> pelo qual o povo é governado, segundo os modelos político e econômico de sua preferência, por homens que respeita e em que confia. Fórmula simples, espontânea, que dá aos grupos humanos o comando de seu próprio destino, que obsta a tomada do poder por homens divorciados do interesse comum, incompatíveis com as aspirações populares. Sistema este em que a minoria governada tem a sua voz nas resoluções, o seu poder de crítica, a sua chance de vir a ser a maioria governante.

Enfim, a democracia é um sistema que tem tudo para funcionar e que, pela sua lógica natural e simples, e pela sua inerente justiça, deveria originar sucessões de governos submissos à vontade do povo. Mas isso não acontece. Na verdade não tem existido em nenhum lugar do mundo, durante um tempo apreciável, um governo do povo, pelo povo e para o povo.

---

9. Mao TSE-TUNG, O Livro Vermelho, p.41: "O nosso Estado é uma ditadura democrática popular dirigida pela classe operária e baseada na aliança operário-camponesa. Para quê essa ditadura? A sua primeira função é reprimir as classes e os elementos reacionários, bem como os exploradores que no nosso país resistem à revolução socialista..."

10. Sistema é um conjunto de órgãos inter-relacionados que constituem uma estrutura ou um mecanismo destinado a produzir um efeito. O governo de uma nação é um sistema, cuja finalidade é utilizar, da melhor maneira possível, os recursos materiais e imateriais, animados ou inanimados existentes em uma sociedade para prover aos homens que a constituem o que no âmbito e no consenso da mesma sociedade, se considera o 'bem-estar'. Na maioria das sociedades de nossos dias, 'bem-estar' inclui as condições de satisfação espiritual e material: justiça, paz, segurança, liberdade, fartura e conforto. Esse sistema, chamado governo, pode ter vários tipos de estrutura e um deles é chamado Democracia. O sistema de governo democrático é, por definição, aquele em que: as leis que ordenam a sociedade e os homens que governam são escolhidos pelos seus elementos constitutivos, em conjunto designados por povo. O processo de escolha é o de eleições livres e secretas, em que cada indivíduo pode exercer o seu direito de escolha segundo seu próprio juízo, sem coação e sem medo de represálias! (Benjamin A. de MEDEIROS, "A democracia como sistema" in Revista de Ciência Política, 20(1):25, jan/mar.1977).

Talvez a dificuldade esteja no modo de se entender a democracia, haja visto que muitos teóricos consideram a palavra democracia confusa em relação ao que ela realmente pretende designar.

Vejamos, por exemplo, a conceituação de Lincoln, acima mencionada: "democracia é o governo do povo, pelo povo e para o povo".<sup>11</sup>

Se tentarmos dissecar a frase "governo do povo", de acordo com Giovanni Sartori,<sup>12</sup> teremos as seguintes conjeturas:

- 1º - o governo do povo significando povo autogovernante, uma democracia direta;
- 2º - inversamente, que o povo é o objeto do governo, é governado;
- 3º - que o governo pertence ao povo, sem precisar o significado de "pertence";
- 4º - que o governo é escolhido e orientado pelo povo;
- 5º - que o governo emana do povo no sentido de que ele deriva sua legitimidade do consentimento do povo;
- 6º - que o governo é responsável perante o povo.

No que se refere à expressão "pelo povo", a análise suscita um problema insolúvel de interpretação, já que não se sabe em que sentido ela deve ser usada, para caracterizar uma democracia.

A frase final "governo para o povo", embora não sendo ambígua, portanto está bem claro que o governo deve ser feito no interesse do povo, para o seu benefício -, dificilmente, por si só, poderá qualificar uma democracia, e isto porque todo governo - autocrático ou não - declara que é seu propósito governar para o povo.

Destarte, o poder político ou poder público, como uma emanção da livre vontade do povo, parece mais uma ficção, uma ilusão. Na realidade, o povo apenas delega poderes, mas não pode exercer so

---

11. Ao que parece, Lincoln apenas retomou e completou o conceito de democracia do educador e filósofo político Thomas COOPER (1759-1839), que em seu livro Some Information Respecting America (1794) escreveu: "democracia é o governo do povo e para o povo".

12. Cf. Giovanni SARTORI, Teoria Democrática, p.42.

berania alguma, pois, os sistemas representativos pertencem mais à prática do que à moral política.

Na verdade, o problema está no conflito entre a compreensão e a extensão do conceito de povo, em que a singularidade se rebela contra o coletivo, e não propriamente na compreensão da democracia.

Quando se fala em vontade do povo, anseios populares, governo do povo, pelo povo e para o povo, tem-se a impressão de que estão se lançando no ar expressões que não fecham, que têm insuficiência estrutural. Esta insuficiência da palavra povo projeta-se em toda sua extensão sobre a democracia, tornando-a irrealizável.

No momento em que a democracia começa a coalescer as idéias teóricas para a realização prática, começa a emergir o conflito interno da palavra povo. Começam a se delinear as diferenças e as divergências entre os homens; primeiro nas diversas idéias sobre como deve ser conduzida a sociedade, depois na divisão e aglomeração dos homens em torno das idéias, ou seja, na formação dos partidos. Em seguida, no duelo entre as múltiplas personalidades que se propõem implementar as idéias ou programas de cada partido, e assim por diante.

Torna-se logo visível que a democracia não é nem pode ser um sistema inerentemente justo.

Contudo, examinando-se bem o problema, verifica-se que o que há, na realidade, é uma dificuldade semântica, embora as palavras democracia e povo se interpenetrem. O povo é a origem, o meio e o fim da democracia.

Mas, o que é povo?

Há grande variedade de significações. No sentido mais geral, povo significa grande número de homens que, de um ponto de vista unitário, podem ser considerados como formando um todo. O que não diz muita coisa. Sabemos que povo é um universal, um coletivo que só tem existência no mundo real na medida em que se realiza em cada homem concreto, individualizado. Então, o problema que se apresenta é saber se a homogeneidade material do homem é suficiente para justificar um coletivo chamado povo, uma vez que o homem

em seu aspecto espiritual (pensamento, conhecimento, desejo, ambição, etc.) carrega uma heterogeneidade imensa, onde a singularidade se rebela contra o coletivo. O importante, pois, é descobrir o que faz os homens a unirem-se num coletivo, que se permite considerar e designar como povo, formando a unidade da Nação. Para mim, essa união de heterogeneidades numa homogeneidade nasce não só de um impulso natural de agrupamento político-social (o zoon politicon, de Aristóteles), ratificado por um consenso sobre o essencial à vida em comum, podendo haver discordância quanto ao accidental, mas nunca sobre o fundamental.

Povo, portanto, não é uma massa amorfa, um aglomerado mecânico de indivíduos; um povo vive e se move por sua própria vida; a massa é algo inerte e controlada de fora. No povo, ainda que haja consciência do coletivo, nunca se perde a consciência da individualidade. Deste modo, povo pode ser definido como uma entidade formada da totalidade da população, que goza de um determinado estatuto jurídico ligado econômica e politicamente ao país.

Outro problema que se coloca, numa democracia, é que há nos processos de escolha de idéias e de homens, isto é, nas eleições, ganhadores e perdedores, e estes últimos, que podem constituir grande parte de uma população, não serão governados segundo o programa de sua escolha, pelos homens em que confiam e que respeitam. Pode-se dizer, pois, que a democracia é o governo da minoria pela maioria e, em muitos casos de pluralidade de partidos, o governo da maioria pela minoria. É a satisfação de uns à custa da insatisfação de outros. E, freqüentemente, a vitória da quantidade sobre a qualidade. Há, assim, uma dose de injustiça inevitável na democracia.

Neste contexto, uma parte da população será sempre injustiçada. Não se estenderá a ela a dádiva máxima da democracia, ou seja, o governo por aqueles que julga capazes de conduzir o país segundo suas próprias convicções, de realizar as suas aspirações. A injustiça que daí deriva tem gradações. Se a população é razoavelmente homogênea em sua cultura e em suas aspirações, os sucessivos governos extraídos desse modo em pouco diferirão. Discordarão em detalhes de política fiscal ou trabalhista, de assistência social

e outras questões sócio-políticas.

Contudo, no geral, não é bem assim. Se os diferenciais de cultura e aspirações são grandes, podem resultar situações de aguda injustiça, de exasperação profunda e de deprimente opressão. Em países de eleitorado de baixo nível cultural, desinformado e indefeso contra a demagogia, exposto a influências políticas extremadas, a situação pode ser mesmo desastrosa.

Em teoria é possível a alternância de partidos no governo, mas isso, na prática, nem sempre se realiza e, se se realizasse, não eliminaria a injustiça, apenas alternaria os injustiçados.

A essas falhas estruturais, somam-se as falhas não-estruturais, não aparentes no modelo teórico, mas tão inevitáveis e persistentes quanto as primeiras. Resultam da impossibilidade prática da realização do modelo teórico, devido às limitações dos processos humanos e às falhas do próprio homem.

Programas há, bons e maus, para o gosto de cada cidadão. Pela predominância de uns ou de outros, já a sociedade se divide em satisfeitos e insatisfeitos. Contudo, a longa experiência tem mostrado em todo o mundo que bons programas não bastam. Tão ou mais importantes que eles são os homens que os vão interpretar e fazer cumprir.

Como aparecem, então, esses homens que chamamos de "representantes e governantes do povo"; e que deveriam ser, como sugere a idéia de democracia, da genuína escolha do povo? É realmente o povo quem os escolhe?

Na realidade não. A emergência dos candidatos à representantes e governantes é um processo obscuro e imprevisível. Resulta da convergência aleatória de impulsos e ambições pessoais do candidato, de simpatias e de idiossincrasias, de conchavos nos recessos inacessíveis dos partidos, de potencialidades de retribuição, de poderio econômico, etc.. De todo esse processo, só uma coisa pode ser dita com segurança: o povo pouca ou nenhuma participação tem nele.

A certa altura desse processo, o povo é confrontado com os candidatos, muito dos quais, não raro, notórios pela falta de quali-

ficações e pela carência de integridade moral. Mas lá estão, e só neles o povo pode votar!

É possível, numa sociedade de dimensão maior do que a tribal, a escolha genuinamente direta dos representantes e governantes?

Em qualquer sociedade maior do que uma tribo, em algum ponto do processo, tem de haver delegação e, a partir do momento em que surgem os partidos e os "cabos eleitorais", desaparece a escolha direta.

Uma vez lançados os candidatos, a imprensa, escrita e falada, que não foi eleita, nem tem delegação de poderes, faz dos candidatos e do povo o que quer. E, dentro da imprensa, as tendências são novamente, de origem obscura, não necessariamente orientadas para o bem comum. Resultam muitas vezes de preferência dos proprietários dos mídia, de interesses econômicos, de tradições de oposição ou situacionismo, e outras causas que pouco têm a ver com o interesse do povo. Ao sabor dessas forças e de torrentes de dinheiro, imagens são construídas e destruídas, candidatos capazes, aniquilados; candidatos inaceitáveis, conduzidos às portas do poder. Mas não terminam aí os problemas. Outros existem, tão grandes ou maiores, que resultam não mais da essência da democracia ou dos métodos de praticá-la, porém das condições do nosso tempo.<sup>13</sup>

Com este ponto de vista, a democracia, embora viável, estará sempre em crise. Não obstante, a democracia como idéia não pode sofrer crises. Estas só sobrevêm no drama das suas realizações concretas através da história no plano da existência.

Como ensina L. Cabral de Moncada:

---

13. A respeito são esclarecedoras as palavras de José ORTEGA Y GASSET, em seu livro El Tema de Nuestro Tiempo, p.13: "Há, com efeito, gerações infiéis a si mesmas, que defraudam a intenção histórica confiada a elas. No lugar de cumprirem resolutamente a tarefa que lhes fora pré-fixada, surdas aos urgentes apelos de sua vocação, preferem repousar nas idéias, instituições, prazeres criados pelas anteriores e que carecem de afinidade com seu temperamento. Claro é que esta deserção do posto histórico não se comete impunemente. A geração delinqüente se arrasta pela existência em perpetuo desacordo consigo mesma, vitalmente fracassada!" (Traduzi).

"a idéia de democracia não é uma idéia a priori. Não a tiramos evidentemente de nós, como as 'idéias inatas' de Descartes ou as 'categorias' do pensamento kantiano. Não nos irrompe da cabeça como Minerva da cabeça de Júpiter. Formamo-la em nós no nosso espírito, é certo, mas a partir de determinados fatos e dados de que temos uma experiência. É uma idéia geral, um conceito, que extraímos desses fatos e dados. E estes são fatos e dados históricos, ou melhor da história da cultura. A democracia é, antes de mais nada, um fato cultural."14

Daí em vez de preocuparmos com suas falhas estruturais e não-estruturais, devemos penetrar em sua intencionalidade, sem pre-conceitos, e perguntarmos: Por que existe a democracia?

A democracia existe porque há uma vocação democrática do homem para ela. Algo que, a partir de sua liberdade como pessoa, vai se formando em seu íntimo. O dever-ser da democracia tem seu fundamento na fidelidade à vocação pessoal que todo homem está comprometido a viver. Esta fidelidade à democracia - obra da liberdade - não se deve interpretar-se como uma condenação, mas como uma difícil conquista que em qualquer momento pode ser perdida e que constitui uma norma intrínseca na decisão existencial da pessoa humana. Vista desta maneira, a democracia deixa de ser algo fora do homem, para ser um assunto íntimo.

O descobrimento e a apropriação da possibilidade democrática do homem, o cabal cumprimento de sua vocação política, se lhe apresenta como uma parte de sua obra de integração pessoal. Obra de integração pessoal que não se pode cumprir sem o reconhecimento e o respeito das outras pessoas em sua cabal individualidade, única, intransferível, irretratável. Respeito positivo que a democracia traduz em atos de solidariedade, de diálogo construtivo, de simpatia cívica.

---

14. L. Cabral de MONCADA, Problemas de Filosofia Política, p. 57.

A democracia, contudo, não existe apenas para salvaguardar a liberdade do homem-pessoa, senão para realizar positivamente o bem comum.<sup>15</sup>

Assim, a democracia, antes que uma forma política de governo, com suas falhas estruturais, é uma forma de convivência humana. E antes que uma forma de convivência humana é uma vocação do homem-pessoa. Vocação que culmina no político com a realização prática dos postulados éticos da co-participação, da co-responsabilidade e da ajuda recíproca.

## 2. A democracia como obra do povo

Como afirmei anteriormente, o povo é a origem, o meio e o fim da democracia. Deste modo, nas palavras de L. Cabral de Monca - da:

"A intervenção ou participação do povo no governo, com direito próprio, será uma 'essência eidética material' do respectivo noema. Ou ainda, numa outra linguagem mais simples que todos facilmente entenderão: sem intervenção e participação do povo, com direito próprio, no governo da cidade, nada feito; poderá haver tudo o que se quiser, menos democracia."<sup>16</sup>

Ora, se a democracia é obra de homens reais, concretos, com suas qualidades e defeitos, não é de se estranhar o fato de que nenhum Estado democrático chegou, ainda, a perfeição de converter em realidade todos os princípios e todos os ideais democráticos.

Comenta Themístocles Brandão Cavalcanti que:

---

15. Entendo por bem comum a comunhão humana destinada a superar obstáculos que impediriam aos homens-pessoas isolados de atingirem bens próprios. Constitui este a ordem jurídica, único bem rigorosamente falando, que ninguém pode dispensar. É este bem sem o qual é impossível a subsistência da própria sociedade.

16. L. Cabral de MONCADA, op. cit., p. 66.

"toda democracia é imperfeita porque sendo um regime que obedece a pressupostos estruturais inflexíveis, nenhum país ainda conseguiu até hoje conciliar todas as exigências de um regime fundado em uma condição essencial que a natureza humana ainda não conseguiu satisfazer: a representação!"<sup>17</sup>

A democracia, portanto, só será perfeita quando tornar-se instrumento político de ação das maiorias na perseguição daqueles fins e propósitos que as próprias maiorias se fizerem; quando trazer consigo o processo prévio de um debate livre e sem entraves, no qual todos e cada um tenham a oportunidade de convencer os demais com a razão e não com a força; quando adotar o regime de tolerância e de respeito para com os direitos de todos e de cada um, e que, inspirando-se num profundo sentimento humano, seja a encarnação suprema da vida social; quando oferecer garantia de liberdade de ação e de pensamento; quando o povo, realmente, possa se incorporar nas instituições, e defender, através delas, todas as suas reivindicações sócio-econômicas fundamentais, sem qualquer temor.

A democracia deve realizar-se sob quatro condições indispensáveis:<sup>18</sup>

- 1º - o poder deve estar a serviço do povo e de seu papel histórico;
- 2º - o povo deve participar da concretização de seu papel histórico;
- 3º - a circulação das elites deve existir sem outra barreira que o do bem comum;
- 4º - enfim, deve haver para todos elevação do nível de vida material e moral.

Em suma, a democracia só será perfeita quando respeitar seu criador, o povo. É o povo quem deve saber o que é melhor para o seu

---

17. Themistocles B. CAVALCANTI, "Democracia Imperfeita-Notas e Apontamentos" in Rev. de Ciência Política, 21(1):3, jan/mar.1978.

18. Cf. François PERROUX, La Démocratie, pp.20 a 22.

país em determinado momento histórico. Cada homem-pessoa deve falar, votar e exigir aquilo que está convencido que é necessário; pois a vida democrática supõe um contínuo intercâmbio de idéias entre os homens-pessoas, entre as maiorias e as minorias. É desta troca de idéias e de opiniões que surgirá uma construtiva mudança de posições para se alcançar a democracia perfeita.

A discussão, isto é, o processo prévio de um debate livre e sem entraves dos problemas da Nação, no qual todos e cada um tenham a oportunidade de convencer os demais com a razão e não com a força, tão essencial a democracia, produz o estímulo e melhora o nível de vida.

A mudança pacífica da representação abrange um sistema de eleições. Mas, para que a escolha dos representantes possa ser feita com liberdade e para que o povo possa fiscalizá-los depois de eleitos, é preciso que o povo tenha livre oportunidade para analisar os resultados, criticar as ações do governo e esclarecer a opinião pública.

Aos órgãos de informação - imprensa, rádio, televisão - devem ser concedida total liberdade de expressão, de noticiário e de opinião.

De qualquer forma, tornar uma democracia perfeita, efetiva, requer não só instituições e garantias, mas igualmente atitudes, respeito pelos direitos do cidadão, a fim de que ele possa afirmar os seus pontos de vista; ainda que impopulares ou aparentemente errôneos; porquanto isso é fundamental para o funcionamento do processo democrático, de discussão e escolha.

Nada pode exercer maior influência no caráter democrático de uma Nação que a tolerância pelas idéias do cidadão (tolerância, e não indiferença), formuladas individualmente ou através de associações, sindicatos, partidos políticos, etc., mesmo quando contrárias às suas próprias necessidades.

A censura<sup>19</sup> e as restrições governamentais são caminhos

---

19. A censura conjuntural - que é a intensificação da censura em períodos históricos de defasagem entre interesses da sociedade, da Nação, do Estado e dos Governos - fortalece e reforça a censura estrutural, que integra, como característica essencial, o poder político do Estado, em qualquer época.

evidentes para a criação do conformismo, que impede a troca e o jogo de idéias dos quais depende a democracia.

Democracia é ainda o respeito às minorias. Elas têm idéias e objetivos. Assim, a democracia deve operar à base de ensaios e erros, modificando seu programa em resposta aos anseios dessas minorias.

A democracia não crê estar sujeita a um processo inelutável na História, mas sim na existência de oportunidades para experiências e escolha de alternativas.

Em contraste com a democracia, que mantém a diversidade, a livre discussão, a liberdade de escolha, espírito aberto a programas futuros, existe a ditadura (às vezes vestida com roupagem democrática) que se caracteriza por uma tendência persistente para reforçar a unidade, esmagando a oposição ostensiva, e por uma chefia (militar ou civil) que se autoproclama superior, senão infalível.

Além disso, caracteriza-se pelo conhecimento de como a política deve ser conduzida e como deve exercer o poder através de uma elite que se autoperpetua para manter privilégios.

Por detrás destas ações, encontra-se uma ideologia ou doutrina, às vezes chamada de "Segurança Nacional", justificando a concentração do poder - e tudo o que envolve restrições às liberdades individuais e coletivas -, pois isto é considerado necessário para se atingir metas estabelecidas em programas sócio-econômicos ou certos fins (inconfessáveis).

Neste contexto, a opinião pública - que é da essência da democracia - é controlada e a censura instituída; os donos-do-poder se propõem a agir "democraticamente", porém mantêm a diferença gritante entre as classes sociais, aumentando dia a dia as distorções sócio-econômicas.

Não há, pois, que se falar em "democracia relativa". Ou ela é ou não é. Mas, como obra do povo, ela exige deveres políticos para não transformar-se em anarquia. Ainda não há escolas de democracia que ensinem estes deveres, porém existem leis que punem aqueles que esquecem ou recusam seu cumprimento.

É preciso, antes de tudo, evidentemente, que todos, voluntariamente, se submetam a uma disciplina, obedecendo aos que governam. O espírito de insubordinação é, na realidade, o inimigo do espírito de liberdade.

Nenhum Estado jamais pretendeu utilizar a possibilidade de estender a liberdade ao ponto de não subsistir mais nenhum poder público. Só se podem distinguir Estados mais ou menos livres, conforme a extensão da esfera de liberdade atribuída juridicamente ao indivíduo. Todavia, o liberalismo do Estado não depende necessariamente da questão de saber-se até onde o Estado se aproxima da forma democrática ou se a atinge. Em determinadas circunstâncias, os autocratas podem dar provas de um liberalismo ainda mais generoso do que em certas democracias, para permanecerem no poder.

Somente os dogmas que sustentam o Estado não democrático constituem uma restrição da liberdade que não existe na democracia.

A liberdade do homem-pessoa se detém no momento em que começa a exercer sua crítica a respeito dos donos-do-poder; crítica em contradição com os dogmas, ou que os ataca.

A liberdade de opinião, de imprensa, de associação, e talvez, também, a liberdade de crença, não podem, num Estado não democrático, atingir aquela amplitude e plenitude que lhes outorga a democracia. Senão, o Estado não democrático destruiria as suas próprias bases.

É esse, em todo o caso, um ponto muito importante, pelo qual a democracia mais se aproxima do ideal de liberdade do que o Estado não democrático.

Porém há um outro hábito, complementar do respeito da disciplina, e não menos útil socialmente: o hábito de cada um reivindicar o seu direito. O direito em qualquer comunidade consubstancia o caráter e o modo de ver de seus membros. Inclínamo-nos facilmente a considerar o direito em termos de penalidades ou outras conseqüências que sua desobediência acarreta. Definimos melhor o direito quando dizemos que ele é o conjunto de normas que todos,

ou quase todos, julgam ser justas e estão dispostos a cumprir.

Quase sempre quando somos lesados por um particular ou uma administração pública, nos calamos por indiferença, preguiça ou receio de fazermos inimigos. Entretanto, defendendo o nosso direito, defendemos o direito de todos.

O nosso direito representa uma verdadeira função social e é um dever manter a sua integridade. Não é o indivíduo que a sociedade protege em nós, é o homem-pessoa, o ser social.

Em última análise, todo homem-pessoa deve considerar-se como detentor de uma fração maior ou menor de autoridade pública, - pertencendo-lhe salvaguardá-la, seja subordinando-se voluntariamente, seja exigindo dos outros o respeito da norma comum.

Mas se procurarmos a fonte possível destas disposições, descobrimos antes de tudo que elas podem vir de uma visão clara do interesse pessoal. Não há vantagens em aceitar os cargos sacrificando-lhes as fantasias individuais? Entretanto, o interesse pessoal, bem entendido, não basta para tudo que exige a prática da liberdade política, pois que se encontra, às vezes, em oposição profunda com o interesse geral.

É preciso o preceito interior da lei moral, o amor desinteressado da justiça. A democracia, mais talvez do que qualquer outra forma de governo, por ser uma forma de convivência humana, tem necessidade de homens de consciência, uma vez que ela tem dois excessos a evitar, como ensina Montesquieu:

"o espírito de desigualdade, que conduz à aristocracia e ao governo de um só; e o espírito de igualdade extrema, que a conduz ao despotismo, como também o despotismo de um só acaba pela conquista!"<sup>20</sup>

---

20. MONTESQUIEU, Do Espírito das Leis, VIII, 2, p.134.

A democracia nos pede cultura política e abnegação, espírito de diálogo e tolerância, respeito às liberdades e participação ativa na vida política.

Repetindo uma vez mais, o povo é soberano. Centro e origem de todos os poderes, o povo é, portanto, na democracia, o que o rei é na monarquia. O povo, ou seus representantes, elabora as leis, faz a Constituição, manifesta livremente sua opinião. E quem administra a justiça o faz em seu nome.

Contudo, é preciso saber interpretar a idéia de soberania popular. Eleger o governo não é apenas tomar parte nele; é algo anterior e preparatório a toda espécie de governo; e a prova é que pertence ao povo dizer se o governo será democrático, aristocrático, ou seja lá o que for.

O autogoverno do povo nunca acontece, como já disse anteriormente, nem pode vir a acontecer num sentido rigoroso, integral. Dizer que todos juntos mandam em cada um, e por conseguinte, cada um em si mesmo, é um mito à luz da Teoria do Estado. Realmente, se todos e cada um dos governados governassem sobre todos, o Estado deixaria de existir.

Não é possível, portanto, interpretar a soberania popular como autogoverno do povo, sem admitir a anarquia. Ainda que o povo exerça a função legislativa - como agora nos Cantões suíços e como antes nas cidades-Estado gregas<sup>21</sup> -, reunido em assembléia plenária, lhe faltaria ainda exercer a função executiva e desempenhar a função judiciária para que pudesse falar de exercício integral do governo por parte do povo.

O governo sempre foi uma função de minorias. O poder e a organização, a administração e a execução não podem ser exercidos pela totalidade dos cidadãos. Contudo, o povo pode criticar, aprovar ou desaprovar aquilo que os que estão no poder lhe propõem ou lhe impõem.

---

21. Na Grécia antiga, para a resolução dos problemas da comunidade, todos os cidadãos podiam opinar, não sendo para isso necessário muito mais do que o bom senso e coragem. Se bem que o voto fosse privilégio das elites e se praticasse a escravidão.

Só o povo representado é realmente capaz de uma ação criadora. A autoridade, que converte a pluralidade em unidade, é essencial a comunidade.

Os homens-pessoas agregados em povo, que constituem o Estado, conservam sua diversidade física, mas estão unidos moralmente no propósito de fazer e conservar a comunidade política. A união não seria possível sem uma autoridade que forjasse essa unidade e dirigisse o bem comum.

Deste modo, os órgãos representantes numa democracia estão encarregados, precisamente de querer pelo povo, por toda a comunidade. Donde a força de suas decisões. Essa força não provém apenas de seu caráter eletivo, mas, também, de seu caráter de representantes do sentimento do povo e de realizadores dos desejos da Nação. Sua maior ou menor autoridade moral dependerá de seu maior ou menor acerto em expressar a vontade do povo.

O poder político, pois, pertence a todos os homens-pessoas reunidos em povo, porque eles têm competência, como comunidade, para ordenarem-se para alcançar o bem comum.

Se a lei ordena-se para o bem comum e o bem comum é o bem do povo, ao povo pertence, naturalmente, o poder político. Porém, sem nos esquecermos que ao falarmos de poder político do povo, estamos pensando, sobretudo, em povo representado.

Seja como for, a missão do povo, numa democracia, não se conclui com a função de eleger representantes. Está comprometido a manter-se informado da marcha do governo e da administração pública, a vigiar o exercício do poder, a participar nos movimentos de opinião pública.

### 3. Democracia como forma de vida

A essência da democracia é determinada pelo seu fim; consiste na coordenação dos pensamentos e da ação de todos os elementos e de todas as classes da sociedade para o bem comum.

Mas, quando esta idéia de subordinar tudo à felicidade do povo se mostre uma vez à humanidade e se estabeleça por tantas provas de razão, por tantas experiências históricas; quando se es-

tabeleça que todos os deveres convergem para o povo; quando estas idéias e estas virtudes comecem a produzir o seu fruto de reabilitação e de enobrecimento progressivo das classes menos favorecidas, então, não é impossível, é mesmo provável, que toda a ordem social e política se dobre numa certa medida a estas idéias e se modifique, para que melhor possa atingir o seu fim tão grande e tão especial.

Então, a uma democracia virtual, que se ocupa do fim, poder-se-á acrescentar a democracia concreta, que se ocupa dos meios; isto é, que organiza e faz convergir para este fim todo o conjunto das forças sociais. O maior número faz consistir toda a democracia, ou, pelo menos, a sua parte principal, nesta organização da sociedade e das suas forças, ao passo que ela não é mais do que o seu acessório.

Esta organização especial de homens-pessoas, de instituições privadas, de classes sociais e até de formas políticas no governo, pode facilmente surgir na democracia plena; mas é preciso notar, ela não pode alterar senão as partes acidentais da ordem social, e nunca a sua essência.

A democracia, na sua noção essencial e derivada do seu fim, não é uma parte integrante da ordem social que, procurando alcançar o bem comum, é logicamente levada a prestar maiores cuidados aos mais necessitados, ou seja, às classes menos favorecidas. Esta concepção não constitui o ponto essencial da ordem social? Como é que uma modificação feita para facilitar o cumprimento dos deveres desta ordem social poderia destruir os seus próprios fundamentos?

É por isso que, se distinguirmos na democracia a sua concepção orgânica acidental do seu fim essencial, veremos que as instituições democráticas não podem, sem se destruírem, tocar as colunas e suportes do edifício social; não devem ocupar-se senão dos acessórios e do complemento.

Precisamente, por este motivo, estas instituições democráticas acidentais, mesmo quando são legítimas e marcam um progresso na civilização, não têm mais que um valor e um papel relativos;

devemos julgá-las segundo as diversas circunstâncias de local, de raça, de espírito e de tradições nacionais, e mesmo segundo a medida do desenvolvimento da sociedade. Não devemos nunca julgá-las segundo princípios absolutos, universais e imutáveis.

A ausência destas instituições democráticas pode ser, em certos casos, mas não sempre, nem por toda a parte, um defeito e uma imperfeição. Porém, a ausência da democracia intrínseca e virtual, que é determinada pelo próprio fim da sociedade, traduz-se sempre por uma desordem, ou melhor ainda, por uma negação da ordem essencial da sociedade.

Estas premissas eram necessárias para desfazer os equívocos e colocar bem o sentido da questão. É, todavia, útil determos um momento sobre os caracteres da democracia como forma de vida, a fim de estabelecer, primariamente, o que ela é em essência, e depois o que não é; e, finalmente, o que ela pode ser com o decorrer do tempo, em consequência das suas modificações acidentais e históricas, sem destruir o princípio donde ela deriva.

Há uma democracia que, na sua concepção essencial, se identifica com a própria noção da ordem social, que é fundada sobre o dever. Faz-se conhecer pelo duplo fim que se propõe: o bem proporcional de todas as classes, sem exceção, e, por isso mesmo, um cuidado particular pelo bem das classes menos favorecidas.

Deste modo, longe de ser uma degenerescência ou uma diminuição da ordem social, a democracia é uma parte integrante dela, e, por assim dizer, a vida da sua vida.

A democracia assim interpretada não se confunde na concepção essencial com nenhuma forma de governo, nem com nenhum regime político. É determinada pela convergência de todas as forças vivas da sociedade e de todos os seus recursos econômicos, políticos e jurídicos a tender para o bem comum, e especialmente para o bem do povo, e isto independentemente de toda a forma de governo. O Estado mais democrático, qualquer que seja a sua organização, é aquele que corresponde melhor aos interesses de todos e especialmente aos interesses daqueles que são os mais numerosos.

A democracia pode, em suas manifestações acidentais e con-

tingentes, no que respeita à constituição política, inclinar-se para uma forma de governo popular, fazendo participar, de uma certa maneira, as classes menos favorecidas na administração pública, ou mesmo, confiando à totalidade dos cidadãos a eleição dos representantes; finalmente, confiando ao povo a eleição do chefe de Estado e nomeando-o apenas temporariamente.

Esta extensão da base política da Constituição é, efetivamente, uma das leis históricas mais freqüentes e mais gerais.

As honras e os auxílios que ela concede ao povo, ao mesmo tempo que os melhoramentos na cultura, nos costumes e na economia geral, preparam cada vez mais as classes menos favorecidas para tomar a sua parte na administração da coisa pública.

Em suma, a democracia poderá essencialmente influir sobre as bases políticas dos Estados, mas a sua existência determinada fica, como um fato essencial, acima de toda a forma de governo.

A democracia, como entendo, sob o ponto de vista puramente social, não exclui, nem diminui, nem altera a hierarquia natural das classes; não produz entre elas nem cisão nem oposição; em outros termos, a luta proclamada pelo marxismo-leninismo. Senão vejamos:

- a) - A democracia supõe a hierarquia das classes, visto que implica a idéia de todos trabalharem para o bem comum, cada qual segundo as suas aptidões e a sua capacidade. Toda sociedade evoluida é uma sociedade diferenciada e estruturada, que exige um centro nervoso de decisão, uma hierarquização. Com efeito, por causa da liberdade que a democracia reconhece e protege, e do auxílio que de preferência presta aos menos favorecidos para melhorar e elevar o seu status, uma parte escolhida destes passará para as classes mais favorecidas, baseando-se nos méritos naturais do seu talento, das suas virtudes, das riquezas, e das influências sociais, legitimamente adquiridas. Estes elementos novos que se juntam aos antigos são o sinal característicos da democracia.

Há uma tendência marcante em nossa época, que consiste em querer nivelar as classes pela destruição das heteroge-

neidades. O erro das idéias socializantes de nosso tempo está em procurarem a "igualdade" pelo emprego do poder social a favor de uma classe, procurando nivelar os homens pessoas pelo estamento mais baixo, quando o verdadeiro ideal só poderia ser aquele que respeitasse as desigualdades humanas, as pusesse ao serviço do bem comum sem que os valores mais altos de um estamento servisse de argumento para justificar o emprego do poder social a seu favor. Na verdade, todos os homens-pessoas, sejam de que tipo forem, nivelam-se na necessidade comum do utilitário imediato. Mas, como os bens imprescindíveis para a satisfação das necessidades humanas não são apenas esses, seria um erro palmar nivelar os homens-pessoas por aí. Há necessidade que certos homens possuem que não as possuem outros, pelo menos em um grau tão intenso como têm aqueles. Para que tais seres gozem da satisfação normal de suas necessidades é imprescindível que haja bens capazes de satisfazê-las. Mas a satisfação de tais necessidades não deve ser à custa das satisfações dos de grau inferior. Se alguns homens-pessoas têm necessidade de bens que aplacem as suas necessidades espirituais e materiais, das quais não necessitam outros homens, devem tê-las, mas não à custa destes. O verdadeiro equilíbrio social só poderia ser conseguido nesse sentido, e não em outro. Não se trata de transformar todos os homens em mero "servidores", para que a nivelção seja obtida, porém em dar a todos, "segundo as suas necessidades". Só nesse sentido a proposta que Karl Marx faz na Crítica do Programa de Gotha: "a cada um segundo a sua necessidade e de cada um segundo a sua capacidade", seria realmente justa.

- b) - Nas suas relações econômicas, a democracia não abrange por forma alguma a igualdade nas riquezas, a paridade comunista no seu uso, nem a usurpação ou a transformação da propriedade. Pelo contrário, a liberdade legítima do trabalho, das economias e do seu emprego, mais do que nunca as-

segurada por um regime democrático, favorecerá uma incessante diferença nas riquezas e nas condições comunais. Somente se exigirá que, na consciência e nos costumes sociais, se adote e se ponha em prática a verdadeira concepção da propriedade, isto é, ao princípio do dever proporcional à capacidade, segundo o qual, o que mais possui mais deve ao bem comum; da propriedade que, ficando embora particular ou pessoal na sua dependência ou na sua atribuição, se torna social pela forma de a dispende; o supérfluo recai assim espontaneamente sobre os menos favorecidos. Pelo respeito ao homem-pessoa, e nada mais, satisfaz-se a este fim essencial da democracia, que pretende fazer convergir as forças econômicas para a vantagem predominante das classes mais pobres e das mais necessitadas. É por isso que este tipo de democracia não reclama nenhuma distribuição artificial das riquezas, como entende e deseja o marxismo-leninismo.

Assim sucede na concepção essencial e abstrata da democracia. Todavia, seguindo um processo acidental ainda que lógico e inteiramente legítimo, a democracia chegará a uma justa divisão de bens, que encurtará a distância entre os ricos e os pobres, entre a plutocracia de cima, e o proletariado de baixo. Efetivamente, esta proteção jurídica concedida a todos, mas proporcionada às necessidades e, por isso, maior para com os fracos; e este desejo dos ricos e dos intelectuais em procurar a elevação dos menos favorecidos, impedirá os latifundiários de absorverem as pequenas e médias propriedades, e permitirá a elas as aspirações de chegarem a um nível razoável de sobrevivência.

Entendo que, deste modo, desaparecerá o abismo que separa as classes, favorecendo-se uma gradual repartição dos bens, que será a mais apta para melhorar a sorte das classes menos favorecidas e mais numerosas.

De resto, o sentimento comum, o nome de democracia comporta uma bastante ampla participação dos bens duráveis da riqueza, que será concedida ao maior número de pessoas. Em todo caso, não se trata, como desejam os socialistas e comunistas de suprimir a proprie-

dade,mas apenas de multiplicá-la.

Como quer que seja,a democracia não se institui por decreto nem se reduz aos artigos de uma Constituição. Trata-se de um estilo coletivo de vida,de uma maneira de viver em comum que requer,certamente,amadurecimento político e de uma possibilidade de responder à vocação humana para a vida democrática.

Antes de tudo é preciso uma sociedade aberta<sup>22</sup> em sua estrutura e em seu funcionamento. É preciso eliminar a estratificação em classes sócio-econômicas fechadas,se se quer favorecer o desenvolvimento integral de cada homem-pessoa.

Em uma convivência pluralista,como a da democracia,atuam uma multiplicidade de grupos sociais e de interesses;porém atuam subordinados ao conjunto das condições que permitem e favorecem o desenvolvimento integral do homem-pessoa. Para isso é preciso conciliar a autoridade com a liberdade.

A pessoa é,sobretudo,homem,o que significa que está constituída por uma essência comum a outros homens;deste modo a pessoa,ou melhor dizendo o homem-pessoa não pode desenvolver-se se não na sociedade,em interação com outros homens-pessoas,onde se estabelece um âmbito novo que não é privativamente dele,nem tampouco é dos outros;mas se trata de uma co-propriedade democrática entre homens-pessoas,nascida da liberdade. Onde o homem-pessoa sempre agrupar-se em comunidades,ainda quando não necessite delas, e isto devido à sua própria essência de pessoa. Como observou Aristóteles:

"Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo;porque,se cada indivíduo isolado não se basta a si mesmo,assim também se dará

---

22. Acompanhando Karl POPPER - A Sociedade Aberta e seus Inimigos -,entendo que a sociedade aberta é aquela em que todos são livres para estudar situações-problemas e propor soluções;uma sociedade em que todos sejam livres para criticar as soluções propostas por outros(inclusive o governo);acima de tudo,sociedade aberta é aquela em que as diretrizes governamentais se alteram por força crítica.

com as partes em relação ao todo. Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem."<sup>23</sup>

É, pois, nas sociedades onde o homem-pessoa se realiza, - o que lhe é próprio da espécie -, começando pela família. Destarte, quando o homem-pessoa realiza o bem comum está realizando o seu próprio bem, uma vez que isto faz parte de sua essência humana. Daí afirmar Hannah Arendt que:

"A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir."<sup>24</sup>

Contudo, o homem para realizar-se integralmente, não só como pessoa, mas como membro da sociedade a que pertence, ele necessita afirmar sua liberdade, entendida como a emanção da própria natureza humana, sem a qual o homem-pessoa não pode atingir a plenitude do desenvolvimento de si-mesmo.

"A liberdade - acentua Giorgio Del Vecchio - é essencialmente ingênita em todo homem, e que portanto assiste a cada um, em face dos outros, um direito natural à liberdade; que, relativamente a esse direito, não existe entre os homens nenhuma diferença, mas sim perfeita igualdade; que cada qual pode exigir dos outros o respeito da própria integridade física e moral; que às várias direções da humana atividade devem corresponder outras tantas

---

23. ARISTÓTELES, A Política, I, 11.

24. Hannah ARENDT, A Condição Humana, p. 16.

especificações do mesmo direito fundamental, ou seja, da liberdade harmonizada e elevada à categoria de universal segundo a idéia de uma possível coexistência (liberdade de pensamento, de palavra, de reunião, de associação, etc.)"<sup>25</sup>

Talvez as idéias matrizes dessa dignidade em que se coloca a liberdade humana se encontrem em Kant. Para este era a liberdade um dos postulados da razão prática, sendo consequência da lei moral. Colocado, desta maneira, o problema da liberdade, ficou, de certa forma e originalmente, superado um dos dilemas mais importantes de toda metafísica ocidental: determinismo ou liberdade. O problema seria, segundo Kant, não em se indagar "se a liberdade existe", mas sim, em se saber "como é possível a liberdade!"

Hannah Arendt<sup>26</sup> entende que:

"os homens são livres - diferentemente de possuírem o dom da liberdade - enquanto agem, nem antes, nem depois: pois ser livre e agir são uma mesma coisa..."

Porém, ressalta mais adiante que:

"na verdade, é tão pouco realista negar a liberdade pelo fato da não-soberania humana como é perigoso crer que somente se pode ser livre - como indivíduo ou como grupo - sendo soberano. A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi ilusão, a qual, além do mais só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não políticos!"

---

25. Giorgio DEL VECCHIO, A Justiça, p.107.

26. Hannah ARENDT, Entre o Passado e o Futuro, pp.199 e 213.

Para afirmar em conclusão que:

"se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar!"

Realmente, em política, o domínio da liberdade individual está exposto aos caprichos da maioria, quanto está o dos homens - pessoas no Estado não democrático aos caprichos dos dominadores. É por isso que Hannah Arendt afirma que:

"a liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade!"<sup>27</sup>

Isto significa que numa democracia, a maioria não é livre senão quando forma um todo, ou seja, enquanto detentora da competência de soberania relativa. Pelo contrário, os homens-pessoas que votaram com a maioria estão tão sujeitos a essa maioria quanto a minoria ou quanto, no Estado autoritário, os homens-pessoas sujeitos à dominação dos privilegiados.

A idéia de que o homem-pessoa não obedece senão a si próprio quando obedece às leis que confeccionou ou aos governantes que escolheu, é uma ficção. O homem-pessoa não seria livre senão quando pudesse agir de modo diverso do que foi decidido pela maioria. É o que pode fazer a maioria em conjunto, como povo. Eis porque é livre. Assim, o domínio da sua liberdade individual está tão exposto aos caprichos da maioria quanto está o dos homens-pessoas nos Estados totalitários aos caprichos dos detentores do poder, como acima afirmei. Aliás Platão já demonstrara que uma liberdade individual desmesurada destrói a democracia.<sup>28</sup>

O homem-pessoa, portanto, experimenta-se originariamente como liberdade; e experimenta a sua liberdade através dos entraves a ela. É esta experiência dos obstáculos à sua liberdade que dá ao

27. Ibidem, p.197.

28. PLATÃO, A República, VIII, 14.

homem-pessoa não somente o sentimento de sua dependência,mas,so -  
bretudo,a consciência de seus limites.

Como assevera Georges Gusdorf:

"O homem livre é o que tira o melhor partido das condições de sua existência(...).O homem livre do mina a desordem inerente à sua individualidade, ele é capaz de dar forma e figura às possibilidades informes que estão nele adormecidas.Não sem esforço,não sem desvios,omissões e fracassos,ele segue seu caminho incerto,que deve levá-lo,segundo a fidelidade à sua exigência profunda,até às proximidades desta parte da verdade de que é de-positário."<sup>29</sup>

Porisso é que a liberdade não é uma posse definitiva e absoluta do homem-pessoa,mas antes uma conquista permanente e,neste sentido,uma tarefa sempre renovada,pois ela se perde sempre de novo na medida mesma em que o homem-pessoa julga tê-la conquista-do definitivamente.

Para poder exercer sua liberdade,o homem-pessoa se vê obrigado a restringir sua própria liberdade. É o próprio limite da ação humana que emerge no âmago de sua possibilitação.

Este é o ponto de apóio para se levantar o edifício de uma democracia como forma de vida,pois o homem-pessoa é origem,norma e fim da sociedade.Por sua natureza racional está dotado de direitos,e para protegê-los,todo núcleo social tem um laço jurídico. Como norma de vida social,o homem-pessoa se coloca no vértice entre o individualismo e o totalitarismo.Como fim,a sociedade está ordenada no homem-pessoa. Se nas relações do homem-pessoa com a autoridade é preciso salvaguardar sempre a liberdade daquele,convém notar que essa liberdade não é absoluta,em razão mesmo de

---

29. Georges GUSDORF, Impasses e Progressos da Liberdade,p.89.

sua convivência com outros homens-pessoas.

A disciplina na ação, portanto, é compatível com os legítimos direitos subjetivos públicos. A liberdade não é tão somente um dado psicológico, mas um fato ontológico. Somos nossa liberdade. Aqui e agora, no exercício concreto, podemos ver o que devemos ser. Atuando livremente atualizamos nossas possibilidades.

A democracia não só permite aos homens-pessoas, pela ausência de coação, que se autodeterminem, como facultá-lhes a fim de que, associando-se, impeçam a imposição de medidas injustas e arbitrárias.

A liberdade-autonomia é completada pela liberdade-participação. Liberdade que é referida, essencialmente, a um conteúdo de sentido, a um valor. Nesse sentido, a liberdade mesma, ainda que tenha um caráter instrumental, já é por si só valiosa. A liberdade é indelegável. Por isso, a democracia se funda sobre a adesão de seres livres. Não se limita a afirmar teoricamente a existência da liberdade humana, senão que reivindica para cada um dos homens-pessoas o direito de exercer a liberdade no âmbito da ordem.

O governo político pressupõe o autogoverno pessoal, o conhecimento e o respeito da verdade e do bem. O direito-dever de participar na vida pública supõe uma consciência viva e operante da liberdade, dos direitos e dos deveres dos homens-pessoas. Liberdade, direitos e deveres de homens-pessoas situados aqui e agora. De homens-pessoas que buscam livrar-se de todas as formas de opressão. As necessidades humanas exigem consagrações jurídicas.

A democracia como forma de vida repousa sobre os direitos do homem-pessoa situado, e pretende assegurar a todos melhores condições de trabalho, progresso econômico e segurança social. Se querem que cada um participe no estabelecimento da norma e das condições vitais, que assegurem a cada um um mínimo de segurança e como didade.

A democracia deve, pois, esforçar-se em promover a igualdade de oportunidades, elevar o nível de vida, dar às classes menos favorecidas a segurança econômica. Isto equivale, em suma, fazer a vida mais clemente.

Os direitos já não são simples liberdades vazias e amorfas - como no demo-liberalismo - senão direitos-funcionais. Assim, a democracia, se é pluralista, respeitará a autonomia de cada homem-pessoa e deixará subsistir a variedade sociológica do meio político.

Na democracia, o poder está para quem o conquistou legitimamente e o povo participa no estabelecimento e modificação da ordem jurídica. O exercício da função governamental se vê de alguma forma controlado, não manietado, pela expressão da vontade popular e pela oposição. Portanto, trata-se de um regime de poder aberto, que implica eleições livres e partidos também livres.

Entendo como democracia de poder aberto aquela na qual a vontade popular, que dita seus imperativos aos governantes, é aceita em sua complexidade real. Há nela o pró e o contra e se considera a ambos igualmente válidos. A tolerância política se exterioriza nos direitos e nas oportunidades da oposição. Não há um plano pré-estabelecido que escape a toda revisão.

Os governantes, na democracia, estão comprometidos a mostrar a eficácia de seu mandato. Na liberdade dos governados encontram um limite. A utilização do poder - técnica liberadora - se realiza em prol de uma sociedade que proporciona, ao homem-pessoa, um modo decoroso de viver.

A democracia, como forma de vida, se estrutura em um Estado de Direito, com uma Constituição e com limites precisos, definidos.

#### 4. A vocação democrática

A vocação democrática inspira a convicção de que a ordem política pode ser constantemente aperfeiçoada. Esta vocação faz com que o homem-pessoa acredite na perfectibilidade das formas de convivência social e política e, mais importante ainda, que esse a perfeiçoamento decorre da participação da sociedade no poder.

Considerada sob este ângulo, a democracia enseja não apenas a reavaliação ininterrupta das políticas implementadas pelos órgãos decisórios, como oferece possibilidades efetivas de reorientação das mesmas por meios dos mais diferentes mecanismos insti -

tucionais.

Opõem-se à vocação democrática tanto a concepção de que a sociedade, por si própria, jamais conseguirá organizar-se e aperfeiçoar os padrões de vida coletiva, como a defesa de idéias-forças, segundo as quais seria possível concretizar uma sociedade absolutamente perfeita.

No primeiro caso, a se admitir como verdadeiro que todos ou alguns agrupamentos humanos são incapazes de evoluir por força de potencialidades próprias, haverá também que admitir a necessidade de serem adotadas formas rígidas de controle social, o que resultaria, do ponto de vista político, na inevitabilidade da organização do poder em moldes autoritários. Submetida à tutela do Estado, a sociedade, nessa circunstância, ficaria impossibilitada de influir na ação dos grupos dominantes.

Já no segundo caso, tratar-se-ia de reconstruir revolucionariamente as estruturas da sociedade sob o império de uma idéia-força. Para derrotar as resistências a este projeto radical, todos os meios seriam considerados válidos, inclusive, e principalmente, o recurso à violência.

Movimentos dessa natureza, seja qual for a orientação ideológica dos seus mentores, normalmente acabam desembocando em formas políticas totalitárias, que condenam a coletividade ao arbítrio do Estado policial.

As utopias políticas e sociais, nascidas das idéias-forças, partem, em geral, do errôneo pressuposto de que seria possível instaurar a sociedade ideal mediante a reorganização pura e simples dos quadros da vida coletiva.

Como são muitas as utopias político-sociais, pretendo aqui focalizar apenas as que mais de perto relacionam-se com o propósito deste trabalho, com a de Hobbes, a de Rousseau e a de Marx, completando com uma breve análise do Liberalismo.

#### 4.1. Thomas Hobbes (1588-1679)

Hobbes, compondo uma síntese original de empirismo, sensismo e racionalismo matemático - inspirado no mecanicismo de Galileu

e de Descartes - na qual o raciocínio é assimilado a um cálculo sobre conceitos nominalisticamente construídos, expõe suas idéias acerca da origem da sociedade em sua obra Leviatã (ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil), cujo argumento já fora desenvolvido nos trabalhos anteriores, como The Elements of Law Natural and Politic e De Cive.

Nos Elements e no De Cive, Hobbes dá ao estado da natureza original uma definição que atribui ao homem um direito natural e não-derivado a todas as coisas. Esse direito é definido nos Elements da seguinte maneira:

"Todo homem por natureza tem direito a todas as coisas, ou seja, a fazer o que lhe apraz a quem lhe apraz, a possuir, usar e usufruir todas as coisas que queira e possa. Pois ter todas as coisas que ele deseja deve, portanto, ser bom para ele em seu próprio julgamento, porque ele as deseja; e pode ser útil a sua preservação em alguma ocasião; ou ele pode assim considerar(...); segue-se que todas as coisas podem também por direito ser feitas por ele."<sup>30</sup>

O homem (corpo e movimento),<sup>31</sup> no seu estado natural e ori-

30. Thomas HOBBS, The Elements of Law Natural and Politic, p. 72. (Traduzi).

31. "Para Hobbes, os corpos são os únicos objetos possíveis da razão. Nesta última tese consiste o materialismo de Hobbes. Este materialismo é mais um empenho ontológico do que uma doutrina de natureza metafísica(...). O corpo é o único sujeito (subjectum) de que se pode falar e de que se podem considerar as propriedades e investigar as gêneses(...). E o principal acidente do corpo é o movimento com que se podem explicar todas as gerações dos corpos(...). Ao estudar o homem, vale-se Hobbes das mesmas categorias que adotou ao estudar as outras coisas naturais, principalmente as de corpo e movimento. A sensação não é senão a imagem aparente do objeto corpóreo, que a produz nos órgãos dos sentidos. Quer o objeto quer a sensação não são mais que movimentos. Movimentos são as qualidades sensíveis que estão no objeto, assim como as sensações que tais qualidades produzem no homem. A sensação é, portanto, um encontro entre dois movimentos: daquele que vai da coisa ao órgão do sentido e daquele que vai do órgão da coisa ao órgão do sentido da coisa, que constitui a reação do primeiro (De Corp. 25§2). Movimento é também a imaginação que conserva as imagens dos sentidos e é, por isso, uma espécie de inércia dos movimentos que se originam no exterior com a sensação (Lev. 2)." (Nicola ABBAGNANO, História da Filosofia, vol. VI, pp. 109 a 115) (grifado no texto).

ginário, possuidor de um direito original e não-derivado, tinha duas tendências: o egoísmo ou desejo ilimitado de adquirir e gozar, e a solicitude (a razão natural)<sup>32</sup> de afastar a morte e conservar a vida. Do egoísmo resultava a guerra de todos contra todos, pois a natureza tinha dado a todos os direitos sobre todas as coisas. Da solicitude de conservar a vida derivava o desejo de sair deste estado e de procurar companheiros. Por isso, a sociedade, na sua origem, foi uma convenção de paz mútua; não foi o resultado da benevolência; mas sim do medo e da necessidade. Constituindo a sociedade, todas as vontades devem formar uma só vontade, quer seja a de um indivíduo, quer seja a de um conselho, e esta vontade pública deve ter sobre a vontade de cada um o mesmo poder, que todo o indivíduo tinha sobre si mesmo, antes da formação da sociedade. Este poder deve ser absoluto, e a ele deve estar subordinada a própria consciência moral dos cidadãos.<sup>33</sup>

Para se entender a doutrina de Hobbes não devemos esquecer que ele viveu em um tempo turbulento para a Inglaterra, quando esta se achava agitada por lutas intestinas.

Hobbes, contemporâneo dos Stuarts autoritários, via a salvação unicamente em um poder que estivesse em condições de dominar com plena autoridade todas as lutas civis e as paixões individuais.

Assim, sistematizando o materialismo de Bacon, proclamou ser o mundo material a única realidade e objetivo da Filosofia, não po

---

32. "São dois, segundo Hobbes, os postulados certíssimos da natureza humana dos quais procede toda a ciência política: 1º desejo natural (cupidita naturalis) pelo qual cada um pretende gozar exclusivamente dos bens comuns; 2ª razão natural (ratio naturalis) pela qual todos fogem da morte violenta como do pior dos males naturais" (*De Cive*, dedicatória). O primeiro destes postulados exclui que o homem seja por natureza um 'animal político', Hobbes não nega a este respeito, que os homens tenham necessidade uns dos outros, mas nega que os homens tenham por natureza um instinto que os leve à benevolência e à concordia recíprocas (...). Em outros termos, o que Hobbes nega é a exigência de um amor natural do homem pelo seu semelhante (...). Não é a benevolência, segundo Hobbes, a origem das maiores e mais duradouras sociedades, mas apenas o temor recíproco" (Nicola ABBAGNANO, *op. cit.*, pp. 119-120. (grifado no texto).

33. Cf. Thomas HOBBS, *Leviatã*, II, XVII.

dando o pensamento ser separado da matéria. À maneira de Espinosa Hobbes considerava o direito natural como a liberdade de cada homem usar o seu próprio poder, para a conservação da sua própria natureza, fazendo tudo aquilo que o seu juízo e razão considerarem como os meios mais aptos para lograr essa finalidade.

O homem não se vê atraído para seus semelhantes por um sentimento gregário e afetivo, como pretendia Aristóteles, ao contrário, neles divisa obstáculos à sua ambição, e, portanto, inimigos em potencial: o homem é um lobo para seus semelhantes (homo homini lupus).<sup>34</sup> Idéias análogas são encontradas em Espinosa.<sup>35</sup> Contudo, o instinto de conservação, que é outra necessidade ou estado natural dos homens, impelem-nos, através de um pacto de utilidade comum, a criar o Estado, cuja força coativa pode impor a ordem, a disciplina e a paz entre seus componentes.

As premissas filosóficas, portanto, de que parte Hobbes para a dedução de suas doutrinas políticas são: o homem não é sociável por natureza; o homem é naturalmente egoísta, busca somente seu próprio bem, e é insensível aos demais homens; considera-se unicamente governado por sua natureza. É inevitável, pois, que exista uma guerra permanente entre todos os indivíduos (bellum omnium contra omnes), porque cada qual trata de ganhar vantagens em detrimento dos demais.

A criação do Estado corresponde, assim, ao abandono do ius belli por cada indivíduo; ao exercício do ius belli somente pelo soberano, contra inimigos externos; e, finalmente, à substituição, internamente, pelo direito de punir do soberano.

A razão justa de cada indivíduo torna-se uma realidade

---

34. Esta fórmula típica do sistema hobbesiano procede de uma passagem de Plauto: "Lupus est homo homini, non homo, quum, qualis sit non novit!" (Asinaria, Ato II, c. IV, verso 88).

35. Baruch ESPINOSA, Tratado Político, Cap. I, §§ 4 e 5.

objetiva pública que os governa. O Estado é "o império da razão"<sup>36</sup> Assim, ao aceitar o poder do Estado, os homens renunciariam os seus direitos naturais. O Estado, tendo em vista as suas finalidades, deve abarcar todo o poder civil (e eclesiástico) de tal forma que nada escape ao seu aparelho coativo.

Para Hobbes, no estado natural, livres de qualquer obrigação social e iguais, pelo menos na sua própria opinião, os homens tinham o direito natural de tudo fazer e ter, não havendo, pois distinção entre o meu e o teu, entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal. Entretanto, essa liberdade a-social e pretensão de igualdade provocaram um estado de guerra generalizada, causado pela cobiça, o instinto de segurança e o desejo de glória, inerentes à natureza humana.<sup>37</sup>

No intuito de saírem desse estado de guerra, prejudicial à autoconservação, foram os homens levados a celebrar um convênio social em que concordaram em entregar a um governo absoluto o poder de estabelecer a ordem jurídica, garantindo assim todos os acordos ou contratos necessários à vida pacífica social e inter-individual.

---

36. "O ponto focal da filosofia de Hobbes é o seu conceito de razão. Para Hobbes, como para Descartes, a razão é o atributo próprio do homem; mas para Hobbes diversamente de Descartes, a razão não é a manifestação de uma substância que só o homem possui mas uma função que, a níveis inferiores, também os animais possuem. Esta função é substancialmente a de previsão(...). No homem esta possibilidade de previsão, que é ao mesmo tempo e na mesma medida, possibilidade de controle dos acontecimentos futuros, é de grau muito superior (...). A faculdade racional do homem identifica-se com a possibilidade de criar sinais artificiais, isto é, as palavras (...). Neste sentido, afirma Hobbes que 'a faculdade de raciocinar é uma consequência do uso da linguagem' (Lev., 46). A atividade específica (da faculdade de raciocinar) é o cálculo. Diz Hobbes: 'Por raciocínio (raciocinatio) entendo o cálculo. O cálculo consiste em reunir várias coisas para fazer delas uma soma ou em subtrair uma coisa de outra para conhecer o resto. Raciocinar é a mesma coisa que adicionar e subtrair; e se se quisesse acrescentar a estas aspirações também as de multiplicar e dividir, eu não estaria de acordo porque a multiplicação é a mesma coisa que a adição de partes iguais e a divisão é a mesma coisa que a subtração de partes iguais tantas vezes quanto possível. Todo o processo do raciocínio se reduz, portanto, a duas operações mentais: a adição e a subtração.' (De Corp 1, §2)" (Nicola ARBAGNANO, op. cit. pp. 101 a 104). (grifado no texto).

37. Cf. Thomas HOBBS, op. cit., I, XIII.

Nestas condições, por leis naturais entende Hobbes de preferência as regras morais, inculcando nos homens o desejo de assegurar a sua autoconservação e defesa por uma ordem político-social garantida por um poder coercitivo absoluto. Essas leis naturais são, pela ordem:<sup>38</sup>

- 1º - defender-se por todos os meios possíveis; mormente por meios pacíficos;
- 2º - para obter a paz, abster-se de fazer aos outros o que não queremos que nos façam. Renunciar, pois, ao nosso direito natural ilimitado, na mesma medida em que outros lhe renunciam em relação a nós;
- 3º - observar os convênios e as promessas, referentes à renúncia parcial e recíproca do nosso direito natural;
- 4º - ser grato aos benfeitores;
- 5º - ser sociável, acomodando-se aos outros;
- 6º - perdoar as ofensas aos arrependidos;
- 7º - na retribuição ou punição do mal, não considerar a gravidade do mal feito, mas só a correção do malfeitor e a direção dos demais (contra a crueldade);
- 8º - nunca mostrar ódio ou menosprezo em relação aos outros (contra a insolência);
- 9º - considerar aos outros como os seus iguais por natureza (contra o orgulho);
- 10º - ao entrar em entendimento sobre condições de paz, não pretender reservar-se um direito (natural), sem consentir que este fique igualmente reservado a cada um dos outros (contra a arrogância ou prepotência);
- 11º - quando chamado a julgar uma contenda, tratar com justiça e equidade as duas partes (contra a discriminação);
- 12º - se os bens são individuais, que sejam possuídos em comum, se for possível; e sem restrições, se o permite a quantidade. Mas sendo divisíveis os bens, que sejam partilhados, proporcionalmente, entre os que tiverem direito;

---

38. Cf. Ibidem, I, XIV-XV.

- 13º - se um bem não pode ser dividido nem possuído em comum, que a sucessão na posse seja regulada pela sorte, quer natural, quer convencional por acordo entre os competidores;
- 14º - que tenham salvo-conduto todos os mediadores da paz;
- 15º - os contendores devem submeter a seu direito ao juízo de um árbitro.

Observa Hobbes que as mencionadas leis naturais são logicamente eternas e imutáveis, enquanto teoremas de filosofia moral. Pois, nunca a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a discriminação de pessoas e todos os demais vícios contrários às leis naturais poderão chegar a ser legítimos. Nem poderá a paz destruir a vida ou a guerra preservá-la.

Entretanto, essas leis só obrigam absolutamente no fôro interno, enquanto exigem de nós o desejo incondicional de as poder observar. Nem sempre, porém, obriga no fôro externo, porque a sua observância efetiva não é praticável nem exigível enquanto não houver um poder civil e coercitivo, capaz de garantir a fidelidade dos convênios e promessas, os direitos próprios de cada um; numa palavra, a eficácia das leis naturais; pois, do contrário, a observação destas seria absurda e contraproducente, resultando na autodestruição de quem os cumprisse.<sup>39</sup>

Desta forma, Hobbes sustenta que a regra soberana do justo e do injusto é a vontade do legislador. Segundo ele, a lei deve dominar, ainda que injusta, porque é imprescindivelmente necessário que a autoridade seja absoluta. A condição da absoluta obediência ao poder é, para Hobbes, a conditio sine qua non da conservação da paz.

Como se vê, Hobbes liga o absoluto do poder com um critério natural e racional, pois que sustenta que este é necessário intrinsecamente para manter a ordem na sociedade. Daqui deriva que Hobbes, admitindo que acima da lei há um princípio superior que a

---

39. Cf. Ibidem, I, XV.

domina e determina, acaba por assentar que neste, de preferência à quela, está o fundamento do direito.

Hobbes fixou entre as múltiplas tendências da física humana aquelas que, segundo ele, são as mais fundamentais e eminentes, e para elas tornou uniforme a norma da conduta.

Para Hobbes, portanto, o desejo de felicidade e do poder, que impelem o homem a procurar a paz e a segurança, são as molas principais da conduta humana e os dados psicológicos fundamentais de toda a doutrina civil. Estabelecidas estas tendências como motores essenciais da física humana, Hobbes propõe-se considerar a condição dos homens, fora da sociedade civil no estado de natureza.

Ao contrário de todos os pensadores do direito natural, os quais consideram o estado de natureza como uma fase histórica realmente atravessada pela humanidade, nos seus primórdios, Hobbes concebe este estado social como uma condição de vida, puramente hipotética, na qual os homens seriam obrigados a achar-se em qualquer tempo, em que se tornasse menor a ação do poder social. Em tal estado de natureza, segundo Hobbes, se desencadeariam as puras forças egoístas, e a sociedade se reduziria a um bellum omnium contra omnes, uma guerra de todos contra todos.

Hobbes, estabelecendo que o desejo de felicidade e o poder constituem os motores principais da conduta humana, e demonstrando que, para o fim de conservação dos indivíduos, é necessária e benéfica a boa disposição da sociedade sob o supremo poder, deixou de tal maneira suggestionar-se por este último princípio, que subordinou a ele a explicação de todos os outros fenômenos político-sociais.

Segundo a definição de Hobbes, o Estado é:

"uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a

paz e a defesa comum."<sup>40</sup>

A este Estado, que atinge o ápice da perfeição só quando se apresenta como uno e absoluto, pertence a autoridade de fazer leis, de punir os culpados, de escolher e nomear os magistrados e ainda, por fim, sindicar a opinião dos cidadãos.

Contudo, Hobbes, embora o seu procedimento seja abstrato, pode justamente considerar-se como um dos maiores precursores das teorias do utilitarismo racional, porque tem um senso profundo da necessidade que deriva das relações da casualidade universal, com as quais soube coligar tanto a lei suprema ético-jurídica, com a razão de ser e o fundamento do direito.

A doutrina hobbesiana teve pouca ressonância imediata na Inglaterra, com exceção, talvez, no caso de Cromwell. No tempo da Restauração dos Stuarts (1660-1688), os partidários da monarquia receiam Hobbes pelo pouco respeito com que trata as Igrejas e pela sua doutrina civil de direitos naturais e fundamentais (e mesmo constitucionais), que limitavam a vontade do soberano.

Só no século XVIII, com Bentham e Austin, e mais tarde com Herbert Spencer (que adota a sua comparação do Estado com o organismo humano), que voltaremos a ouvir suas teorias.

Como assevera Raymond Gettell:

"Hobbes representa na história das idéias políticas a posição mais extrema com respeito ao problema da soberania absoluta. Maquiavel separa a política da moral e da religião, na prática; Hobbes coloca a política acima da religião e da moral, no domínio filosófico. Em Bodin, a soberania é limitada pelo direito divino, pelo direito natural e pelo direito das gentes; para Hobbes, a soberania é ilimitada e onipotente. Segundo Grocio, o direito natural e o direito internacional têm força obrigatória para todos os Estados; segundo Hobbes, o di

---

40. Ibidem, II-XVII.

reito natural e mesmo a lei de Deus só podem obrigar os homens através da vontade do soberano. Os Estados, afirma Hobbes, vivem numa espécie de estado natural; o direito internacional é constituído somente pelos ditames da razão, como conjunto de regras adaptáveis aos desejos de cada um. Todavia, embora a doutrina de Hobbes conclua pelo absolutismo, parte, no fim de contas, da doutrina da igualdade natural dos homens e da crença no desenvolvimento, em amplo grau, de liberdade individual. Fracassado os esforços para basear o absolutismo na teoria do pacto, o movimento das idéias políticas toma, em Locke, um sentido amplamente revolucionário e democrático.<sup>41</sup>

#### 4.2. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Já segundo o autor do Contrato Social, bastaria organizar a sociedade política em moldes puramente racionais, de acordo com o que ele definia como "vontade geral",<sup>42</sup> para que a bondade humana, um atributo inato, aflorasse em toda sua plenitude.

Profundamente sensível, romântico por natureza, Rousseau tinha um entusiasmo constante pelo ideal da justiça, e uma profunda consciência quanto à discrepância entre o ser e o dever-ser, uma espécie de nostalgia daquilo que o homem devia ser, diferentemente do que era em sua época.

Assim pretendeu Rousseau fundar todas as regras do direito natural na hipótese de um estado natural da humanidade, concebido como estado primitivo e pré-reflexivo, anterior a qualquer sociedade ou cultura.<sup>43</sup>

---

41. Raymond GETTELL, História das Idéias Políticas, p. 256.

42. A "vontade geral" não é a soma das vontades particulares, mas a vontade que tende sempre ao bem geral e que por isso não se pode enganar. (Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, Do Contrato Social, II, III)

43. Cf. Idem, Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, prefácio, pp. 160-164.

Por sociedade entende Rousseau um modo de conviver dos homens marcado pelo trabalho industrial, a instituição da propriedade privada, a constituição de famílias estáveis, a organização jurídica e política. Deste modo, o estado social opõe-se ao estado de natureza em que o homem vive sem trabalhar, a não ser incidentalmente e à proporção do mínimo necessário para viver; por conseguinte, sem propriedade privada, sem família estavelmente constituída, sem leis positivas nem divisão em Nações e Estados.

É em sua obra Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, onde Rousseau pretende escrever uma história do gênero humano, que ele desenvolve a tese de que os homens foram originariamente livres e iguais, vivendo com extrema simplicidade na selva, seguindo unicamente os ditames da natureza, denominados, por ele, de "estado de natureza".

Nesta primeira época, o homem não tinha sido ainda corrompido pela degeneração que traz consigo a civilização. Era bom, porque o homem, segundo Rousseau, nasce bom como tudo aquilo que sai da Natureza; e era feliz.

Mas como o homem perdeu este estado de felicidade?

A partir do momento em que alguns homens mais fortes se impuseram aos demais. Diz Rousseau:

"O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: 'Defendei-vos de ouvir esse impostor! Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém! Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa idéia de pro-

priedade, dependendo de muitas idéias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano!"<sup>44</sup>

A propriedade privada uniu-se à dominação política, e assim pelo predomínio de certas pessoas, um regime artificial de desigualdade estabeleceu entre os homens uma relação recíproca de dependência, contrária aos princípios naturais de seu ser.

Mas Rousseau entende, também, que a liberdade natural é compatível com a desigualdade natural ou física, pois esta é obra da própria natureza e abrange as diferenças de idade, de saúde, de forças do corpo e de qualidade da alma ou do espírito; o que não se coaduna com a liberdade natural é a desigualdade moral e política, constituindo nos vários privilégios de que gozam alguns, com prejuízo dos demais; como sejam, o privilégio de ser mais rico, mais poderoso do que os outros, ou até o de ser por estes obedecido. Esta desigualdade moral é incompatível com a liberdade natural e nem é obra da natureza, mas de uma espécie de convenção estabelecida ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens.

De fato, conclui Rousseau, não pode haver, no estado natural, privilégio de uns em detrimento de outros. Até o privilégio da superioridade em força física, único cabível em tal estado, não pode prejudicar os mais fracos, que, facilmente, podem fugir e proteger-se na selva. A lei do mais forte, aliás só pode eficazmente funcionar quando um homem precisa do outro; o que não ocorre no estado natural, em que cada indivíduo se basta a si mesmo para satisfazer à exigências elementares da vida, nem está em busca de facilidades ou comodidades supérfluas, que tornam os homens ambiciosos e interesseiros, e assim, dispostos a se tornarem escravos uns dos outros e sacrificarem a liberdade natural à satisfação das ambições e dos interesses.

No estado natural assim delineado, salienta Rousseau dois

---

44. Ibidem, 2a. parte, p. 189. (grifado no texto).

instintos ou impulsos primitivos, logicamente anteriores a qualquer tendência de ordem racional, social ou cultural: o instinto de conservação própria e o instinto de comiseração, ou a repugnância natural de ver sofrer ou perecer qualquer criatura sensível, mormente o semelhante. Do concurso e da combinação que o nosso espírito pode estabelecer entre esses dois instintos principais, podem ser facilmente deduzidos todas as regras do direito natural.

A primeira delas é que nunca se deve fazer mal a outrem, salvo no caso de ser legítima e obrigatória a preferência da própria conservação. Esta regra é observada pelos próprios animais, pois estes não investem contra os outros, principalmente contra o homem, a não ser para se defenderem ou satisfazerem necessidades biológicas prementes. Os mesmos animais mostram-se consternados e compadecidos diante do sofrimento ou da morte de seu semelhante na espécie.

Por onde se vê que, de certo modo, os animais participam da lei natural, porquanto a observam instintivamente, sem consciência racional nem liberdade, e porque, em virtude dela, o homem está obrigado não só a não fazer mal aos outros homens, mas também a não maltratar inutilmente os animais.

No homem, autoconservação não abrange apenas o ser, o bem estar biológico, senão, também, a manutenção da qualidade específica do homem, consistindo no dom moral e natural da liberdade e da conseqüente igualdade entre os homens. Donde esta segunda regra de direito natural, que não tendo nenhum homem autoridade natural sobre os semelhantes, não sendo a força produto de direito, toda sociedade e toda autoridade legítima devem repousar em convenções ou mútuos engagements, respeitando a liberdade e a igualdade naturais das partes contratantes.

Rousseau, então, com seu Contrato Social vai buscar a resolução do problema prático lançado no Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens. Reconhece que um retorno puro e simples ao estado de natureza, depois de haver alcançado o estado de civilização, é impossível ("assim como não é dado ao velho retornar a juventude").

A sociedade política deve aceitar-se como um fato irrevogável. Rousseau, por conseguinte, não pede o retorno ao estado primitivo, de natureza, mas busca uma atenuação ou um substituto de tal retorno. Com efeito, Rousseau observa que aquilo que constitui a felicidade primitiva era o desfrutar da liberdade e da igualdade; o que importa é, pois, como ele próprio diz:

"encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes."<sup>45</sup>

Com tal propósito, Rousseau recorre a idéia de contrato social, que era usado em seu tempo; mas o contrato social, para Rousseau, deve ter um conteúdo preciso e determinado; deve cabalmente oferecer a solução daqueles problemas acima mencionados.

O contrato social representa, segundo Jean-Jacques Rousseau, esta forma ideal de associação, na qual, o fato de se pertencer a um corpo político não destrói a liberdade dos indivíduos. O conteúdo do contrato é, por isso, determinado a priori; não é algo contingente, senão que pode significar única e necessariamente a consagração política dos direitos de liberdade e igualdade, próprios do homem em estado de natureza.

Para Rousseau, o contrato social deve ser concebido do seguinte modo: é necessário que os indivíduos, por um instante, confiram seus direitos naturais ao Estado, o qual irá depois reintegrá-los a todos com o nome de direitos civis. Assim, realizando-se o ato igualmente por todos, ninguém seria privilegiado. Desta forma, fica assegurada a igualdade. Além disso, cada qual conserva sua liberdade, porque o indivíduo se faz súdito unicamente em respeito ao Estado, que é a síntese das liberdades individuais. Por esta espécie de renovação ou transformação dos direitos naturais em ci -

---

45. Idem, Do Contrato Social, Cap. VI, p. 27.

vis, fica assegurado aos cidadãos, pelo Estado, aqueles direitos que já possuíam por natureza.

Portanto, para Rousseau, o único pacto social moralmente lícito e eficaz é aquele que estabelece uma forma de associação em que cada membro é defendido e protegido por um poder comunitário, fortemente unido, mas sem prejuízo e antes com vantagens para a liberdade e a igualdade natural dos indivíduos.

Em suma, todos os homens permanecem livres e iguais, como no estado de natureza, enquanto que seus direitos adquirem uma garantia tuteladora, que faltava naquela situação primitiva. Os indivíduos são súditos, unicamente, da vontade geral, que eles mesmos concorrem para formar.

Destarte, para Rousseau, a lei não é mais do que "a expressão da vontade geral", logo não é um ato arbitrário. É, pois, nesta "vontade geral" que reside a verdadeira soberania, que não pode corresponder a um indivíduo ou a uma corporação particular, senão que compete sempre e necessariamente ao povo, enquanto constitui um Estado. A soberania é inalienável, imprescritível e indivisível.

O contrato social, segundo Rousseau, exige a alienação ou entrega total da pessoa e dos bens de cada particular ao poder da comunidade, ou seja, à - como vimos - "vontade geral" do povo soberano, única autoridade competente para fixar o patrimônio social e redistribuir os bens restantes de modo a realizar o bem comum através da liberdade e da igualdade natural dos indivíduos, garantida e aperfeiçoada pela liberdade e igualdade civil dos mesmos.

Pela liberdade civil, a natural independência (e qualquer escravidão pessoal) já não fica entregue às forças meramente naturais do indivíduo isolado, mas é imposto por lei e garantida pelo poder comunitário.

A garantia da liberdade civil está na igualdade civil, consistindo na redistribuição legal dos bens, tendendo, não a igualar estreitamente as posses, mas sim, a evitar que haja gente muito rica e gente muito pobre, de modo que nenhum cidadão possa ser opulento ao ponto de poder comprar outro, nenhum miserável que esteja constrangido a se vender. Tal redistribuição dos bens torna legíti-

tima e justa a propriedade dos bens recebidos, porque, desta maneira, o proprietário já não é usurpador do bem alheio, mas convertido em depositário do bem público; portanto, sempre submetido aos direitos superiores da comunidade sobre os dos indivíduos.

De acordo com Rousseau, o estado civil, acima descrito, traz as seguintes conseqüências de ordem moral:

- 1º - torna eficazes as leis morais ou naturais da justiça, munindo-as de sanções de que por si mesmas carecem;
- 2º - confere ao homem a liberdade moral, que o torna senhor-de-si, pois seguir apenas o impulso do apetite natural é escravidão; ao passo que a liberdade consiste em obedecer o homem à lei que a si mesmo prescreveu.<sup>46</sup>

É precisamente essa obediência do homem à sua própria vontade livre e autônoma, a tônica da teoria contratualista de Jean-Jacques Rousseau.

Como se vê, a sociedade "boa" e, em conseqüência, a ordem moral, resultariam como que "mecanicamente" da simples reordenação instrumental das estruturas do poder; seriam meros produtos da racionalidade aplicada à construção do Estado.

Tendo em Rousseau seu principal ideólogo, os revolucionários franceses, não obstante seus decantados princípios de conciliação da liberdade com a igualdade no plano político, só conseguiram institucionalizar um regime de terror e opressão social.

Do contratualismo de Thomas Hobbes resulta a soberania do monarca absoluto, enquanto que do contratualismo de Jean-Jacques Rousseau nasce a soberania do povo.

Se Hobbes identifica o Direito com a vontade do soberano, Rousseau só considera lei a expressão da vontade geral, que é a expressão do individual, o verdadeiro soberano.

Contudo, Hobbes e Rousseau se aproximam quando entendem

---

46. Ibidem, Cap. VIII, pp. 30, 31: "A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava (...). A liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatui é liberdade."

que não há um contrato entre o povo e o soberano, e sim que o governo resulta do contrato, mas não é parte no contrato. A convenção é feita somente entre os indivíduos particulares.

De qualquer maneira, o estatalismo da doutrina de Hobbes é construído por Rousseau, uma vez que este concebe o povo legislando soberanamente. Ora, o povo, neste caso, é o Estado, criador do Direito que se confunde com a lei. O Direito é a lei, a lei é a expressão da vontade geral, a vontade geral é a vontade da maioria do povo que diretamente se governa, logo o Direito é a vontade do Estado, como queria Hobbes.

Destarte, tanto Hobbes como Rousseau, com suas teorias contratuálistas, constroem um Estado absorvente, despótico, tirano. Daí não se poder falar em Democracia. Se se presume com Hobbes que, ao dar vida ao Estado, o indivíduo renuncia a todo o seu direito, teremos uma teoria despótica; se se presume com Rousseau que todo o direito individual é inalienável e imprescritível, e que por isso os particulares com um simples ato de vontade podem fazer tábua rasa de qualquer governo, teremos uma teoria igualmente radical. Aliás, como hoje já se reconhece, Rousseau deve ser considerado mais o pai do fascismo e do nazismo do que da democracia liberal.

#### 4.3. Karl Marx (1818-1883)

Também tributário das idéias naturalistas e mecanicistas, características do racionalismo dos séculos XVIII e XIX, Karl Marx pretendeu viabilizar a sociedade perfeita através da extinção da propriedade privada e de sua conseqüente coletivização.

Sua teoria,<sup>47</sup> fiel aos princípios do materialismo dialéti-

---

47. Não é minha intenção passar em revista aqui as muitas críticas concretas da teoria marxista, ou seja, que o capitalismo não foi substituído pelo socialismo nas sociedades capitalistas avançadas; que as classes nas sociedades capitalistas não se tornaram cada vez mais polarizadas; que as reformas e a abundância crescente tornaram a revolução menos provável nas sociedades industriais avançadas, etc.; uma vez que essas críticas já foram feitas com frequência suficiente.

co e histórico<sup>48</sup> e do determinismo econômico<sup>49</sup>, fundamentalmente consiste em organizar as funções econômicas da sociedade sobre a base da propriedade comum de todas as fontes de produção e, por conseguinte, dos produtos.

Marx sustenta que bastará a abolição da propriedade privada e o estabelecimento do comunismo para acabar com todas as desigualdades, privilégios, lutas internas e externas, crueldades, injustiças e, em suma, com todos os males de ordem social:

"Como a propriedade privada burguesa é a última e mais exata expressão do modo de produção e de apropriação baseado no antagonismo de classes e na exploração de uns pelos outros, neste sentido, podem, sem dúvida, resumir os comunistas sua teoria nesta única fórmula: 'abolição da propriedade privada'."<sup>50</sup>

Daí salientar Friedrich Engels que, como o modo de ser de uma sociedade

"resulta fatalmente da forma especial da própria produção econômica, o comunismo será o único que

---

48. O materialismo dialético do marxismo teórico do século XX deriva essencialmente dos escritos de Engels, particularmente do Anti-Dühring (1878), do Ludwig Feuerbach (1888) e da Dialética da Natureza (1927); e o materialismo histórico, utilizado por Engels e admitido por Marx nas Teses sobre Feuerbach (1845), na Ideologia Alemã (1846), na Miséria da Filosofia (1847) e no prefácio da Contribuição para a Crítica da Economia Política (1859), como doutrina à parte e superposta ao materialismo dialético, é concepção que foi retomada e precisada principalmente pelas obras filosóficas de Plekhanov e de Lênin.

49. Expresso noutras palavras, o determinismo econômico pretende que as funções e relações econômicas do indivíduo e da sociedade determinam, de modo fatal e exclusivo, todos os demais fenômenos de sua existência e de sua vida, tais como idéias, atitudes, caráter, propósito, ideais, conceitos morais e religiosos, instituições, arte, ciência, etc. Tudo obedece a causas econômicas.

50. Karl MARX e F. ENGELS, Manifesto Comunista, p. 42.

logre emancipar para sempre a sociedade inteira de toda exploração, de toda opressão e de toda luta de classes!"<sup>51</sup>

Não se deve, contudo, confundir o comunismo marxista com a comunidade de bens. Nesta última, não tem o indivíduo nada que seja particular; tudo está à disposição de todos. Não é precisamente isto, porém, o que, com todo o rigor, pretende o marxismo, se não fazer que as fontes e meios de produção passem à propriedade comum e não fiquem à mercê de indivíduos e corporações privadas; semelhantemente, fazer que os produtos, antes de serem distribuídos, pertençam à coletividade, e seja esta a que, por meio de seus órgãos representativos, faça a distribuição. Uma vez, porém, efetuada esta, pode cada indivíduo considerar como de sua propriedade particular a parte dos produtos que lhe haja tocado. Marx é categórico ao afirmar que é "a propriedade privada burguesa" a que se quer abolir.

Esta reorganização das estruturas econômicas permitiria, segundo Marx, a superação de toda alienação<sup>52</sup>, inclusive da dependência do homem em relação ao Estado, cujo poder estritamente político deveria ir desaparecendo para dar lugar a uma organização econômico-social de serviços públicos apenas.

---

51. F. ENGELS, "Prefácio da edição alemã de 1883" in K. MARX e F. ENGELS, Manifesto Comunista, p. 21.

52. O tema da alienação, já tratado de forma diversa por Hegel, Feuerbach e Engels, assume em Karl Marx um caráter específico, sintomático: a alienação do produto do trabalho, a alienação do trabalho mesmo (atividade produtiva) e, por fim, a alienação do próprio trabalhador (alienação de si, autoalienação). O problema que Marx enfrenta é a injustiça da situação do trabalhador. A tese que ele defende é a de que o sistema de inter-relações vigentes não deixa o homem pertencer-se. Aliena-o de si mesmo, começando por aliená-lo do fruto do seu trabalho. Marx, entendendo, pois, que o homem vive, organiza-se, sente e pensa, em virtude de determinações econômicas, procura sustentar que o homo economicus, que se aliena na esfera de seu próprio trabalho, não é só uma abstração, mas uma concretização perfeita. Assim, Marx, dominado pelo conceito de Hegel, que separação e alheamento estão no centro de toda forma de realidade, foi buscar na Fenomenologia do Espírito, a noção de alienação, dando-lhe contudo, um sentimento humano: o sujeito da alienação não seria mais a autoconsciência, mas o próprio homem.

Karl Marx, ao estruturar as velhas tendências socialistas, fundadas nas reivindicações igualitárias, num sistema global, que tenta apresentar uma nova visão do mundo, afastou-se dos antecessores - a quem chamou de socialistas utópicos - instituindo a sua doutrina em bases lógicas e científicas.

O marxismo entronca-se na corrente filosófica nascida na Grécia, que estuda os fenômenos como um processo (realidade em movimento) na onda tumultuosa da vida, num constante vir-a-ser. (Um homem, dizia Heráclito, não pode atravessar duas vezes o mesmo rio, porque ou muda o rio ou muda o homem). Este sistema distingue-se da filosofia tradicional, filosofia do ser ou metafísica, que considera as coisas como objeto fixos, e estuda-lhes as qualidades intrínsecas.

A filosofia do vir-a-ser apoia-se, principalmente, na dialética, método de raciocínio que induz à idéia de movimento e de contradição, que teve em Sócrates o cultor máximo na Antiguidade.

Hegel, retomando o processo dialético, estabeleceu a tríade das idéias: tese, antítese e síntese. Nesse sentido, as idéias evoluem, impulsionadas pelas suas próprias tradições, gerando novas idéias que contenham as qualidades das outras que se opunham entre si. A idéia de uma coisa, na dialética hegeliana, só pode formar-se mediante um contraste mental entre as características próprias da coisa em si, e as suas características contrárias. O processo mental, por conseguinte, compõe-se de três partes: a tese, que é constituída pelo conjunto de elementos que fazem parte de uma coisa; a antítese, que se forma com os elementos contrários daquilo que é a coisa; e a síntese, formada pela união da tese com a antítese, e que é o que definitivamente forma o nosso conceito da coisa. Donde se segue, que o que realmente tem existência, permanência e valor, é o mundo das idéias, e não o mundo externo. Toda a coisa é em si mesmo ela e a sua contrária.

Mas, Marx esclare que:

"Meu método dialético por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo ele inteiramente opo-

to. Para Hegel, o processo do pensamento, - que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia - é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.<sup>53</sup>

O contraste entre Hegel e Marx é semelhante, de certo modo, ao contraste entre Platão e Aristóteles. Dois pensadores trabalham sob a influência do mesmo meio, com fatos e idéias semelhantes, mas um com critério idealista e o outro com um método empírico, que chegam a conclusões diferentes. Em Marx, o processo dialético não tem lugar no mundo abstrato das idéias, mas no mundo material das coisas, onde, segundo se diz, tudo está eternamente em processo de evolução. Assim, cada época histórica traz em si mesma o germe da futura sociedade que deve substituí-la.

Deste modo, Marx, postulando a priori a existência exclusiva da matéria, erigiu seu pensamento considerando o mundo material como única realidade. Os fenômenos da natureza são simples aspectos da matéria em movimento, enquanto que o espírito não tem existência fora do corpo.<sup>54</sup>

O objetivo de Marx era o de mostrar a necessidade de transformação revolucionária do mundo em oposição à submissão do homem a entidades supraterrêneas, já que, assim como o conhecimento das leis físicas permite ao homem o domínio da natureza, o conhecimento das idéias da evolução social lhe permitirá conduzir as relações sociais.

53. Karl MARX, O Capital, posfácio da 2a. edição, p.16.

54. A estrutura do materialismo dialético é o que há de mais simples: "Da identidade entre matéria e movimento (não há matéria sem movimento, nem movimento sem matéria) passa-se à afirmação de que o movimento é a unidade do 'ser' e do 'não-ser' ao mesmo tempo; isto é, uma contradição dialética (um corpo em movimento é e não é, num mesmo tempo e no mesmo lugar); enfim, da tese de que a matéria é movimento, e movimento uma contradição, conclui-se que a matéria é uma contradição dialética" (Lucio COLLETTI, Ultrapassando o Marxismo, p.15).

Para Marx, a verdadeira história do homem é a dos diversos estágios da evolução dos sistemas criados para satisfazer as necessidades da produção. A estrutura econômica é necessariamente a base real da sociedade, a infra-estrutura (forças produtivas: meios de produção, utensílios, máquinas; e as relações de produção, isto é, as relações de propriedade, de subordinação e de exploração estabelecidas entre os homens na produção material da sua existência) sobre a qual se constrói toda uma superestrutura jurídica, política, cultural e ideológica.

Substituindo o conflito de idéias de Hegel pelo conflito de formas econômicas, Marx visualizou o predomínio da classe que detém as forças de produção. O poder político e o próprio Estado se colocam, assim, a serviço da classe opressora. Mas, quando uma classe começa a governar, atrai à cena uma classe antagônica. Donde a sucessão das classes, que lutam e se revezam no poder, formando a tessitura da História.

O embasamento da sua análise científica da realidade é a exploração do homem pelo homem. Karl Marx sente um violento ressentimento perante a desintegração e degradação do homem no mundo capitalista e manifesta uma confiança absoluta na possibilidade de emancipar e reintegrar o homem na sociedade comunista.

Numa visão retrospectiva do pensamento de Marx emerge uma axiologia segundo a qual o passado, sendo história da exploração do homem pelo homem, é visto com pessimismo sombrio; a história presente é vivida como luta transformadora; o futuro é profetizado com otimismo.

É uma nova visão do homem: o homem do dia-a-dia, o homem em luta para satisfazer suas necessidades, isto é, o "homem-histórico", e não o homem abstrato dos filósofos e teólogos. Hegel expressou o dinamismo no mundo das idéias, e Feuerbach, o realismo na contemplação; Marx injeta o dinamismo no mundo real. Para Hegel e Feuerbach a filosofia interpreta o mundo; para Marx a filosofia torna-se ação (praxis) transforma o mundo.

Sob a ótica antropológica, uma das idéias centrais do marxismo é a noção de praxis, que é simultaneamente um processo de

análise e um instrumento de ação, e consiste em pensar agindo e agir pensando. Praxis é trabalho. Corresponde à ação consciente que transforma o mundo, lutando contra as contradições internas, criando uma existência autêntica e realizando a produção do homem total. A praxis faz a sociedade. É a revolução em marcha.

Para Marx, o trabalho é um processo mediador:

"O trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza!"<sup>55</sup>

O próprio homem é um ser natural. Entre o homem e a natureza há um diálogo contínuo: a natureza enriquece o homem e o forma; o homem domina e humaniza a natureza e a transforma.

O dinheiro é para Marx o "vício" fundamental do capitalismo, o laço dos laços, que operacionaliza as relações de exploração no trabalho; os homens deixam de ter entre si laços humanos para ter somente relações monetárias. Com efeito, o capital não tem só significação econômica (meios de produção) nem só jurídica (direitos a eles inerentes), mas é sobretudo "relação", isto é, um conjunto que adquire vida sujeitando ao trabalho compulsório milhares de homens e perseguindo com lógica implacável, através do progresso da produção o seu fim último, que é a apropriação e capitalização da mais valia,<sup>56</sup> e não a satisfação das necessidades humanas.

Como Marx assevera:

"Dentro do processo de produção conquistou o capital o comando sobre o trabalho, sobre a força de

55. Karl MARX, op.cit., Livro 1, p. 202.

56. O pilar econômico do marxismo é a exploração, que é explicada pela mais-valia. Daí a seguinte fórmula:  $M=C+V+m$ ; onde M=valor total da mercadoria; C=capital constante (valor da maquinaria, matéria prima, etc.); V=capital variável (valor da força de trabalho); m=mais-valia. Dos dois componentes que formam o valor total da mercadoria, Capital constante e Capital variável, somente o Capital variável produz a mais-valia, que é o valor da parcela de trabalho do qual o capitalista se apropria.

trabalho em funcionamento ou seja sobre o próprio trabalhador. O capital personificado, o capitalista, cuida de que o trabalhador realize sua tarefa com esmero e com o grau adequado de intensidade. O capital transforma-se, além disso, numa relação coercitiva, que força a classe trabalhadora a trabalhar mais do que exige o círculo limitado das próprias necessidades."<sup>57</sup>

De fato,

"o objetivo do capital não é satisfazer as necessidades, mas produzir lucros."<sup>58</sup>

Porquanto,

"o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, efetivadas através de coisas(...). O capital é uma relação social de produção. É uma relação histórica de produção."<sup>59</sup>

O regime capitalista se caracteriza pela separação funcional do trabalhador e do possuidor de máquinas: a propriedade privada dos meios sociais de produção confisca o trabalho.

Por estas razões, Marx rejeita a propriedade privada e opta para a propriedade social dos meios de produção. Antes, este princípio torna-se o símbolo do humanismo marxista, que se apresenta como "humanismo real a serviço do homem total", na expressão de Roger Garaudy.<sup>60</sup>

57. Karl MARX, op.cit., Livro I, p. 354.

58. Ibidem, Livro III, p. 294.

59. Ibidem, Livro I, p. 885 (texto e nota 256). Cf. Livro III, p. 936 e ainda, cf. Formações Econômicas Pré-Capitalistas, p. 112: "Este (o capital) é uma relação e somente pode ser uma relação de produção"

60. Roger GARAUDY, Perspectivas do Homem, p. 317.

O humanismo, isto é, a libertação do homem de sua desintegração histórica atual e a marcha para uma integração humanizante, constitui o objetivo global de Marx. Ele parte da constatação de que a organização atual constitui

"uma formação social em que o processo de produção domina o homem e não o homem o processo de produção!"<sup>61</sup>

O homem é visto neste contexto como um ser sofredor, isto é, um ser desintegrado pelo ter, mas com potencialidades de se eman cipar e conquistar uma nova integração humana.

O fundamento real e primeiro de toda a verdade e de todo o valor é, segundo Karl Marx, a dialética efetiva da natureza e da história. É nesta dialética que dimana a própria consciência do homem.

A consciência, para Marx, não é um fato nem um dado, mas ato; não é intuição, mas dialética; é arraigada ao mundo e vinculada à história; é a evolução dialética do mundo. Nesta evolução a acumulação de "mudanças quantitativas" produz um "salto qualitativo", na organização e na consciência. A noção de "produção" recebe aqui o seu verdadeiro sentido: é de fato, por meio do trabalho que a história recebe a sua significação. Portanto, entre filosofia crítica e dialética da natureza não há oposição, porque a natureza é humanizada pela história dos homens. Destarte, o mar xismo não é só uma filosofia do sujeito ou do objeto; a subjetivi dade e a objetividade são momentos do desenvolvimento total. O marxismo é essencialmente uma filosofia da história.

Qual é a origem da dialética da natureza?

É, segundo Friedrich Engels, a contradição que se acha no coração do ser; define-se pela lei da unidade e da oposição dos contrários; e opera-se, não de maneira contínua, por simples adição

---

61. Karl MARX, O Capital, Livro I, p.90.

mas sim por saltos ("em salto brusco"), por alterações qualitativas preparadas por uma lenta e progressiva acumulação.<sup>62</sup> Duas leis orientam esta dialética:

- 1º - a acumulação das alterações quantitativas antecede as transformações qualitativas;
- 2º - as sínteses sucessivas fazem aparecer qualidades novas e não suprimem os elementos antigos, mas incorporam-nos como momentos do edifício novo.

A alteração é passagem do simples para o complexo, do quantitativo acumulado para o qualitativo.

A dialética da natureza desemboca, assim, na dialética da libertação. É a afirmação do humanismo marxista: um humanismo real a serviço do homem total.<sup>63</sup>

O humanismo marxista não quer limitar o homem a nenhuma das suas realizações. O homem total é o homem universalmente desenvolvido. E a realização do homem só é possível na liberdade total do mundo.

---

62. Engels, na A Dialética da Natureza, cita como exemplo de salto de quantidade e qualidade, a transformação, por adição de quantidade adequada de calor, da água em vapor de água. Na realidade, a substância água é caracterizada pelas moléculas de que se constitui; e estas não se alteram pela passagem ao estado de vapor ou ao estado de sólido. Além disso, são encontrados na literatura marxista outros exemplos "científicos", como, por exemplo, as distintas combinações do oxigênio, seja pela associação a uma sua molécula de mais um átomo de oxigênio para formar o ozônio, seja pela associação a nitrogênio, enxofre ou hidrogênio. Nestes casos, os compostos binários obtidos (óxidos) são produtos de reações químicas nas quais a estrutura interna dos átomos participantes não sofre alteração. Não há, pois, uma mudança real de substância que justifique a noção marxista de que "quantidades produziram alterações de qualidade". E os exemplos não param aí.

63. Minha intenção aqui é mostrar a preocupação fundamental de Karl Marx não só quanto a libertação do homem-individual em relação às alienações em que se encontra reificado, como a sua preocupação em compreender o processo histórico em busca à libertação final do homem-coletivo. Deste modo, para não alongar demasiadamente este estudo, não irei tecer comentários mais profundos sobre o Humanismo e o Anti-humanismo marxistas, onde se digladiam duas correntes antagônicas: a personalista, crítica, da qual Lukács é um dos principais representantes ao lado de Garaudy, Goldmann, Gramsci, Luporini; e a estruturalista, da qual Althusser e Godelier são os principais mentores.

Como afirma Marx:

"Não existe liberdade de espírito; o espírito não poderá ser livre num mundo que não o é!"<sup>64</sup>

Por liberdade, entende Marx a potencialidade criadora do homem, ou seja, o poder efetivo de atingir o fim perseguido.<sup>65</sup>

Deste modo, o fim do humanismo marxista - de Karl Marx e de seus mais fiéis seguidores -, é a libertação total do homem não só da exploração capitalista, mas de todo tipo de exploração. Concretamente: libertação do trabalho do jugo do capital (supressão da exploração capitalista); reconhecimento do direito de cada povo de dispor de si mesmo (abolição da opressão colonialista).

Para Karl Marx, as relações sociais de produção, a natureza e Deus tornam-se, pela instrumentalização do grupo dominante, alienações que favorecem a exploração capitalista e colonialista, e impedem o homem de alcançar a liberdade total. Daí acusar o liberalismo de confundir a história do homem com a história dos preços.<sup>66</sup>

É nesta linha de raciocínio que ele vai pregar um novo tipo de relações sociais, uma nova visão da natureza e, em lugar de Deus, o homem, só o homem. Os fatos concretos que manifestam a realização deste humanismo são o trabalho e a luta de classe.

O trabalho não é só do pensamento, mas também da ação, e de

---

64. Karl MARX, op.cit., Livro I, p.321.

65. Cf. Ibidem, Livro III, p.942.

66. É fácil de se conhecer a razão por que Marx, que atacava tão furiosa e causticamente os economistas liberais clássicos, como Adam Smith e David Ricardo, lhes tomou emprestado, não obstante, e com grande entusiasmo a teoria do valor-trabalho. É que esta lhe era indispensável e preciosíssima para dar base e apoio à sua doutrinação da exploração. Se o trabalho manual é o único criador de valores, raciocina Marx, claro está que os benefícios que se obtém, ao trocar esses valores no mercado, correspondem, integral e exclusivamente, ao trabalhador manual. O capitalista não deve ter nenhuma participação nas utilidades do negócio. Assim, os lucros que lhe acrescentarem, quaisquer que sejam eles, procedem, segundo Marx, necessariamente da exploração do trabalhador.

ação coletiva; não é só produto do espírito, como do momento de desenvolvimento da natureza. Por meio do trabalho, explica Garaudy:

"estamos em comunicação com os outros, com aqueles que fabricaram estes objetos e inscreveram nas coisas intenções humanas!"<sup>67</sup>

Segundo Karl Marx, as classes são um dado social histórico. A sociedade antiga era dividida em escravos e livres; a sociedade medieval em servos e nobres; a época moderna em proletários e burgueses. A libertação do proletariado é impossível sem a luta, sem a violência; uma violência de defesa que é resposta à violência anterior do capitalismo, uma violência que visa destruir a exploração do homem pelo homem e a realizar as condições de um desenvolvimento harmonioso da pessoa humana.

Como se vê, o plano é simples e fulminante:

"Os comunistas não se rebaixam a dissimular suas opiniões e seus fins. Proclamam abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados pela derubada violenta de toda a ordem social existente. Que as classes dominantes tremam à idéia de uma revolução comunista! Os proletários nada têm a perder nela e não ser suas cadeias. Têm um mundo a ganhar!"<sup>68</sup>

Nesta visão, o centro do humanismo marxista não é o momento biológico da necessidade, mas o momento social do trabalho e da luta de classe.

Em sua obra O Capital, Marx aponta o objetivo do humanismo marxista:

---

67. Roger GARAUDY, op.cit., p.100.

68. K.MARK e F.ENGELS, Manifesto Comunista, p.64 (grifei).

"Sociedade de homens livres, que trabalham com meios de produção comuns e empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como força de trabalho social(...). O produto total é um produto social. Uma parte desse produto é utilizado como novo meio de produção contínua. A outra parte é consumida pelos membros da comunidade. Tem, portanto, de ser distribuída entre eles(...). Neste caso, as relações sociais dos indivíduos no tocante a seus trabalhos e aos produtos de seus trabalhos continuam meridianamente claras, tanto na produção quanto na distribuição!"<sup>69</sup>

Na busca do humanismo total, o marxismo reconhece o papel decisivo e histórico da classe operária. Os trabalhadores, mais que os filósofos, transformam a história. A filosofia, para Marx, não rege o mundo. É um momento do processo da construção do futuro.

A preocupação humanista de Karl Marx é clara; mas "o ódio e desprezo à sociedade capitalista",<sup>70</sup> que provavelmente influenciaram sua pesquisa, reduziram sua visão antropológica e histórica, sobretudo em alguns de seus seguidores e manipuladores de seu pensamento, onde predomina uma concepção antropológica unidimensional: a do homem-coletivo, que ignora o indivíduo e dilui no social o ser-existencial. Também a atitude metodológica absolutista, herdada do hegelianismo, reduz sua garra crítica ao campo do capitalismo, sem alcançar o estágio de autocrítica, tendo em seu seio os condicionamentos de reprodução do dogmatismo teórico e da intolerância política, apontados como axiologicamente negativos nos sistemas rejeitados.

É mais ainda: a "classiocracia", identificada na prática como poder da classe dos proletários, ou melhor, dos burocratas que

69. K. MARX, O Capital, Livro I, pp. 87-88.

70. Idem, Formações Econômicas Pré-Capitalistas, p. 50. A expressão se encontra na Introdução de Eric HOBSEBORN.

os representam, já tem em seu seio o germe de uma nova exploração. É a afirmação do homem contra o próprio homem. É uma dialética em que a oposição mais profunda se realiza entre o processo Tese-Antítese-Síntese e a esperança de chegar a uma síntese libertadora. É uma nova alienação, uma nova frustração histórica!

Supondo-se, porém, que "até nossos dias", como reza o Manifesto Comunista, a história de toda sociedade tivesse consistido efetivamente em lutas de classes, não significa isto necessariamente que tais lutas sejam, intrinsecamente, o único e essencialmente todo de evolução histórica. Realmente, o que tem sido e é, não se deve tomar sempre como norma absoluta do que deve ser.

Se o realismo consiste em erigir o modo como sucedem as coisas em ideal último de como devem suceder, Marx foi, de certo, o príncipe dos realistas. Se realismo, porém, quer dizer ser fiel aos fatos reais, é evidente que Marx, interessado em defender a causa dos trabalhadores manuais, apartou-se frequentemente da realidade histórica, pretendendo demonstrar e fortalecer suas teorias a respeito dessa realidade.

É verdade que as lutas de classes têm desempenhado certo papel na história, e que este tem sido, às vezes, de grande importância; é certo também que, desde o tempo da Revolução Industrial, e ainda até o presente, desempenha um papel, ao que parece, predominante. É falso, porém, que elas constituam a essência da história e o processo único da vida social; e é um erro criminoso pensar que o fomentar, agravar e aprofundar o conflito, convertendo-o em guerra de morte, seja uma necessidade absoluta ou uma lei fatal e ineludível do progresso histórico.<sup>71</sup>

A experiência histórica já evidenciou que o poder do Estado, após as revoluções inspiradas no ideário marxista, acabou por exacerbar-se ainda mais, tendo se consolidado, na maioria das vezes, num sistema político de configuração nitidamente totalitário. O que não tem impedido que muitos seguidores de Marx rotulem os regimes

---

71. Cf. João RIBEIRO JÚNIOR, "Reflexões sobre a luta de classes" in Notícia Bibliográfica e Histórica, PUCCAMP, 119:225-233, julho/setembro. 1985.

surgidos ao ensejo das revoluções comunistas como "desvios" do "verdadeiro" projeto marxista, cuja cabal realização vai sendo sempre postergada a um futuro mais ou menos próximo.

Como salienta Hannah Arendt:

"O que perturba os espíritos lógicos mais que a incondicional lealdade dos membros dos movimentos totalitários e o apoio popular aos regimes totalitários, é a indiscutível atração que esses movimentos exercem sobre a elite e não apenas sobre os elementos da ralé da sociedade. Seria realmente temerário atribuir à excentricidade artística ou ingenuidade escolástica o espantoso número de homens ilustres que são simpatizantes, não filiados ou membros registrados dos partidos totalitários!"<sup>72</sup>

É um exagero de confiança e entusiasmo esse que, de acordo com o seu materialismo, leva Marx e seus seguidores a uma fé cega, dogmática, de que a operação automática da técnica comunista da produção ocasionará indefectivelmente a regeneração moral da sociedade, a justiça, o bem e a felicidade. Todos os títulos legítimos, que poderia ter o comunismo como sistema, à atenção e à consideração séria do estudioso dos problemas sociais oscilam, pela própria culpa desta exagerada pretensão de ser a panacéia de toda injustiça, de todo mal e de toda infelicidade.

É que Karl Marx inverte desastrosamente a ordem da realidade. Crê que a vontade humana que se entrega ao mal, não é senão o produto do sistema econômico e da organização social; não vê que, pelo contrário, sistema e organização não conseguem ser mais do que expressões da vontade humana. Nasce, desta inversão, seu cândido otimismo de que os homens se farão automaticamente bons, quando se conseguir que vivam dentro de uma ordem econômica em que tenham "paz e

---

72. Hannah ARENDT, As Origens do Totalitarismo, III (Totalitarismo, o paroxismo do poder), p.55.

terra", pão e casa. Concedendo, porém, ainda que o sistema tenha toda sua participação na cultura - predispondo, influenciando ou criando circunstâncias -, o problema da injustiça social têm, na realidade, raízes mais profundas do que a pura técnica material da produção. Pertence a essas categorias que Marx não quis ou não pôde ver, cego como estava por sua estrábica e tenaz observação do fato econômico abstrato.<sup>73</sup>

#### 4.4. O Liberalismo

Como já salientei em outra ocasião:

"O século XIX marca o triunfo do liberalismo europeu, com sua expressiva fé nas possibilidades da espontaneidade individual, ligado ao Direito Natural, que considera a essência profunda e imutável da natureza humana como base da lei natural, vendo nesta a realidade que a lei deve ter em conta, e os fundamentos de que parte a razão para o esclarecimento da verdade. (...). Afirmando que o desenvolvimento moral, cultural, econômico e político da sociedade só será alcançado pelo livre desenvolvimento do espírito e das faculdades do indivíduo, o liberalismo, associado às doutrinas individualistas, empenhava-se em deduzir o Estado e o Direito de certa natureza imutável do homem, necessariamente idêntica a todos, por ser-lhes a forma inata. Destarte, o valor da personalidade era considerada ante-

---

73. O filósofo italiano Lucio COLLETTI, apresentando os pontos controversos do marxismo, comenta que "falta, de fato, no marxismo e no leninismo (e parece paradoxal notá-lo), uma análise séria, articulada, realizada desde o interior, das instituições políticas modernas, a começar pela da democracia representativa, até as relações entre os diferentes poderes, o papel dos partidos, o da burocracia, o das funções desempenhadas pelo Estado no ciclo econômico, etc. E não só falta esta análise, mas falta até mesmo o espaço em que colocá-la, o espaço em que se possa construir uma ciência política" (Ultrapassando o Marxismo, p.100)

rior a todas as condições históricas, políticas, sociais e culturais, impondo a priori o imperativo categórico do respeito à liberdade e à igualdade inata nos indivíduos. Essa filosofia, fundada na crença da personalidade soberana e ilimitada do indivíduo, precedendo o Estado, era um credo revolucionário que não tolerava nenhum acordo quando um direito fundamental era transgredido. Sua teoria era institucional!"<sup>74</sup>

O liberalismo conheceu pelo menos três fases principais a partir dos precursores Locke e Montesquieu: a primeira, de Benjamin Constant e Herbert Spencer, pregava a defesa da liberdade política, baseada na autonomia do indivíduo; a segunda, chamada social-liberal, devida a Leonard T. Hobhouse, professor da London School of Economics, distinguia a liberdade social, baseada na autodisciplina, da liberdade associal. Esta fase pode ser colocada entre John Stuart Mill e o economista John Maynard Keynes, resultando na entronização política daquilo que Raymond Aron chama de "síntese de democrática-liberal". Finalmente, a terceira fase, denominada, neoliberalismo, partiu das idéias de Friedrich A von Hayek, que propõe um retorno ao Estado mínimo e à convicção de que o progresso deriva automaticamente de uma soma não planejada de iniciativas individuais.

Em seu estudo histórico sobre o liberalismo europeu, Guido de Ruggiero<sup>75</sup>, nota que as duas formas típicas do liberalismo: a francesa e a inglesa, defrontam-se nos fins do século XVIII com um antagonismo irreduzível, que tende a desaparecer no transcurso do século XIX por efeito de dois impulsos convergentes. O liberalismo inglês tende a democratizar-se, ao passo que o francês vai tor

---

74. João RIBEIRO JÚNIOR, Alberto Salles: Trajetória Intelectual e Pensamento Político, pp.123-124.

75. Guido de RUGGIERO, História del Liberalismo Europeo, passim

nando-se uma orientação historicista e particularizando o seu conteúdo racional.

Seja como for, em suas raízes o liberalismo trata-se de uma afirmação errônea da autonomia do indivíduo em sua atividade, suas motivações, o exercício da liberdade, entendida como fim e não como meio. A afirmação errônea consiste na crença exagerada nas possibilidades da espontaneidade individual. Isto implica o querer reduzir ao mínimo toda forma de autoridade em todos os aspectos.

O liberalismo, lançando as bases de uma organização política centrada sobre o valor do homem-pessoa, firmou a restrição dos fins estatais, consagrando uma declaração dos direitos do cidadão, com a finalidade de proteger a pessoa contra a usurpação e abusos do Estado, e, destarte, configurou uma democracia política, cujo objetivo foi a liberação do homem-pessoa das coações autoritárias, sua participação no estabelecimento da regra, que, em todos os domínios, estará obrigado a observar.

Contudo, ao incorrer no equívoco de pretender que as aptidões individuais se concretizam à margem de todo esboço de coação estatal, frustrou a possibilidade de ver concretizar a ordem justa pela qual lutara, onde a liberdade encontrasse condições de pleno exercício.

O Estado-liberal permaneceu indiferente ao uso que seria feito das liberdades e aos resultados que daí se seguiram. E a experiência histórica acabou demonstrando que o Estado não é o único que oprime o desenvolvimento do homem-pessoa; que não é a única entidade que impõe relações coativas de convivência, e que as mesmas liberdades liberais estão condicionadas, em sua realização, a situações e poderes extra-estatais, como os raciais e os poderes econômicos.

Mas, o Estado-liberal evoluiu e apresenta-se hoje justamente como meio apropriado para realizar a libertação dessas pressões, o que supõe a ampliação de sua atividade e a intervenção na vida econômico-social que permanecia à sua margem.

Como afirma o jurista José Afonso da Silva:

"Esse processo de democratização sucessiva, em luta com os princípios liberais, acentua-se cada vez mais; o conceito de democracia se transforma, qualificando-se democracia social, enquanto estende seus métodos e critérios a esferas situadas inicialmente à margem do Estado: à economia, à educação, etc. que pretende, por exemplo, a participação na gestão das empresas (democratização das empresas), como antes o pretendeu no Estado; que pretende que a representação popular fiscalize a vida econômica do país, o que supõe a passagem para uma economia planejada, com a subsequente diminuição da esfera individual diante do Estado; que postula a democracia na educação, o que, se há que ser mais que uma mera declaração, supõe o domínio da educação por parte do Estado!"<sup>76</sup>

Após esta breve análise de algumas doutrinas, que se opõem a vocação democrática do homem-pessoa, ressalto que muito mais importante do que as estruturas ou formas da vida social é a dimensão ética com a qual deve estar comprometido o exercício do poder. Por isso mesmo é que não se constrói uma democracia apenas a partir de determinados arranjos ou modelos institucionais. Estes, é claro, contribuem para a consolidação do processo democrático, na medida em que configuram as organizações e procedimentos indispensáveis à participação da sociedade nas decisões públicas.

Mas a democracia consiste, antes de tudo, numa visão do Estado e de suas relações com o homem; vale dizer, os valores que devem presidir a estruturação e o exercício do poder político.

Da dignidade da pessoa fluem direitos fundamentais, inscritos em sua própria natureza, que são universais, sagrados e inalienáveis.

---

76. José Afonso da SILVA, Aplicabilidade das Normas Constitucionais, pp 129-130.

náveis. A pessoa humana deve ser, por isso mesmo, sujeito, fundamento e fim da vida social. A organização social, a ordem jurídico-política, as instituições econômicas, tudo deve estar a serviço do homem - pessoa.

Nesta perspectiva, denomino democráticos os regimes políticos que respeitam e promovem, no maior grau possível, os direitos fundamentais da pessoa humana. Tais direitos constituem os fins da ordem política democrática, ou seja, os objetivos em função dos quais deve balizar-se a ação do Estado. Considerada sob este aspecto, a democracia se configura como uma filosofia política, que exprime uma concepção finalística da ordem social.

É, portanto, a partir desta concepção personalista<sup>77</sup> do homem que deve ser construída a dimensão ética da democracia, ou seja, o conjunto de valores e objetivos essenciais da vida política. De que valeria, por exemplo, criar formas político-institucionais tecnicamente perfeitas se aos olhos do legislador as razões do Estado devem sempre prevalecer sobre as exigências da liberdade e da dignidade? Ou ainda, estaria em conformidade aos ideais democráticos investir recursos materiais e humanos numa política de desenvolvimento que privilegia o econômico em detrimento do social?

Os direitos fundamentais que, nos termos da definição, têm de ser respeitados pelo Estado, denominam-se liberdades públicas. Referidas ao homem-pessoa ou por ele exercidas as liberdades públicas não implicam a intervenção do Estado para a sua realização. Antes, pressupõe o reconhecimento da autonomia individual em face do Estado, entendido o homem como ser capaz de autodeterminar-se segundo critérios de sua consciência moral. Ora, sendo esta esfera de autonomia oponível ao poder estatal, as liberdades públicas não poderão ser plenamente efetivadas se não houver limitações à ação do

---

77. Relewa notar que a palavra personalismo é assumida hoje em dois sentidos. Em sentido amplo diz toda filosofia que acentua a dignidade da pessoa contra as negações materialistas ou imanentistas; em sentido mais estrito, a doutrina que centraliza no conceito de pessoa o significado da realidade. Exemplificando: a posição de Mounier seria de personalismo em sentido estrito; a de Maritain em sentido amplo. Para os propósitos deste trabalho, o termo é aqui empregado nos dois sentidos.

Estado em favor do homem-pessoa.

No âmbito das liberdades públicas situam-se direitos individuais como: direito à vida e à integridade física e moral, direito de livre expressão do pensamento, direito à informação, direito a adoção do credo religioso, direito à intimidade e à inviolabilidade de domicílio, direito ao uso comum da propriedade, direito de ir e vir, direito de livre organização e reunião, direito à escolha de uma profissão, direito de acesso às obras culturais e artísticas, direito de presunção à inocência, etc. Também podemos incluir no âmbito das liberdades públicas os direitos de participação política (direitos políticos), fundamentais como os anteriores porque decorrentes da própria natureza humana, na medida em que se reconhece o homem-pessoa como ser naturalmente social.

Desde seus primeiros gestos, o homem-pessoa revela uma natureza que transcende as realidades postas a seu redor. Seu destino é colocado em termos de escolha livre e consciente. É através de ações livres que o homem realiza seu ser pessoal. Seu ser está ordenado para a liberdade, donde sua vocação para a democracia.

Uma vez que o Estado não participa de forma direta da realidade desses direitos, mas apenas mediante a regulamentação das condições de seu exercício, constitui seu dever assegurá-los juridicamente. Instrumentos jurídicos como Habeas Corpus e o Mandado de Segurança, por exemplo, constituem procedimentos típicos de defesa das liberdades públicas. À qualquer homem-pessoa - partindo-se do pressuposto de que todos são iguais perante a lei - deve ser garantido o direito de solicitar a manifestação da Justiça quando entender tenham sido lesadas suas liberdades básicas.

Tão fundamental quanto a garantia das liberdades públicas é a realização do bem-estar social. Por força de inúmeros movimentos de cunho social-reformistas eclodidos já na segunda metade do século passado, generalizou-se na consciência dos povos, o entendimento de que o Estado não deveria ser definido apenas segundo a perspectiva estática de guardião das liberdades, mas, ao contrário, como uma entidade dinâmica, permanentemente empenhada na universalização do bem-estar social. Por isso mesmo, os direitos econômi -

co-sociais implicam prestações positivas do Estado à coletividade.

Sem deixar de levar em conta as diferenças individuais da capacidade e iniciativa, compete ao Estado assegurar a todos os homens-pessoas, indistintamente:

- 1ª - iguais oportunidades de ascensão social e econômica, pela democratização dos serviços educacionais;
- 2ª - satisfação das necessidades humanas básicas: alimentação, habitação, vestuário, saúde, previdência, salário justo e lazer.

É, pois, da competência do poder público assegurar a satisfação de um patamar mínimo de necessidades vitais de ordem material, elevando-o à medida de seu desenvolvimento econômico. O nivelamento se faz, assim, de baixo para cima, pela ampliação progressiva dos serviços sociais prestados ou estimulados pelo Estado. Garantidas as condições materiais necessárias a uma vida humana digna, e democratizadas as oportunidades de ascensão social, as diferenças entre os diversos estratos sociais seriam determinadas muito menos por privilégios de classe do que pelo mérito pessoal.

A missão do Estado, repito, não se esgota, pois, no oferecimento de instrumentos legais que resguardam a liberdade dos homens-pessoas e lhes permitem a defesa dos próprios interesses. Cabe-lhe ainda, pela utilização de instrumentos econômico-sociais, promover a participação de todas as camadas sociais nos benefí - cios do progresso e da civilização.

Destarte, se o Estado democrático deve estar inteiramente voltado para a realização do homem-pessoa, princípio e fim da organização política, não podemos denominar democráticos os regimes de cunho coletivistas, que ignoram a dimensão individual da pessoa, nem os regimes de cunho individualista, que negam a reconhecer a sua dimensão social.

Os ideólogos do coletivismo caracterizam o homem apenas a partir de sua dimensão social, diluindo-lhe a individualidade numa espécie de ser coletivo e transpessoal, entendido como totalidade absoluta: a raça (Nazismo), a classe (Comunismo) ou o próprio Estado

(Fascismo). Sendo o Estado a expressão política dessas totalidades, conclui-se que o indivíduo nada representa além de mera peça da engrenagem estatal. Do ponto de vista econômico e social, o coletivo normalmente se traduz num regime de planejamento centralizado, onde são inexpressivos os níveis de iniciativa individual.

Ora, se o Estado existe, entre outras finalidades, para garantir a liberdade dos homens-pessoas, seria inadmissível entendê-lo como entidade autônoma e auto-suficiente em face dos homens que o criaram. Mesmo na eventualidade hipotética de que todo um povo venha a optar pela transferência de sua liberdade a um ditador, conferindo-lhe poderes absolutos, ainda assim o regime seria ilegítimo e atentatório à dignidade humana. A liberdade é um bem inalienável, constitutivo da natureza do homem-pessoa, e por isso a ninguém assiste o direito de barganhá-la por proteção, segurança ou qualquer outro bem.

Os ideólogos do individualismo tendem, por sua vez, a minimizar a natureza social do homem, fazendo a apologia do indivíduo e de uma ordem social voltada apenas para a realização dos interesses individuais. O Estado, uma espécie de "mal necessário",<sup>78</sup> é caracterizado como instrumento jurídico-político destinado a preservar as liberdades do indivíduo; e apenas esta função lhe justifica a existência.

A sociedade não subsiste como dimensão ontológica situada acima dos indivíduos; é, simplesmente, o resultado da mera agregação destes. Sob o aspecto econômico e social, não caberia qualquer forma de intervencionismo estatal, já que apenas os indivíduos teriam direitos à iniciativa nesse campo.

---

78. "Aplicando o laissez-faire liberal tanto no domínio sócio político, como no econômico, Spencer entende que o Estado - que não contém em si mesmo uma personalidade com vida própria, como pensam os idealistas - devem limitar a sua atividade ao cumprimento das funções essenciais, como a defesa contra agressões externas para manter a paz e a ordem, e a prevenção de arbitrariedades contra os indivíduos, proporcionando-lhes proteção e segurança. Para ele, portanto, qualquer expansão da autoridade do Estado representa um obstáculo para a evolução natural e embaraça a diferenciação da estrutura social que as exigências do progresso impõem" (João RIBEIRO JÚNIOR, op.cit., pp 136-137).

Os regimes fundados numa concepção puramente individualista da vida humana são, na verdade, tão anti-humanos quanto os regimes coletivistas que despersonalizam os indivíduos.

O grande equívoco da mentalidade imperante nos quadros histórico-sociais do liberalismo europeu ao longo dos séculos XVIII e XIX foi não ter reconhecido no homem uma natureza social. O homem é social apenas por necessidade, mas não por natureza, sustentavam os teóricos liberais.

Ora, nenhum homem-pessoa pode realizar-se como ser livre e expandir sua individualidade a não ser dentro de formas determinadas de organização social. É na vida em sociedade que se encontram as condições propícias ao pleno florescimento das aptidões individuais e à realização espiritual do homem-pessoa.

Caracterizar a vocação democrática do homem-pessoa como simples ponto de equilíbrio entre essas duas posições extremadas não seria de todo correto. O conceito de pessoa (como vimos, o homem é uma pessoa, ou seja, natureza dotada de inteligência e de vontade livre), ao qual está associada a vocação democrática, equivale, efetivamente, a uma nova e radical concepção do homem e da sociedade.

Ao homem-pessoa é, ao mesmo tempo, indivíduo e parte integrante da sociedade. A existência humana é sempre coexistência. Há sempre e permanentemente um relacionamento íntimo de cada homem-pessoa com os outros homens-pessoas, pois, como asseverou Heidegger:

"mesmo se um ser-ai acha-se sozinho, ele é ser-no-mundo com o outro. O outro não pode estar ausente e não ser para e por-ser-com-o-outro. O estar sozinho é um modo deficiente de ser-com-o-outro, e sua possibilidade é uma prova deste ser-com-o-outro!"<sup>79</sup>

Meio e não fim, o Estado deve estar totalmente voltado pa-

---

79. Martin HEIDEGGER, L'Être et le Temps, p.152 (Traduzi).

ra a realização do homem-pessoa; fim e não meio, o homem-pessoa tem deveres e obrigações para com o Estado apenas na medida em que este se constitui em expressão política da coletividade, da qual o homem é parte integrante como ser social.

Ora, organizar a sociedade em função dos valores do homem-pessoa significa buscar o difícil (mas nem por isso impossível) equilíbrio entre as exigências do homem enquanto pessoa - como o respeito às liberdades públicas, e as exigências do homem enquanto ser social - como a promoção dos direitos sócio-econômicos.

A ordem do bem comum resulta precisamente deste esforço em organizar a vida social de modo a conciliar o interesse coletivo com a prática das liberdades do homem-pessoa.

A exigência da democracia para o desenvolvimento pleno do homem-pessoa, segundo todas as postulações de sua natureza, sintetizados na norma fundamental da ordem ética, exige, como condição de sua realização, a existência da sociedade. Portanto, impõe-se ao homem-pessoa, de modo essencial e necessário, o reconhecimento do eu fundamental e o reconhecimento de outros eus.

Como assinala Jean Ladrière:

"A minha vida é habitada pela vida do mundo e dos outros, logo pela história. Porque esses outros que pesam sobre meu destino, não são apenas os indivíduos que conheço, que encontrei, a quem falo, dos quais partilho a existência, é o outro em geral, o outro anônimo e generalidade, que é o sujeito da história. Sou tão afetado por esta história como pelas palavras e pelas ações dos que me estão próximos. A minha posição em relação à história não é como se ela fosse um objeto exterior que eu poderia pegar ou largar, ou um conjunto de proposições que pudesse ratificar ou rejeitar!"<sup>80</sup>

---

80. Jean LADRIÈRE, Vida Social e Destinação, p. 57

Aplicado à ordem social, exprime-se, destarte, o imperativo categórico na existência do outro eu como razão do eu social. Neste contexto, a sociedade aparece como condição de realização do homem-pessoa; instrumento, portanto, a serviço do próprio homem-pessoa, que emerge como a união ética dos seres humanos em busca de fins comuns.

Ensina Emmanuel Mounier que:

"se o outro não é um limite do eu, mas uma fonte do eu, a descoberta do nós é estritamente contemporânea da experiência pessoal. O tu é aquele em que nós nos descobrimos e pelo qual nós nos elevamos; surge no seio da imanência como no seio da transcendência. Não destrói a intimidade, descobre-a e educa-a. O encontro do nós não facilita apenas entre o eu e o tu uma permuta integral, cria um universo de experiência que não tinha realidade fora desse encontro"<sup>81</sup>

Esta posição personalista, entretanto, não se recusa a admitir que, na realidade concreta do convívio social, tornam-se inevitáveis conflitos entre as aspirações individuais e interesse coletivo. Isso obriga a autoridade pública a disciplinar o exercício das liberdades, circunstâncias que, na prática, acaba por restringir-lhe a amplitude. Impossível, por exemplo, que todos exerçam ao mesmo tempo o direito de ir e vir. É preciso que o poder público estabeleça parâmetros e condições que viabilizem, sem prejuízo para a coletividade como um todo, a prática ordenada desse direito. Do mesmo modo, o direito à propriedade não pode ser entendido como um valor absoluto, devendo ser limitado sempre que estiver em jogo o interesse social.

No domínio econômico e social, não compete ao indivíduo

---

81. Emmanuel MOUNIER, Introdução aos Existencialismos, pp. 162-163.

nem ao Estado o monopólio da ação. Se aos homens-pessoas - individual ou socialmente considerados - cabe a ação principal, ao Estado incumbe completar de modo subsidiário, a ação dos homens-pessoas, ou até substituí-los, se necessários.

Além disso, pertencem à esfera da competência do Estado as tarefas de coordenação, incentivo e fiscalização das atividades econômicas. Não se justificaria, em tese, que o Estado assumisse a produção de bens e serviços que podem ser até mais eficientemente executados por particulares, sem prejuízo à segurança nacional ou à economia popular, e sob a supervisão dos órgãos públicos competentes.

Seja como for, é dever dos governantes numa democracia, dar as condições necessárias aos homens-pessoas (a cada um segundo seu valor respectivo) a fim de que realizem, plenamente, sua vocação democrática.

A vocação democrática do homem-pessoa leva-o a uma peculiar forma de vida. É a democracia como modo de existência.

## CAPÍTULO II

### ESTRUTURA E LIMITES DA DEMOCRACIA

No capítulo precedente procurei compreender o que é a democracia em sua essência, numa tentativa de elucidar seu conceito polissêmico; importa, agora, mostrar quais são os elementos que considero indispensáveis a toda democracia.

Assim, a tarefa deste capítulo é examinar a estrutura e os limites possíveis da democracia, partindo da reflexão do estudo anterior, onde a vimos como forma política e como forma de vida.

#### 1. A Opinião Pública

Entendo que, antes de mais nada, não se pode falar em democracia sem a existência da Opinião Pública.

Segundo Sarah Chucid Da Viá:

"as opiniões e os sentimentos que se referem mais de perto às questões sociais dependem, muitas vezes, de dados distantes da experiência diária. Esta circunstância nos torna dependentes de informações e opiniões obtidas indiretamente. É por esta razão que a propaganda - considerada pelos psicólogos como uma tentativa intencional, de grupos organizados, de produzir desvios na opinião e no sentimen-

to - se torna importante!"<sup>1</sup>

Realmente, nas Nações em que a opinião pública está desenvolvida a minoria governante não pode prescindir dela, nem desconhecer a sua influência, daí utilizá-la, inclinando-a a seu favor mediante uma propaganda adequada a esse efeito.

Essa propaganda transforma-se, então, no instrumento ou meio mais eficaz de governo; a tal extremo que se tem repetido muitas vezes a afirmação de que a democracia é equivalente ao governo por propaganda.

Se olharmos para a história, veremos que, na antiguidade, os instrumentos, os meios de que se valiam os grupos governantes para assegurarem-se a submissão dos governados, eram a força e a energia pessoal dos chefes guerreiros, as superstições religiosas, mantidas pelos sacerdotes em benefício próprio ou da autoridade daqueles chefes, e a habilidade que cada um fosse capaz de empregar. Nessas sociedades antigas, a influência dos mitos religiosos e a força das armas em mãos dos senhores unem-se à possessão das terras e ao controle dos tribunais.

Nas sociedades modernas, ao contrário, a força física e os mitos religiosos ocupam, como meios de governo, um lugar muito secundário. É evidente que o emprego de força, mediante polícia e forças armadas, sempre costumou resultar decisivo em quaisquer momentos de tensão; mas, em geral, os governos modernos preferem usar instrumentos mais sutis, como a manipulação de informações, que deforma a realidade concreta.

Seja como for, é dentro do processo democrático que se tem a única oportunidade de verificar se a opinião pública está ou não de acordo com determinado processo governamental.

### 1.1. O conceito de Opinião Pública

Apesar de o estudo científico do fenômeno coletivo da opinião ter-se constituído, no correr dos tempos, em uma preocupação

---

1. Sarah Chucid DA VIÁ, Opinião Pública: Técnicas de Formação e Problemas de Controle, p.57.

dos filósofos, é a partir do final do século XIX que a opinião pública começa a merecer a devida importância, desencadeada que foi pela imprensa.<sup>2</sup>

O termo Opinião Pública é utilizado, no sentido comum, para se referir ao que

"a maioria da população de um país julga, gosta, prefere em matéria de política, de economia, ou de outros assuntos de importância nacional ou internacional".<sup>3</sup>

Aqui cabe uma distinção inicial entre opinião e atitude. Ensina Sarah Chucid Da Viá que:

"Uma atitude é uma tendência para atuar, agir. Se vincula aos hábitos e ao comportamento manifesto".<sup>4</sup>

A opinião, que tem um caráter verbal e simbólico, é definida por Michel Thiollent, como:

"uma preferência ou apreciação que as pessoas declaram ter a respeito de fatos como as eleições, o custo de vida, o futebol, etc".<sup>5</sup>

---

2. José Marques de MELO, em sua obra Comunicação Social: Teoria e Pesquisa, pp. 86-87, denomina este período de "fase dos filósofos sociais", caracterizado pelos estudos sobre os meios de comunicação e seus efeitos. Os destaques vão para Benzenberg e Krug (estudos sobre jornais, liberdade de imprensa e Opinião Pública), Alexis de Tocqueville (controle da informação e liberdade de imprensa), James Bryce (mecanismos de formação de Opinião Pública), Gabriel Tarde (o fenômeno da Opinião Pública e da psicologia das multidões como reflexo da imprensa), Max Weber (a sociologia da comunicação) e Alfredo Nicéforo (análises de conteúdo no campo da literatura e da arte)

3. Michel THIOLENT, "Opinião Pública" in Roberto P. de QUEIROZ E SILVA (org.), Temas Básicos em Comunicação, pp. 189-190.

4. Sarah Chucid DA VIÁ, op.cit., p. 7.

5. Michel THIOLENT, op.cit., p. 190.

Esta opinião privada não sofre a pressão do grupo(ou grupos sociais) a que a pessoa pertence, o que a diferencia, por sua natureza, da opinião pública, que:

"consiste em manifestações de atitudes coletivas (...) e implica também na existência de outras opiniões distintas delas!"<sup>6</sup>

Estas outras opiniões não poderão estar distribuídas proporcionalmente (o que não seria uma opinião pública, mas sim uma série de opiniões); por outro lado, se houve uma opinião unânime, está caracterizada uma crença do grupo e não uma opinião.

Os fatores sociais também são importantes na formação da opinião pública. Se a população é urbana, a sua concentração favorece a constituição de várias opiniões públicas e a mobilidade das mesmas; já nas populações rurais, a dispersão dos seus habitantes dificulta os contatos e a troca de informações, tendo-se então uma opinião mais estática, mais permanente e muito mais próxima das crenças do que das opiniões.

## 1.2. Da tolerância e da intolerância em matéria de opinião.

Pensar é formar opiniões. É aplicar-se a distinguir o verdadeiro do falso.

Possuímos a maior parte de nossas opiniões sem saber porque, não conhecendo as razões que poderiam ser dadas de sua veracidade. Isto porque elas nos são transmitidas por imitação, conservando-se por hábito. São, no sentido próprio da palavra, preconceitos.

Pensar livremente é tomar consciência interiormente das razões de sua verdade. Quando não penetramos até estas razões, podemos ter opiniões verdadeiras, mas não conhecemos a verdade.

O pensamento e sua manifestação por atos, palavras e escritos são, de alguma maneira, dois momentos inseparáveis. Acreditar que uma idéia é verdadeira é acreditar que ela é verdadeira para to -

---

6. Sarah Chucid DA VIA, op.cit., p.8.

dos. Como, pois, não querer comunicá-la; como não querer agir e fazer agir os outros, segundo esta evidência interior?

A liberdade de pensar, portanto, é a faculdade de examinar as coisas por si mesmo; de formar, pessoalmente, as suas opiniões e de manifestá-las. É no fato de que a verdade se revela interiormente que se funda o dever de tolerância.

A intolerância julga justificar-se pelo seguinte raciocínio: a verdade deve combater o erro e empregar todos os meios para fazê-lo desaparecer. Ela tem todos os direitos pelo fato mesmo de que é verdade. Aliás, esse raciocínio não traduz um impulso natural? Quando somos convencidos de uma coisa, não possuímos uma tendência involuntária para impô-la por meios mais eficazes do que a persuasão aos outros, a fim de garantir o seu triunfo legítimo?

No fundo do argumento da intolerância há um absurdo lógico.

Estamos certos de possuir a verdade? Mas donde nos vem esta certeza? De nenhuma outra fonte além de razões individuais. Por mais majestosa que seja uma verdade, qualquer que seja a autoridade que lhe venha de uma venerável tradição, não tem outros títulos além dos de ter parecido verdadeira a um certo número de indivíduos. A verdade só se revela interiormente em espíritos individuais. E o erro que se quer perseguir possui justamente os mesmos títulos. Este erro também pareceu verdadeiro aos que acreditaram nele. Não é contrário a todo espírito de justiça conceder a uns o direito de julgar por si mesmo, recusando este direito aos outros?

Há mais. A razão individual engana-se às vezes no momento mesmo em que se julga mais impressionada pela evidência. Destarte, sendo a verdade interiormente descoberta pelo conhecimento de razões de crer, devemos conceder aos outros, como a nós mesmos, o direito de julgar por si mesmo e de conservar, mesmo na certeza, o seu

---

7. "Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós" (Hannah ARENDT, Entre o Passado e o Futuro, p. 325).

timento do erro possível. Por isso que considero a Opinião como um dos elementos indispensáveis numa democracia.

O mal próprio da intolerância é de uma outra natureza e talvez ainda mais temível. A verdade só pouco a pouco aparece, revelando-se progressivamente. Em todas as coisas, os homens começam por ter opiniões falsas ou incompletas. Em seguida aparecem outros homens que têm opiniões "mais justas", destruindo ou completando as outras. Deste modo, o progresso se faz pela livre discussão e pela crítica.

A intolerância - própria dos regimes totalitários -, que mata a crítica, mata, ao mesmo tempo, a vida do espírito. E esta afirmação é verdadeira para todos os domínios. Verdadeira para as ciências, filhas do livre exame, nascidas quando a razão se libertou da autoridade religiosa, progredindo não somente pela adição de verdades novas, como pela revisão incessante e reconstrução das teorias; verdadeira para a moral e para a política, só tendo o Direito se desenvolvido por causa das idéias novas e ousadas, e só tendo sido vencidas as más instituições aos golpes repetidos da crítica nos discursos, na imprensa e nos livros.

E a História já mostrou que a intolerância, cedo ou tarde, paga duramente sua ousadia por querer paralisar o progresso dos espíritos e das instituições.

As duas fontes constantes da intolerância são: o espírito de dominação e o interesse. Espírito de dominação inerente à natureza humana; tendência inveterada da vontade humana em dar regras às outras vontades. Interesse de um governo ou de uma classe social em preservar a sua supremacia e os seus privilégios, impedindo que sejam discutidos e criticados.

São estas as duas causas que conspiram, ainda hoje, para oprimir o pensamento, que é, necessariamente e por essência, uma força de libertação e de revolta contra as injustiças e as "certezas" dos dogmas.

Proibir a liberdade de opinião é pretender a infalibilidade de de alguém, o que é visceralmente contrário à vocação democrática do homem-pessoa.

### 1.3. A propaganda e a formação da opinião pública

A palavra propaganda teve origem no século XVII, com a Congregatio de Propaganda Fide, que foi instituída pelo papa Urbano VIII, com o objetivo de organizar as formas de difusão de princípios católicos romanos em oposição à doutrina da Reforma luterana.

Desde então, todo esforço voluntário sobre a opinião passou a denominar-se propaganda.<sup>8</sup>

A propaganda utiliza-se do conhecimento dos mecanismos de formação das atitudes e opiniões para obter as atitudes e opiniões planejadas, podendo sua ação, segundo Monique Augras, ser estudada sob três aspectos:

"1. O objetivo: quais as atitudes e opiniões que se deseja obter? Junto a que população? 2. As técnicas: quais são os princípios fundamentais da campanha de propaganda? Quais os meios materiais utilizados? 3. A informação prévia: quais são as atitudes e opiniões já existentes na população visada? Quais são os mecanismos psicológicos que as sustentam?"<sup>9</sup>

A propaganda política atua utilizando, de modo intensivo, os mecanismos psicológicos de formação da opinião - entre eles: identificação (introjeção e projeção), rejeição, representações coletivas, estereótipos - sobre os quais se formulam os princípios fundamentais de uma campanha.

Serge Tchakhotine, um respeitado estudioso da propaganda

---

8. A propaganda é definida por Lasswell como "técnica para influenciar ações humanas pela manipulação de representações"; para Katz e Schank, "a propaganda é uma tentativa organizada de manipular as massas para uma ação determinada, por meios indiretos". Já Newcomb refere-se a ela como "tentativa sistemática de influenciar atitudes, através dos meios de comunicação de massa." (Cf. Monique AUGRAS, Opinião Pública: Teoria e Pesquisa, p. 67.).

9. Ibidem, p. 67.

política, que se apoia no estudo dos reflexos condicionados, mostrou a importância do uso do simbolismo, - (Para ele, "linguagem do inconsciente mais do que qualquer outra") - sem se esquecer também os aspectos materiais, como: a regularidade e a constância da campanha, a necessidade de uma organização centralizada, o controle da execução dos procedimentos e sua avaliação, e a necessidade de grandes recursos humanos e financeiros.<sup>10</sup>

Outras regras básicas da propaganda política foram listadas por Joseph Goebbels em um documento encontrado pelos norte-americanos em Berlim, em 1945. Escrito em forma de diário, abrange o período de 21 de janeiro de 1942 a 9 de dezembro de 1943, podendo se reconhecer nestas regras - das quais extrai as de maior interesse - os princípios básicos que nortearam a ação da propaganda política nazista junto à opinião pública, e que mutatis mutandis, ainda são usadas nos regimes totalitários:

- a. Os propagandistas devem ter acesso à informação sobre os acontecimentos e a opinião pública. Toda propaganda somente pode ser planejada e executada tomando como base a informação existente.
- b. A propaganda deve ser planejada e executada por uma só autoridade. Goebbels enfatizou que este procedimento garantiria a eficiência e a consistência da propaganda, devendo esta autoridade determinar as diretrizes da propaganda e as explicar aos funcionários mais graduados, para manter o moral e conseguir a confiança dos subordinados.
- c. A propaganda deve afetar a política e a ação do inimigo. A propaganda era considerada como uma arma de guerra e com outros propósitos além daqueles de abalar o moral do inimigo. Assim, Goebbels acreditava que a propaganda podia afetar a política e as ações dos adversários, por exemplo, pela supressão do material de propaganda capaz de fornecer ao inimigo informações úteis ou pela difusão de propaganda cujo conteúdo conduzisse o adversário a tirar as conclusões de-

10. Serge TCHAKHOTINE, Le Vol des Foules par La Propagande Politique, passim.

- sejadas.
- d. O propósito, o conteúdo e a eficiência da propaganda inimiga; a força e os efeitos de uma refutação; a natureza das atuais campanhas determinam se a propaganda inimiga deve ser ignorada ou rebatida. Nem todos os ataques da propaganda adversária devem merecer resposta. A necessidade de refutar a propaganda inimiga está sempre condicionada a se verificar se o propósito não é exatamente suscitar uma resposta; se as afirmações da propaganda são verdadeiras ou não; se ela poderá trazer resultados efetivos; se existem fatos e argumentos de peso para uma refutação; finalmente, deve ser considerado se a resposta à propaganda não implicaria em desviar a atenção dos temas mais importantes ou até contradizê-los.
  - e. A credibilidade e os efeitos da comunicação determinam se o material de propaganda deve ser censurado. A censura pode deteriorar a credibilidade, sendo que, em tempos de excitação e tensão, a fome de notícias deve ser totalmente satisfeita, evitando-se a censura. Por outro lado, deve-se censurar quando o conhecimento do fato pode produzir uma reação indesejável.
  - f. O material de propaganda inimigo pode ser utilizado quando ajude a diminuir o seu prestígio, ou sirva a algum propósito específico. O rádio e a imprensa dos inimigos eram pesquisados para a busca de declarações e fatos mentirosos, usados em proveito da própria propaganda nazista.
  - g. A propaganda deve estar cuidadosamente sincronizada. Ou seja: ser ágil e flexível, chegando em primeiro lugar e sendo divulgada no momento adequado.
  - h. A propaganda deve rotular as pessoas e os acontecimentos com frases e clichês. Para descrever a inquietação política, social e econômica na Inglaterra, Goebbels usou o termo "crise galopante", largamente empregado na propaganda. É o princípio da simplificação, aplicado em razão de que o importante é atingir as massas e não os intelectuais.

- i. A propaganda na retaguarda deve evitar levantar falsas esperanças que possam ficar frustradas pelos acontecimentos futuros. Tal prática, além de gerar a frustração, irá afetar a credibilidade da propaganda como um todo.
- j. A propaganda na retaguarda deve criar um nível ótimo de ansiedade. O excesso de ansiedade pode produzir pânico e desmoralização, a escassez acarretará a complacência e a inatividade; portanto, o ideal é um equilíbrio entre os dois extremos.
- l. A propaganda dirigida à retaguarda deve diminuir o impacto da frustração. Se alguma frustração não puder ser evitada, é importante que ela seja prevista e o povo devidamente preparado para tal fato.
- m. A propaganda deve possibilitar o deslocamento da agressão para o ódio. Goebbels, diante de algum dos revêses da guerra, transferia os sentimentos adversos contra um dado grupo marginal, como por exemplo, os judeus.<sup>11</sup>

Como se vê, a opinião pública pode ser formada, modelada ou manipulada pela propaganda política, que é uma força poderosa e difícil de ser vista isolada dos meios de comunicação, que lhe dão voz e vida.

Entretanto, no caso da propaganda nazista, concomitante com o uso de técnicas de persuasão baseadas nos mais sofisticados mecanismos psicológicos, encontrou também um terreno fértil no clima de descontentamento e frustração do povo alemão, sem o qual não teria contribuído para uma modificação de opinião tão profunda e generalizada.

Portanto, como observa Sarah Chucid Da Viá:

"a propaganda não cria valores ou elabora opiniões: ela reflete valores estabelecidos, destaca o ponto de vista dominante, intensifica-os e contribui pa-

---

11. Cf. Leonard W. DOOB, "Goebbels y sus principios propagandísticos" in Miguel de MORAGAS (org.), Sociología de la Comunicación de Masas, pp. 384-402.

ra sua difusão!"<sup>12</sup>

Assim, a tendência dos meios de comunicação, nos regimes on de a democracia não se manifestou em sua plenitude, é sepultar a opinião pública, impondo um modo de pensar que irá formar um povo sem compromisso com a sua vocação democrática; enfim um povo sem identidade e, portanto, sem independência, facilmente conduzível.<sup>13</sup>

Em vez de dominar a sua realidade histórica, o povo é por ela dominado, já que o conhecimento da realidade é o primeiro e in dispensável passo para a liberdade de intervir no social, no polí tico, no econômico, no cultural, e se necessário, modificar-lhes a es trutura.

Em regimes autocráticos bloqueiam-se as informações, escon dem-se os conhecimentos e a verdade neles contida, e, conseqüente mente, proibe-se a liberdade de escolha, de decisão, de julgamento.

O povo permanece, deste modo, na passividade frente a verda de estabelecida. Aceita, habitualmente, com uma venda nos olhos, o que lhe informam, submetendo-se às regras da informação orientada, alienado de uma realidade que lhe escapa, embora seja protagonista para valorizar as mensagens ditas "oficiais", que apresentam uma versão da realidade a partir da qual se propõe a necessidade de manter a sociedade nas condições em que se encontra. Dá-se, assim, importância às notícias manipuladas que refletem os valores e os estereótipos das camadas dominantes no poder, constituindo-se num verdadeiro instrumento de ideologização.

---

12. Sarah C. DA VIÁ, op. cit., p. 63.

13. É de se notar que com o conceito de imparcialidade, as men tiras oficiais têm direito à sua justa parte de espaço. Espaço es se que, em geral, é mais considerável do que o habitualmente conce dido às refutações em surdina, cuja expressão se permite ao "outro lado" da questão. Graças a essa "imparcialidade", mantida entre as opiniões, e, mais ainda, ao controle oficial sobre a circulação das

É essa comunicação dirigida que reduz a capacidade do povo de questionar e refletir, que faz com que ele permaneça alheio, aceitando informações desligadas de seu autêntico sentido histórico.

O processo democrático, o processo de associação política, o processo de liberdade de imprensa, o processo de liberdade de reunião, o processo de liberdade de expressão e de crítica, o processo de discordar livremente, são todos institutos que possibilitam a cada homem-pessoa uma maneira de expor e defender as suas idéias e os seus argumentos a favor ou contra conceitos e realidades como Poder, Autoridade, Força, Arbítrio, Influência, Prestígio, Corrupção Governamental, Grupos de Pressão.

Os governos, que se dizem democráticos, mas que não acreditam que as oposições sejam capazes de governar, consideram difícil admitir a existência de uma opinião pública contrária. Eles acham-se tão seguros do próprio ponto de vista (da sua "verdade") que parece lógico que todos devem pensar da mesma maneira, e que somente por malícia premeditada, os adversários adotam opiniões divergentes.

Como bem observa Hannah Arendt:

"Vista do ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico. Ela é, portanto, odiada por tiranos, que temem com razão a competição de uma força coerciva que não podem monopolizar, e desfruta de um estado um tanto precário aos olhos de governos que se assentam sobre o consentimento e abominam a coerção.<sup>14</sup>

Atenas, onde ela nasceu, os cidadãos, que se reuniam na Ágora para resolver seus problemas públicos, eram minorias privilegiadas.

A democracia ateniense, portanto, era aristocrática, se se pode admitir a conjunção desses dois termos. Muito embora, Péricles, no século V, proclamasse em sua Oração aos Mortos de Atenas que:

"A Constituição que nos rege nada tem que invejar às de outros povos; não as imita, antes serve-lhe de modelo; ela recebeu a denominação de Democracia, porque seu fim é a utilidade da maioria e não da minoria!"<sup>15</sup>

E Protágoras tivesse notável compreensão das relações entre o que chamamos a consciência e o sentimento de justiça e o ideal da democracia.<sup>16</sup>

---

15. PÉRICLES, "Oração aos Mortos de Atenas" in TUCÍDIDES, Guerra del Peloponeso, Livro II, 7, p.179. (Traduzi).

16. Protágoras foi o primeiro grande teórico da democracia. Ele nos dá o primeiro confronto científico entre o ideal político democrático e os outros opostos, se admitirmos com os gregos, que um décimo da população equivale ao povo inteiro. Segundo sua teoria, como está exposta em Platão, em seus diálogos Protágoras e Teeteto, os homens receberam dos deuses a "política" (que deve ser traduzida como "a capacidade de fundar e organizar o Estado"). Zeus andava inquieto com os destinos da raça humana, porque não possuía esta capacidade. Transmitiu-lhe, então, por intermédio de Hermes, a consciência e o sentimento de justiça. Hermes perguntou a Zeus se devia repartir esses dons na mesma proporção em que são repartidas as aptidões particulares. Responde Zeus que por todos devia fazer-se a repartição, que todos tinham direito a uma parte, porque jamais se fundariam Estados se somente raros indivíduos possuíssem esses dons, como sucedia com as artes e ciências. Hermes, em nome de Zeus, devia mesmo estabelecer uma lei exigindo que fossem postos em condições de não prejudicar o Estado, como germes nocivos, os homens

Aristóteles, (e aqui, propositadamente, faço uma longa citação para melhor saborearmos seu conceito de democracia), por sua vez, entendia que:

"O princípio fundamental do governo democrático é a liberdade; a liberdade, diz-se, é o objeto de toda democracia. Ora, um dos característicos essenciais da liberdade é que os cidadãos obedeçam e mandem alternativamente; porque o direito ou a justiça, em um Estado popular, consiste em observar a igualdade em relação ao número, e não a que se regula pelo mérito. Segundo esta idéia do justo, é preciso forçosamente que a soberania resida na massa do povo, e que aquilo que ele tenha decretado seja definitivamente firmado como o direito ou o justo por excelência, pois que se pretende que todos os cidadãos têm direitos iguais. Disso resulta que, nas democracias, os pobres têm mais autoridade que os ricos, pois que são em maioria, e os seus decretos têm força de lei. Eis aí, pois, um sinal característico da liberdade; tal é a definição que todos os partidários do Estado popular dão da república. Um outro característico é o de viver como se deseja, pois é, diz-se, o resultado da liberdade, se é verdade que a marca distintiva do escravo é não poder viver como bem lhe parece. Tal é o segundo característico da democracia; daí o fato de nunca mais se consentir em obedecer a quem quer que seja, a não ser alternativamente, o que contribui para estabelecer a liberdade fundada na igualdade.

autoridade sobre cada um, e cada um, por sua vez, sobre todos..."<sup>17</sup>

Democracia é, portanto, governo do povo. Contudo, hoje, o povo já não trata diretamente das coisas públicas, senão através de representantes eleitos.

Partindo deste ponto de vista, pode-se dizer que a democracia visa o maior número de pessoas e não uma minoria. Assim, não é democrático nenhum regime em que não seja o próprio povo quem elege (escolhe) os seus representantes.

Democracia não é a soberania absoluta dos políticos (representantes) eleitos pelo povo, que se tornam profissionais da política, esquecendo-se que foram colocados no poder pelo próprio povo; como também não é a vontade de um grupo civil ou militar ou de um partido político.

### 2.1. A vontade popular

Democracia é a vontade popular. A vontade do governo é mera delegação da vontade dos governados. Em outros termos: o poder pertence ao povo. O poder é legítimo unicamente se ele é atribuído pelo povo, se ele emana da vontade popular.

Foi Jean-Jacques Rousseau quem estabeleceu a distinção entre a "vontade geral" e a "vontade de todos".<sup>18</sup> No Do Contrato Social, Rousseau diz que:

"Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum, a outra, ao interesse privado não passa de uma soma de vontades particulares. Quando

se retira, porém, dessas mesmas vontades os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente resta como soma das diferenças, a vontade geral!" E em nota acrescenta: "...o acordo de todos os interesses se forma por oposição ao de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, reconhecer-se-ia com dificuldade o interesse comum, que jamais encontraria obstáculos. Tudo andaria por si e a política deixaria de ser uma arte!"

Mais adiante, nesta mesma linha de raciocínio, afirma Rousseau:

"Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particulares em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações!"

E conclui:

"Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de geral."

Para melhor compreendermos esta extensa mas necessária citação, ela deve ser colocada ao lado da passagem que se encontra no artigo "Da Economia Política", incluído no tomo V da Encyclopédie de Diderot e D'Alembert:

"Toda a sociedade política se compõe de outras só ciedades menores, de espécies diferentes, cada uma das quais tem seus interesses e máximas(...) todos os particulares reunidos por um interesse comum compõem outras tantas(...) São todas essas associações tácitas ou formais que, de tantos modos, modificam as aparências da vontade pública por influência da sua. A vontade dessas associações particulares apresenta sempre duas relações: para os membros da associação é uma vontade geral, para a grande sociedade é uma vontade particular."<sup>20</sup>

Rousseau trata, pois, a vontade popular como se fosse uma espécie de média, mesmo porque não podia prever os descobrimentos da psicologia e da sociologia modernas.

Entendo por vontade popular a consciência geral ou coletiva. A palavra consciência, neste caso, possui um duplo sentido:

- 1º - o conteúdo da consciência de um só homem-pessoa;
- 2º - manifestação total desses conteúdos no conjunto dos homens-pessoas. Esta ambigüidade não apresenta inconvenientes porque o contexto, de ordinário indica, dos dois sentidos, qual o que está em jogo. Se for necessário operar-se uma distinção mais nítida, pode-se chamar o conteúdo da consciência de um só homem-pessoa, consciência coletiva individual, e a manifestação do conjunto, consciência cole-

Sob este prisma, a consciência geral ou coletiva (a vontade de popular) é a coesão mental fornecida pela realidade. Esta coesão é de uma natureza especial: une vários ou muitos homens-pessoas, em virtude não só de sua vocação democrática, como do conhecimento que eles têm uns dos outros, em um nós, um conjunto social.<sup>21</sup>

Além disso, a consciência geral ou coletiva compreende, também, tanto a consciência comum teórica, como a prática, a vontade comum. Aqui, contudo, não importa, essencialmente, distinguir o eu perceptivo do eu voluntário, porquanto uma vontade geral, em oposição à simples vontade de todos, presume, - entenda-se embora como mais preciso o primeiro termo -, sempre e necessariamente, uma consciência da solidariedade, e esta sempre que permaneça teórica, e não se torne absolutamente prática, não conduz a atos de vontade. E assim ela permanece, para o Estado, para o Direito e para a Política, portanto para este estudo, desprovida de todo interesse. Por consequência, não há que distinguir-se neste trabalho, entre a "consciência geral" no sentido estrito, teórico, e a "vontade geral"; entre o "espírito do povo" e a "vontade popular"; entre a "consciência do nós" e o "interesse do nós", e por esta fórmula todas as noções análogas.

O nós (a consciência geral, a vontade popular) é alguma coisa diferente da simples soma dos homens-pessoas; mas é ainda alguma coisa diferente da média tirada da soma dos homens-pessoas, co-

---

21. Meu raciocínio acompanha aqui o de Rudolpho Laun, que em sua obra Democracia, p. 78, esclarece: "Nem sempre que os indivíduos, por acaso, independentemente uns dos outros, ou em luta uns contra os outros, atingem resultado que parece o produto de uma ação comum, dirigida para o mesmo fim, há consciência coletiva. Se, porém, a consciência da comunhão está presente, naturalmente fará que o indivíduo, na procura do fim comum, não se sinta isolado, mas membro de um conjunto unificado pelo fim comum (grifado no texto). A comunhão deve, pois, apresentar-lhe como um todo social, do qual, reduzido às próprias forças, não formaria mais que uma fracção insuficien-

mo queria Jean-Jacques Rousseau, com sua teoria contratual.

É a vontade popular que faz o povo soberano. E dizer soberania é dizer poder político supremo que decide automaticamente sobre sua própria competência. Neste sentido, a soberania só pode se dar no Estado. E se dá somente no âmbito de sua competência e na medida do seu fim. Não se explicaria as prerrogativas e as excelências do Estado soberano se por detrás dele, ou melhor ainda, nele, não existisse um povo agrupado politicamente. A soberania estatal não pode separar-se da comunidade perfeita de homens-pessoas.

Em sua origem, a comunidade pode delegar a autoridade a um homem-pessoa ou a vários homens-pessoas. Ora, se pode fazer essa delegação de poderes, é porque seu poder supremo pertence-lhe em virtude de um direito primitivo (natural) anterior a toda Constituição e ao Estado mesmo.

Tão importante resulta este poder do povo que o jurista alemão Hans Kelsen afirma que:

"a democracia significa que a 'vontade' representada na ordem legal do Estado é idêntica às vontades dos súditos."<sup>22</sup>

A verdade é que a "vontade" representada na ordem legal do Estado não é a vontade real dos cidadãos, senão a vontade de seus representantes livres. Não obstante, advirta-se, que os cidadãos manifestaram previamente sua vontade, no sufrágio, para que os governantes os representem livremente, interpretando a vontade popular, isto é, a consciência geral ou coletiva.

Democracia é, pois, a livre organização das contestações; é a livre organização das suas próprias limitações, e não as limitações e as contestações impostas pelas necessidades e privilégios

cia é o governo do povo, pelo povo, por seus legítimos representantes, e pela maneira que a sua vontade soberana escolher. Donde o valor da eleição numa democracia.

## 2.2. O voto

Na democracia, portanto, o princípio da autoridade pública tem seu fundamento único na legitimidade da representação. O povo ao organizar, para seu próprio governo, o corpo de sua representação, exercita a sua vontade livre de se submeter ao princípio da autoridade. É uma vez que é preciso que o povo seja representado, esta representação só pode fazer-se por meio do voto.

Múltiplas são as acepções do vocábulo voto. Ora ele é empregado no sentido ontológico, significando aspiração, desejo, anelo; ora, como promessa religiosa; ora, como juízo que se profere sobre qualquer assunto pelo qual se dá ou não assentimento. Em linguagem política, quer dizer preferência, escolha, opção.

Exprimindo o voto a pessoa política, esta jamais deve excluir-se de se apresentar todas as vezes que se trata dos interesses da Nação, do Estado ou do Município; portanto, formando o Estado um elo indivisível, que aproxima e prende tantas relações complexas e multiformes do povo, é de sua estabilidade política e severa fiscalização administrativa, que decorre toda soma de garantias que podemos invocar na vida pública ou particular, à sombra de livres preceitos constitucionais.

É na boa direção do mecanismo político da sociedade que o povo descobre o verdadeiro fundamento de seus próprios interesses, pelo que é necessário que ele tome parte na elaboração dos governos, na delegação da soberania, sob pena de lesa-indiferença à causa pública.

Uma vez desconhecendo o direito de voto no corpo social,

da povo.

O voto, portanto, é a capacidade que habilita o povo a escolher seus representantes, que irão exercer, em seu nome, a autoridade pública. E se por meio do voto não pudesse o povo influir diretamente nas formas da organização do poder público, seus direitos político-sociais não seriam suficientemente garantidos.

Desta forma, como a autoridade em concreto tende ao abuso e a tornar-se absoluta, o meio de obstar quanto possível a tais abusos é o voto, ajudado pelo direito de crítica, desenvolvido pela liberdade de expressão.

Porisso é que o direito de eleger, que é o meio que possui qualquer homem-pessoa para se fazer representar no exercício de sua soberania - é um direito político essencial à democracia.

Não é, contudo, um direito natural e absoluto, porque não é inerente à natureza humana, como o são a liberdade individual, a de pensamento, a de trabalho, a de associação, que têm o caráter de condições indispensáveis da vida e expansão das forças do homem-pessoa em todas as suas aplicações, quer o consideremos individualmente quer no conjunto social.

Entretanto, o direito político do voto prende-se à forma que se tenha dado ao poder político, e sua extensão e exercício dependem da lei constitutiva desse poder.

Assim, o direito de eleger é uma função pública adaptável unicamente a certos regimes políticos, que não pode ser exercido senão mediante certas condições, e que pode, porisso mesmo, ser regulada pelo poder político.

Contudo, o que não se leva em consideração, nos regimes autocráticos, é que o direito de eleger não é apenas uma função pública, é, também, um direito. É uma função quando for considerado como uma simples instituição adaptada tão somente a um certo e determi-

Ora, sendo a soberania o direito que tem a sociedade de constituir e organizar o Estado, para o fim de aplicar e desenvolver o princípio jurídico em toda a sua intensidade, ela só se manifesta por intermédio do voto.

Destarte, o voto aparece como uma condição indispensável para o seu exercício e, conseqüentemente, como um direito inalienável, imprescritível, limitado pelo princípio da justiça às condições que constituem a vida e o desenvolvimento da sociedade e de seus elementos, e igual e proporcional na representação de todos os interesses coletivos da sociedade.

O voto, portanto, nada mais é do que uma condição indispensável ao exercício da soberania, e esta é a própria essência da democracia.

O valor político do voto resulta, assim, não dos interesses particulares do eleitor, dos seus desejos pessoais, ou do seu modo especial de ver as coisas; senão dos interesses gerais e coletivos.

Em suma, só por meio do voto é que o povo pode influir diretamente nos destinos da Nação de que faz parte, já que é impossível, como vimos, reunir-se em assembléia geral para dirigir, democraticamente, os destinos do país, onde se vive.

É assim pelo voto que, nos países onde subsiste o regime representativo democrático, se firmam as instituições políticas e se consolidam os governos.

O voto é, pois, um direito político de que o povo tem de participar na administração do país. Sem esse direito não há representação e sem representação não há que se falar em democracia.

### 3. A Constituição<sup>23</sup>

A configuração estrutural da democracia supõe uma Consti-

23. A palavra Constituição foi tirada da biologia. A sua noção, vaga é bem verdade, se perde no tempo. Aristóteles, na A Política, já

tuição, na qual se fixam os direitos e os deveres fundamentais dos cidadãos, os princípios jurídicos que regem os órgãos supremos do Estado, os modos de sua criação e suas mútuas relações.

Mas, para que a Constituição seja uma verdadeira "lei democrática", ela deve ter em seu espírito e em seu conteúdo, o constitucionalismo, ou seja, o princípio de que é uma lei escrita superior a todas as outras leis como fonte de todo o direito público e privado; de que é uma lei escrita superior destinada a proteger os direitos humanos contra os abusos do poder público.

A distinção entre Constituição e constitucionalismo foi feita por Leslie Lipson:

"Uma Constituição é o instrumento básico da estrutura dos poderes do Estado, e dos direitos e deveres dos cidadãos. Nesse sentido, existe Constituição em todo e qualquer Estado que apresentar forma definida e possuir Governo estabelecido - nos Estados Unidos, no Canadá e na Grã-Bretanha, como também na Alemanha nazista, na Espanha de Franco, ou na Rússia de Stalin. Afirmar que certo Estado tem uma Constituição não implica, por si só, atribuir-lhe caráter democrático ou ditatorial. Constitucionalismo, porém, é termo que possui conotações definidas: vincula-se à noção do império da lei e abrange a idéia de que não se há de permitir a um Governo agir conforme arbítrio de sua autoridade, devendo, ao contrário, conduzir-se de acordo com normas equitativas e estabelecidas mediante acordo. O propósito dessa restrição à liberdade de movimentos do Governo consiste, sem dúvida, em salvaguardar uma esfera fundamental de liberdade

### 3.1. Conceito, Objeto e Elementos da Constituição

A Constituição é a lei orgânica da Nação. Não é um simples produto intelectual, nascido espontaneamente da cabeça dos legisladores, mas sim um produto histórico, que tem suas raízes no fundo do passado sócio-político de um povo, nas suas condições de vida, nos seus hábitos, nos seus costumes, nas suas tendências, nas suas idéias, nas suas paixões, nas suas idiossincracias, no seu modo de pensar, de sentir, no seu caráter.

Enfim, a Constituição é uma obra de cultura e de civilização que tem por objeto estabelecer a estrutura do Estado, a organização de seus órgãos, o modo de aquisição do poder e a forma de seu exercício, os limites de sua situação; assegurar os direitos e garantias dos homens-pessoas; fixar o regime político; e disciplinar os fins sócio-econômicos do Estado, bem como os fundamentos dos direitos sociais. Nem sempre as Constituições tiveram objeto tão amplo; este vem se estendendo com o correr da história. A ampliação do conteúdo constitucional gerou a distinção entre Constituição em sentido material (política, social e só indiretamente jurídica) e Constituição em sentido formal (jurídica).<sup>25</sup>

A Constituição material é concebida em sentido amplo e estrito. No primeiro, identifica-se com a organização total do Estado, com o regime político. No segundo, designa as normas constitucionais escritas ou costumeiras, que regulam a estrutura do Estado, a

---

25. Como ensina Hans KELSEN, Teoria Pura do Direito, pp 310-311: "Da Constituição em sentido material deve distinguir-se a Constituição em sentido formal, isto é, um documento designado como 'Constituição' que - como Constituição escrita - não só contém normas que regulam a produção de normas gerais, isto é, a legislação, mas também normas que se referem a outros assuntos politicamente importantes e, além disso, preceitos por força dos quais as normas contidas neste documento, a lei constitucional, não podem ser revogadas ou alteradas pela mesma forma que as leis simples, mas somen-

organização de seus órgãos e os direitos fundamentais. Neste caso, a Constituição só se refere à matéria essencialmente constitucional; as demais, mesmo que integrem uma Constituição escrita, não seriam constitucionais.

A Constituição formal é o peculiar modo de existir do Estado, reduzido sob forma escrita a um documento solenemente estabelecido pelo poder constituinte e somente modificável por processos e formalidades especiais previstos no próprio texto constitucional.

Por outro lado, a Constituição política deve adaptar-se sempre à Constituição social. Assim quando um povo esteja disposto a aceitar uma lei maior, que queira mantê-la, e que esteja apto para desempenhar as suas funções, a Constituição pode e deve ser uma obra de escolha; pois deve procurar-se, antes de tudo, sondar o ânimo do povo, perceber os fluxos e refluxos do seu modo de pensar e de sentir; conhecer as suas tendências, as suas condições de vida social, o fundo do caráter nacional, tal como ele aparece através do passado histórico, para depois determinar a organização política de acordo com esses elementos.

Desta forma, numa democracia, quem realmente faz a Constituição é o povo. Só o povo tem o direito de escolher a sua organização política ou de modificar a que porventura já possua, de acordo com as suas exigências mais ou menos enérgicas de sua índole, seus costumes, suas tendências e tradições. A Constituinte, eleita pelo povo, traduz a vontade popular (a vontade nacional). Não se concebe, pois, que a Constituinte seja um elemento estático e homogêneo, movendo-se acima da sociedade. É o povo quem lhe confere a titularidade e a faz legítima.

Salienta Paulo Bonavides que:

"As constituintes (...) ao contrário do que geral -

toda a tarefa constituinte a um controle popular exercido por meio do referendun ou da consulta plebiscitária. A constituinte, uma vez elaborado e votado projeto de Constituição, teria o texto promulgado unicamente depois de lograda a aprovação dos cidadãos. Essa limitação não é das que ferem a natureza do processo democrático: ao contrário, concorre para reforçá-lo com a audiência e a participação do povo soberano. Mas as limitações tácitas são as mais importantes e, ocasionalmente, no debate que se tem travado sobre a constituinte, as mais deslembradas (...). Com efeito, é de significado decisivo saber o caráter e as condições da sociedade, que convoca a assembléia constituinte, a fim de que possamos determinar com toda a segurança se se trata, em verdade, de um ato de finalidades efetivamente democráticas!"<sup>26</sup>

Como a tendência "natural" da parte de quem exerce o poder é sempre o abuso, os governantes, apesar de constituídos para o benefício do povo, procuram sempre aplicar as vantagens que o poder oferece antes em proveito próprio, do que em proveito da Nação.

Daí a Constituição, como lei máxima, para suprimir tais abusos. Por isso é indispensável que a Constituição, ao invés de admitir simplesmente as liberdades individuais e sociais como teses filosóficas, realmente as consagre de um modo formal e positivo, cercando-as de todas as garantias para a sua real efetividade.

Só com esse pleno reconhecimento de todas as liberdades individuais poder-se-á coibir, de fato e de direito, o abuso do poder. Deve-se, portanto, determinar com clareza os verdadeiros limites do Poder Governamental.

tação à ação do governo, a fim de propiciar a salvaguarda, não do Estado, mas do povo, pela intenção de assegurar a mudança dos seus re-presentantes de forma regular, periódica e pacífica, e pela existên-cia de órgãos de representação popular efetiva.

A limitação nas ações do governo significa não só que há esferas da vida privada onde o governo não deve interferir, mas tam-bém que os governantes, tal como as demais pessoas, devem viver den-tro das regras do direito a exercer a autoridade apenas na medida que a lei permite, sujeitando-se a responder pelos abusos que come-ter.

O funcionamento eficaz das instituições da democracia cong-stitui o único e definitivo escudo à disposição da sociedade para se defender do autoritarismo e, ao mesmo tempo, preservar a sua ca-pacidade de autodeterminação. Eis porque a idéia mesmo de regime democrático é indissociável do exame das estruturas sociais de poder indispensáveis à organização e ao funcionamento do regime.

A Constituição deve ligar diretamente os governantes aos governados por laços de uma responsabilidade tão estreita que o povo torne-se fiscal ativo e constante do poder. Em outros termos: para que a Constituição funcione como lei maior numa democracia, é necessário que haja uma delegação direta, mas com mandato temporá-rio e revogável.

Esta é a condição primeira de uma boa Constituição; porém, por si só e isoladamente de nada vale, pois costuma-se gerar, no seio do país, uma maioria, cuja ideologia pode vir a fazer do gover-no um monopólio exclusivo. É verdade que a maioria de hoje pode vir a ser a minoria de manhã e vice-versa; mas isso em nada muda as con-dições de governo; apenas muda o grupo dos usurpadores do poder.

Parece-me impossível conseguir-se autêntica Constituição fora do Estado-de-Direito, desde que concebido este como o que re-conheça, consagre e assegure uma filosofia de que a base neces-

consiste o Estado-de-Direito num ordenamento jurídico, elaborado com o consentimento de governantes e governados, onde a autoridade suprema é a da Lei, que não é senão a expressão da vontade popular (da consciência geral ou coletiva) e, por este motivo, legitimamente erigida em autoridade suprema.

No Estado-de-Direito, a norma jurídica representa a liberdade, a possibilidade de construir um projeto, realmente, democrático, através do estabelecimento dos interesses da maioria que produz e a participação de todos na vida da sociedade, colocando um fim na relação opressor-oprimido. Mas o Estado-de-Direito não visa apenas estabelecer o regimento formal da conduta de determinada sociedade global, prescrevendo comportamento, também visa ter sob controle o próprio poder, sem o que não passará de um simulacro.

O verdadeiro Estado-de-Direito identifica-se com a ordem democrática, que é, essencialmente, orientada para o estabelecimento das condições necessárias e suficientes à realização do homem como pessoa.

### 3.2. A divisão dos poderes<sup>27</sup>

O Estado, como estrutura social, carece de vontade real e própria. Manifesta-se por seus órgãos que não exprimem senão a vontade humana. Os órgãos do Estado são supremos (constitucionais) ou dependentes (administrativos). Aqueles são os a quem incumbe o exercício do poder estatal, cujo conjunto se denomina Governo, ou órgãos governamentais. Os outros estão em plano hierárquico inferior, cujo conjunto forma a Administração pública, considerando-se de natureza administrativa.

O poder, nos regimes democráticos, é obrigatoriamente distribuído por diversas organizações sociais. Esta pulverização gera um mecanismo de controle recíproco e automático entre as múltiplas es

truturas constituídas, o que, por si mesmo, sugere moderação aos atores em presença. Esse pluralismo, inerente ao sistema, importa em clara e substantiva divisão de competência entre os poderes do Estado, o qual se deve acrescentar, por sua função relevantíssima, o papel exercido pelos órgãos intermediários de representação da sociedade.

Governo é, pois, o conjunto de órgãos mediante os quais a vontade do Estado é formulada, expressada e realizada, ou o conjunto de órgãos supremos a quem incumbe o exercício das funções do poder político. Este se manifesta mediante suas funções que são exercidas pelos órgãos do governo. O que vale dizer, portanto, que o poder político, uno, indivisível e indelegável, se desdobra e se compõe de várias funções; fato que permite falar em distinção das funções, que fundamentalmente são três: a legislativa, a executiva e a jurisdicional.

A função legislativa consiste na edição de regras gerais abstratas, impessoais e inovadoras da ordem jurídica, denominadas leis. A função executiva resolve os problemas concretos e individualizados, de acordo com as leis; não se limita à simples execução de leis, mas comporta prerrogativas, e nela entram todos os atos e fatos jurídicos que não tenham caráter geral e impessoal; por isso, é cabível dizer que a função executiva se distingue em função de governo como atribuições políticas, co-legislativas e de decisão; e função administrativa, com suas missões básicas: intervenção, fomento e serviço público. A função jurisdicional tem por objeto aplicar o direito aos casos concretos a fim de dirimir conflitos de interesse.

Não se deve confundir distinção de funções do poder com divisão ou separação de poderes, embora entre ambas haja uma conexão necessária. A distinção de funções constitui especialização

da democracia, consiste em confiar cada uma das funções governamentais (legislativa, executiva e jurisdicional) a órgãos diferentes, que tomam o nome das respectivas funções: órgão ou poder legislativo, órgão ou poder executivo e órgão ou poder judiciário.

A divisão de poderes fundamenta-se, portanto, em dois elementos:

- 1º - especialização funcional, significando que cada órgão é especializado no exercício de uma função. Assim, às assembleias se atribui a função legislativa; ao executivo, a função executiva; ao judiciário, a função jurisdicional;
- 2º - independência orgânica, além da especialização funcional. É necessário que cada órgão seja efetivamente independente de outros, o que postula ausência de meios de subordinação.

O princípio da separação de poderes já se encontra sugerido em Aristóteles. John Locke e Jean-Jacques Rousseau, também, conceberam uma doutrina da separação de poderes, que, afinal, veio a ser definida e divulgada por Montesquieu. Teve objetivação positiva nas Constituições das ex-colônias inglesas da América, concretizando-se em definitivo na Constituição dos Estados Unidos da América do Norte, de 17 de setembro de 1787. Tornou-se, com a Revolução Francesa, um dogma constitucional, a ponto de o artigo 16 da Declaração dos Direitos do Cidadão, de 1789 declarar que não teria Constituição a sociedade que não assegurasse a separação de poderes.

Hoje, o princípio não configura mais aquela rigidez de outrora. A ampliação das atividades do Estado contemporâneo impõe nova visão da divisão de poderes e novas formas de relacionamento entre os órgãos legislativo e executivo, e destes com o judiciário, tanto que, atualmente, se prefere falar em colaboração de poderes, que se fundamenta na conciliação de duas técnicas: independência

Podemos assim afirmar que a autoridade descansa em todos os órgãos estatais e é exercida, responsabilmente, pelos diversos tutelares, de acordo com o ordenamento jurídico vigente. A autoridade, na democracia, não é propriedade do governante, senão função política que se exerce em benefício do povo.

Assim, o Estado-de-Direito, essencial para a democracia, regula o desenvolvimento dos órgãos estatais em suas muitas relações, e em suas relações com os cidadãos.

Numa democracia, portanto, o poder é um, mas tem tríplice função (modo de atividade estatal) e tríplice órgão (pessoas ou instituições investidas de autoridade); mas esse poder está sujeito ao Direito.

É o Direito que regula a liberdade, cria na prática a forma de seu exercício e é o principal fator da lei.

Proclama Rudolf Von Jhering que o que distingue o governo democrático é

"a separação do poder de administrar justiça do poder da administração propriamente dita; em todos os povos civilizados em uma certa fase do desenvolvimento do Direito se reproduz o divórcio entre a Justiça e os outros ramos da atividade do Estado; em toda parte se ergue a figura do juiz; o simples fato da separação da justiça e da administração constitui já para o Direito um progresso dos mais friantes: emancipa a administração da justiça dando-lhe uma organização à parte e, seguindo a justiça daí em diante o seu caminho sem barreiras, se o poder público quiser atacá-la será forçado a fazê-lo abertamente, ao passo que enquanto a tinha sob a sua mão podia atacá-la secretamente."

Em outros termos: é pela figura do juiz que se sabe se o governo é democrático ou totalitário; no governo totalitário o juiz é parte integrante do aparelho policial; no governo democrático, ele é o protetor dos direitos humanos.

De maneira que, na democracia, onde o Poder Judiciário não é mera extensão do Poder Executivo, o Direito, em uma emergência qualquer, é sempre o fiel da balança da Justiça, que equilibra o exercício da liberdade.

A liberdade do homem-pessoa nada sofre com o constrangimento que lhe é imposto pela lei, porque esta, como seu executor, é originária de sua própria liberdade de pensamento e de ação, que através de sua consciência outorgou-lhe o poder de constrangê-lo legalmente.

Na democracia, onde até os homens no poder também são responsáveis por seus próprios atos e conseqüências, as instituições jurídicas, necessárias e indispensáveis, as úteis ou simplesmente reguladoras de transferências, abstenções ou supressões de direitos do povo, ou que imponham obrigações, são todas da mesma origem, pois que nascem da vontade do povo.

As estruturas sociais do poder, inerentes ao sistema normativo democrático, sem as quais não existirão canais institucionais que assegurem a fruição e o exercício efetivo dos direitos e garantias individuais e políticas são - repetindo uma vez mais - o Poder Legislativo, o Poder Judiciário; mas podemos também acrescentar os Partidos Políticos e os órgãos intermediários de representação da sociedade.

Deste modo, para que um país seja perfeitamente governado, sem qualquer coação dos órgãos de segurança, num livre regime democrático, basta que existam legitimidade de representação, justiça eficiente e fiel execução das leis.

Sem representação e sem justiça independente só há uma

de governo, mesmo que o poder esteja camuflado, esse poder é ilegal, criminoso e usurpador. Melhor ou pior, transitório ou definitivo, é sempre uma anomalia maléfica e atentatória da dignidade do homem-pessoa.

#### 4. Os partidos políticos<sup>29</sup>

Os partidos políticos aparecem toda vez que uma organização de pessoas, inspiradas por idéias ou movidas por interesses, buscam tomar o poder, normalmente pelo emprego de meios legais, e nele conservar-se para realização dos fins propugnados.

Assim, os partidos políticos, tal como se apresentam no mundo contemporâneo, concentram seus objetivos no controle do poder, procurando, para tanto, conquistar o eleitorado e coordenar a opinião pública dentro de escalonamentos valorativos e diretrizes ideológicas.

Sabe-se que até o século XVII na Inglaterra, XVIII nos Estados Unidos e XIX na França, não existiam partidos políticos, pelo menos no sentido atual do termo. Nas democracias da antiguidade, o povo decidia alguns problemas em conjunto, e para outros, escolhia representantes por sorteio, sem quaisquer organizações intermediárias.

Somente quando os negócios do Estado tornaram-se complexos, é que surgiram os regimes representativos. Entre os ingleses isso ocorreu após a Restauração dos Stuarts, no reinado de Carlos II (1660-1685), quando se delinearão de um lado os Tories, de outro os Whigs, aqueles defendendo os interesses dos grandes proprietários rurais e as prerrogativas da Coroa; estes, os da nascente burguesia urbana e de quantos pretendiam limitar a autoridade do rei. Daí saíam, pouco a pouco, os partidos Conservador e Liberal, este substituído mais tarde pelo Trabalhador quanto à sua penetração

no eleitorado.

Nos Estados Unidos, os partidos surgiram um século depois, em fins do século XVIII. Não possuindo poder monárquico a defender ou limitar, agruparam-se os norte-americanos na defesa da União contra a rebeldia dos Estados, ou na autonomia destes contra a interferência daquela. Centralização ou descentralização, a primeira simbolizada em Alexander Hamilton, fundador do partido Federalista, antepassado do do Republicano; a segunda sob a liderança de Thomas Jefferson, cujos adeptos, a princípio, se chamaram republicanos, porém dos quais proveio o atual partido Democrático.

Na França, a despeito de haverem sido os seus publicistas do século XVIII - sobretudo Rousseau, Montesquieu e Sieyès - os grandes idealizadores das democracias contemporâneas, foi somente após a Revolução e o Império, durante a Restauração Bourbônica (1814-1830), que se implantou o regime parlamentar e os partidos tomaram forma estável.

No Brasil, isso ocorreria durante a Regência, mais precisamente com o Ato Adicional (1834) e sua Lei Interpretativa (1840), ali aparecendo o partido Liberal, que pugnava pela maior autonomia das províncias, e aqui o Conservador, que pretendia limitá-las ao mínimo compatível com o sistema unitário do Império.

Em toda parte, porém, o aparecimento de fato dos partidos não determinou a sua institucionalização jurídica. Pelo contrário, sobre eles sempre incidiu uma indisfarçável desconfiança. Não é, pois, de se estranhar que, existindo há mais de 300 anos, somente há menos de 50 anos os partidos fossem afinal aceitos nos textos constitucionais. Até hoje, eles não aparecem em ato algum do Parlamento ou da Justiça ingleses. Nos Estados Unidos, não figuram na Constituição Federal, e apenas recentemente, vão aparecendo em algumas estaduais. Na França, não mereceram este destaque até a Carta elaborada no segundo governo do General De Gaulle em 1958.

#### 4.1. O conceito de partido político

Podemos conceituar com Carl Friedrich que:

"um partido político é um grupo de seres humanos que tem uma organização estável com o objetivo de conseguir ou manter para seus líderes o controle de um governo e com o objetivo ulterior de dar aos membros do partido, por intermédio de tal controle, benefícios e vantagens ideais e materiais".<sup>30</sup>

Este conceito tem a grande vantagem de englobar quase todos os tipos de partido político, dando ênfase tanto ao elemento opinião, quanto ao elemento organização.

A ação exercida por um partido ou mais, todos pertencentes ao mesmo grupo, corresponde a uma reação proporcionada à sua intensidade da parte dos outros partidos, que os precedem na sua série natural.

A consequência disto é a de pôr em relevo a idéia de onde surge a diferenciação dos partidos políticos, a qual, permitindo-lhes agir dentro de uma esfera particular, mantém entre eles o laço de disciplina que lhes inspira, por vezes, uma ação comum.

Sucede isso, principalmente, durante as lutas eleitorais, em que frações fracas de partidos pertencentes ao mesmo grupo se ligam facilmente para contrastar aos mais fortes, de tendências contrárias. E, também, face à anormal e verdadeiramente delituosa intervenção do partido do poder nas lutas eleitorais, ou em seguida à convulsões políticas, as quais interrompem por vezes o curso regular da vida social, um movimento regressivo se manifesta na momentânea suspensão do processo diferenciativo dos programas políticos.

Evidentemente, este fato, quando não é o efeito de alguma anomalia passageira, denota sempre uma falta de educação política.

Uma Nação, verdadeiramente livre e democrática, deveria ver surgir nos momentos em que é chamada a exprimir a sua vontade, não coligações monstruosas, mas todas as várias tendências, bem inspiradas pela clara visão de um interesse de índole geral.

A partir do momento em que os partidos políticos, entendidos como instrumentos que operam permanentemente, em tempo de eleição e fora dela, criticando e conduzindo a ação dos governos, educando as massas e servindo como intermediários autorizados entre governantes e governados, deixam de lado os mecanismos de debate e de articulação política -, tornam-se mero produto preparado e manufaturado para ser oferecido já pronto à consciência geral ou coletiva, ou seja, à vontade popular.

E assim eles podem diferenciar-se indefinidamente sem contudo perderem o seu caráter relativo e sem cessar de serem subordinados uns aos outros dentro do sistema político. E tudo porque a opinião pública, a respeito deles, não se formou espontaneamente com as meditações do povo. Não encarnou um processo racional a que os psicólogos chamam de "a mente coletiva".

Os partidos políticos são necessários nos governos livres, indispensáveis em um país verdadeiramente democrático. Contudo, para isso, é preciso que a sua organização os coloque sempre em condições de favorecer a vontade popular. Onde o papel da opinião pública que é uma força bastante poderosa quando encontra um canal convenientemente preparado para a sua justa convergência para um único ponto: o bem comum.

Quando, porém, os partidos políticos se constituem ou se organizam de maneira a excluí-la, eles poderão servir quando muito de instrumentos para a exploração material do poder, mas nunca como agentes produtores das grandes reformas.

De maneira que, a imposição pelo simples prestígio deve ceder lugar ao valor e ao alcance social e político dos princípios democráticos. A ideologia e o programa devem produzir a convergência necessária dos sentimentos e das idéias e não o sentimento contrastável das individualidades carismáticas, que transformam os partidos em simples instrumentos formais de uma elite de profissionais da política.

As representações partidárias, como grupos eminentemente políticos legitimados pelo direito interno, constituem a peça principal do processo dinâmico dos regimes democráticos, propulsionando a mola do Estado em sua disputa conflitual do poder, seja na preponderância conquistada de uma situação majoritária, seja na vigília ou controle de uma posição de minoria nas Câmaras representativas.

Como os direitos das maiorias prevalecentes não tornam insubistentes as aspirações das minorias, mantendo-as, muito ao contrário, em sua posição oponente no livre jôgo da política democrática, os partidos, sob tal constante, colocam-se em permanente obliquidade ao poder, sem embargo do quantum potestativo conseguido por vias eleitorais.

Com efeito, muito embora guidem eles à altura do poder, na vitória dos sufrágios, as reivindicações grupais de seus membros coletivizados, nem por isso poderão os interesses do poder confundir-se com os interesses partidários, mesmo porque esses, por mais comuns que sejam os intentos perseguidos, constituirão sempre cânon grupais, seja de uma determinada instituição, seja de todo um status, não devendo, portanto, ser impostos a toda a coletividade, sob pena de confirmação fática do perigo oligárquico.

Neste sentido, operam as minorias através das combinações ou coligações partidárias visando à consecução de participações

temas bipartidários, onde os partidos representam politicamente a sociedade, em potencial ou de fato, conforme o resultado alternativo das urnas eleitorais, também nos sistemas pluripartidários pode ser facilmente notada a tendência para tal confusão em que as reivindicações de um setor da população, representadas pelo partido, poderão pretender ser tidas como interesse do todo.

Não obstante, o sistema representativo, operando através da engrenagem dos partidos, visa, na verdade, a correspondência entre o poder e a opinião pública, pela integração desta naquele.

Os fatores grupais mais imediatos, contudo, agindo diretamente na estruturação psicológica da consciência geral ou coletiva (vontade popular), inclusive, acidentalmente, pela criação da mística ou do mito de lideranças carismáticas -, não poderão suprir ou eliminar as atividades cívicas (diria melhor, sentimentos cívicos), que transcendem a órbita partidária por si contingente, para realizarem-se plenamente no círculo mais amplo da conjuntura estatal e dos interesses sociais.

Naturalmente, dada a existência do número crescente de entidades que atuam na sociedade como elementos catalizadores entre o poder e a opinião pública, conforme consignei acima, não caberá apenas aos partidos políticos a função configuradora da vontade popular. Outras entidades ou outros fatores representam também papel relevante na conformação grupal das estruturas representativas pela incidência de denominadores comuns, variando a intensidade de sua importância na medida das diferenças culturais de cada povo.

A religião, a etnia, as classes sociais, os sistemas econômicos, as profissões, ou mesmo os privilégios oligárquicos ou de status, constituem elementos valiosos dentro de um complexo cultural para a formação de grupos ou subgrupos galvanizadores da opinião,

institucionalização normativa, decretada pelo sistema representativo vivificado pelos partidos. Nestas condições, os valores partidários entram em ação contra todos, através da aceitação de sua legitimidade por toda a comunidade política, como aplicáveis aos interesses gerais por intermédio da norma.

É inegável a metamorfose que se opera no momento em que o valor seccional, consubstanciado no comportamento grupal, alteia-se no acolhimento legístico. A filtração que se verifica, não encontrará sua explicação, por certo, na tipicidade dos interesses celulares, mas sim, na transcendência das soluções propostas pelo grupo, que passam a servir também como critério de valor aceito pela norma geral.

Aliás, não há como se separar obrigatoriamente a posição social ou valorativa dos grupos com a situação política dos partidos, competindo apenas distinguí-los, quando muito. Na verdade, a maioria dos partidos modernos, com seu novo espírito socializante, encontra sua origem no caldeamento dos interesses de grupos, já por si representativos da opinião de seus adeptos na porção das solidariedades individuais oferecidas, e, por causa disso, tendem a representar melhor a vontade de um status ou stratum social

Por sua vez, os partidos formados por uma coletividade de homens-pessoas e não de grupos sociais colocam-se em vulnerabilidade político-representativa, porquanto, a pressão desses poderá provocar diretamente o poder, suscetibilizando-o através de suas reivindicações imediatas, do que resultará o desprestígio social e a inocuidade política do partido.

O desajustamento à realidade social de tais organismos partidários incide em sua biologia como outro sintoma patológico, provocando a descaracterização e a "traição" dos resultados eleitorais pelo voto indiferente à legenda, com a frustração subsequente

Como a vontade do homem-pessoa é a resultante de toda a sua atividade psico-somática, físico-psicológica, assim a vontade social é a resultante de todas as energias que se expandem, de todos os interesses que se chocam. Aquela, porém, dominada sob os próprios impulsos de um mesmo organismo, adquire um caráter distinto e uniforme, com o qual se afirma uma personalidade. Esta, formando-se em meio de uma coletividade, composta de elementos distintos, por interesses e tendências particulares, mas unidos enquanto procuram realizar aspirações comuns, imprime-lhe uma individualidade orgânica própria, e a força necessária para exercitar a função social que lhe é reservada.

Da mesma sorte, a vontade individual reagindo contra a coletividade, dá ao homem-pessoa uma maior consciência de si mesmo, tornando-o mais apto a melhorar as condições de adaptação ao ambiente social. A vontade popular (a consciência geral ou coletiva), no seu progressivo triunfo contra o arbítrio humano, encontra maneira de se adaptar às instituições, que refreiam as tendências absolutas dos que representam a vitória de um partido sobre o outro.<sup>31</sup>

A sociedade educa, portanto, não só o homem-pessoa, mas os grupos de homens-pessoas que se congregam em torno de uma idéia, ou de uma tendência, que lhes dá a força necessária para se impor aos outros.

Destarte, os partidos políticos não podem subsistir sem uma educação para a democracia, a qual é bem mais nobre e séria do que a pregada pelos profissionais da política, chamando-lhe "disciplina do partido".

Um partido só é forte quando a sua disciplina, em vez de se fundar na coesão material dos homens-pessoas, baseia-se tão-somente no perfeito acordo das vontades, pela adesão espontânea das consciências a certo número de idéias ou certa soma de doutrinas, que se encarnam e se consubstanciam em sua bandeira de combate.

se articulam no âmbito da sociedade. Ora, tal convergência não quer dizer que se elimine a oposição; mas sim que tal oposição se faça tão metódica e racional, que o fato de se apontar um erro, assim como indicar uma nova solução, torna-se um ato de colaboração, no sentido genuíno da palavra, isto é, cum+laborare=operar com, trabalhar com. O objetivo maior deve ser sempre o bem comum.

Pois bem, isto implica superar contradições buscando sempre a coalescência em termos de posições e atitudes.

É que o sistema político, primando pelas contradições, permanece fraco e desarticulado; desta forma acaba sendo superado por outros sistemas sociais específicos. Onde competições internas, lutas intestinas, originando farto desgaste de energia social, exibindo elevado nível de vulnerabilidade. Afinal superar a vulnerabilidade é a condição básica para que as comunidades possam conduzir-se para uma democracia plena.

#### 4.2. Bipartidarismo ou Pluripartidarismo?

Afirma-se que a luta dos partidos é um mal necessário. Mas, será realmente desejável, benéfico à estrutura partidária e à vida política de qualquer Estado, esta dispersão de forças, esta atomização de representação de numerosíssimos partidos e grupos políticos? A resposta, no meu entender, deve ser negativa, tendo em vista a experiência das chamadas democracias, que se aventuraram a adotar a representação proporcional.

A multiplicidade de partidos contrapõe-se a dualidade deles, que melhor corresponde a um equilíbrio político harmonioso, com a flexibilidade necessária para moverem-se ao compasso das mudanças produzidas pela evolução social.

Entendo que o dualismo seja mais viável na divisão política democrática. Tanto assim que nas decisões finais a opção se

recinto, porque, no fundo, são apenas expedientes que resultam indiretamente em apoiar ou combater o projeto em pauta.

O bipartidarismo, entretanto, pressupõe que ambas as correntes aceitam as bases do regime. Aquela que eventualmente governa há que considerar a outra como sua sucessora inevitável, uma espécie de governo potencial, que pode ser combatido, porém nunca ignorado ou desprezado. Sem esta possibilidade efetiva de alternância, o sistema se desfigura. Os dois partidos tornam-se ilusórios, quando um sempre domina e o outro é sempre dominado.<sup>32</sup>

Não podemos, por ora, subtrair-nos à necessidade de obedecer a um partido, com o fim de adquirir a força necessária para não nos deixarmos sujeitar inteiramente ao governo de um outro, uma vez que a luta dos partidos conduz a que o governo seja mais tolerante.

A política não aparece ainda na sua verdadeira luz, porque estamos habituados a considerar o governo como o triunfo de um partido sobre os outros, ou seja, da oposição entre partidos, como da luta entre tendências diferentes, exprimindo a soma de outras necessidades particulares. E a razão de Estado não é ainda concebida como distinta destas emulações; daí a dificuldade para se construir uma democracia autêntica, entendida como forma de vida e forma política, onde o direito-dever de participar na vida pública supõe uma consciência viva e operante da liberdade, dos direitos e dos de-

---

32. Exemplos clássicos de bipartidarismo são a Inglaterra e os Estados Unidos. O jogo político, todavia, difere substancialmente de uma para outro. Na Inglaterra, os partidos é que são fortes, e não propriamente os líderes ou candidatos. Daí serem raras as mudanças violentas de votação entre dois pleitos. São partidos de ideologia ou de opinião, e uma parcela considerável do eleitorado a eles se filia, conhece seus programas e acompanha permanentemente sua atuação. Nos Estados Unidos, os partidos são o que Max Weber chama "partidos de patronagem", ou seja, "duas máquinas de eleger candidatos e ganhar eleições, fundadas mais no compromisso do que no dogma." A filiação partidária é mínima assim como o interesse pelo ato

veres, nascida da vocação democrática. Vocação que poderá ser respondida de forma negativa ou de forma positiva, porquanto a vontade do homem-pessoa é livre para realizar ou não sua vocação democrática.

Foi o que pretendi demonstrar nesta primeira parte deste trabalho.

##### 5. Observações crítico-conclusivas

Vimos que a democracia é viável, bastando, para tanto, que existam certos princípios.

O primeiro princípio é a liberdade de opinião. De fato como poderiam os governantes agir sempre de acordo com os governados, se não pudessem estes manifestar a sua vontade em cada caso.

O segundo princípio é a eleição dos governantes, o consentimento dos governados na investidura do poder. A soberania emana do povo; os governantes não exercem a autoridade como direito imane, natural, mas como delegação do povo, mandato dos governados. Estes, em eleições livres e diretas, propagado e discutido previamente o valor dos candidatos, escolhem os homens-pessoas a quem incubem o exercício do poder.

O segundo princípio é ainda o consentimento dos governados, mas agora no exercício do poder. É o acordo constante entre os governantes e os governados que se estrutura em um Estado-de-Direito com uma Constituição elaborada por uma Assembléia Constituinte. Consequência deste princípio é a temporiedade do poder.

O terceiro princípio, que é um desdobramento dos dois princípios básicos, é o direito de associação política. Do exercício deste direito resultam os partidos políticos.

Entretanto, apesar de se reconhecer assinalada superioridade axiológica da democracia, até agora ela continua imperfeita. Por

cessário formar o homem-pessoa para a democracia, para que ele saiba viver democraticamente, dono de si mesmo, livre, mas disciplinado; disposto a colaborar com os outros homens-pessoas para a consecução do bem estar comum em busca de fins comuns;

- 2º - porque não basta considerar a democracia como forma de vida antes que uma forma política; é preciso reconhecer que este modo de viver democrático é realmente possível, e em sendo possível urge enraizá-lo no que denomino de vocação democrática do homem-pessoa.

E aqui, parafraseando Octavio Paz,<sup>33</sup> posso dizer que um modo de resolver os problemas consiste em negá-los. Assim, se a "vocação democrática" é um fato incompatível com nossa idéia do mundo, nada mais fácil que negar a sua existência. É o que fazem os governos autocráticos para se justificarem.

Isto posto, estou agora em condições de refletir sobre a proposta inicial deste trabalho, de que, em sendo a democracia uma vocação do homem-pessoa, requer-se uma educação para despertá-la; mas não qualquer educação, senão uma educação para a democracia. É o que pretendo desenvolver nos próximos capítulos.

### CAPÍTULO III

#### EDUCAÇÃO PARA A DEMOCRACIA

Educação é um tema que sempre se renova,mas quando se fala em educação para a democracia,a problemática torna-se tão difícil como importante,uma vez que um assunto desta natureza,estando intimamente ligado com uma mudança em nossa perspectiva de vida,"nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas,mas de qualquer modo julgamentos diretos!"<sup>1</sup>

A relação entre educação e política já foi,aliás,sintetizada por Bertrand Schwartz quando afirmou:

"Todo projeto educativo é,antes de tudo,um projeto político!"<sup>2</sup>

E o projeto político da educação para a democracia é implantar uma ordem democrática,que realmente atenda as aspirações do homem-pessoa.

Salienta Martin Buber que:

"Vivemos, há três décadas, sob a sensação de nos encontrarmos no limiar da maior crise até agora conhecida pelo gênero humano. Torna-se-nos cada vez mais claro que os terríveis acontecimentos dos últimos anos só podem ser entendido como prenúncios dessa crise. Não se trata apenas da crise de um sistema econômico e social que é substituído por outro, até certo ponto já preparado; todos os sistemas, antigos e novos, estão igualmente em crise. E nessa crise, o que está em jogo é a própria existência do homem sobre a Terra!"<sup>3</sup>

A mesma preocupação é confessada por Karl Jaspers:

"O problema da situação atual do homem, bem como do resultado do seu dever e do risco do seu futuro, é hoje, mais do que nunca, urgentemente equacionado. As respostas comportam seja a idéia de decadência, seja a de um autêntico começo só agora possível. Falta, contudo, uma resposta decisiva."<sup>4</sup>

A "resposta decisiva", no meu entender, é uma educação para a democracia para superar a crise que estamos atravessando. E a crise, como enfatiza Martin Buber:

"...não pode ser superada mediante a aspiração de retornar a um ponto anterior do caminho, mas somente quando se procura dominar, sem qualquer restrição, a problemática presente. Não podemos voltar atrás, só nos é dado prosseguir adiante. Mas só pode

mos prosseguir adiante quando sabemos para onde nos dirigimos!"<sup>5</sup>

Tenho para mim, que a educação para a democracia é a direção a ser seguida; é o meio de "criar uma nova ordem política sem fazer uso da força, da coação ou da persuasão!"<sup>6</sup>

Para muitos, talvez, isto seja uma utopia (mais uma utopia), mas é bom lembrar com Buber que a utopia é um elemento fecundo:

"É uma fantasia que não divaga, que não oscila de um lado para outro, impulsionada por ocorrências alternantes, mas que se centraliza com firmeza tectônica em um elemento primordial e originário, o qual deverá ser elaborado por essa fantasia. E esse elemento primordial é um desejo. A imagem utópica é um quadro do 'deve ser', e o que seu autor desejaria que viesse a ser(...); para a utopia, tudo se acha submetido à vontade consciente do homem, podendo-se mesmo considerá-la imagem da sociedade esboçada como se não existissem outros fatores além dessa vontade!"<sup>7</sup>

E com Pierre Furter, que assevera que a utopia:

"tem uma função educativa, porque é uma maneira de escapar à violência preparando, no entanto, as reformas necessárias, organizando mentalmente um espaço próprio às mudanças sem revolução sangrenta!"<sup>8</sup>

---

5. Martin BUBER, op.cit., p.173. (grifado no texto).

6. Hannah ARENDT, op.cit., p.225.

É com o desejo de ver a democracia como forma de vida e como forma política, que, neste capítulo, proponho analisar a raiz da vocação democrática do homem com relação à educação, demonstrando a diferença essencial (que entendo existir) entre uma educação na democracia e uma educação para a democracia. Para tanto privilegiei dois autores, diametralmente opostos: o norte-americano John Dewey (Democracia e Educação, 1916), que foi um dos pioneiros do movimento democrático na educação, em plena era de transição entre duas guerras; e o brasileiro Dom Lourenço de Almeida Prado, O.S.B. (Educação para a Democracia, 1984), que pretende fornecer idéias pedagógicas e filosóficas adequadas à "nova república democrática".

Não irei fazer aqui uma análise completa das concepções educativas desses dois autores, senão captar somente um aspecto de les: a liberdade de juízo ou de opinião, que considero essencial a uma verdadeira democracia.

### 1. Educação na democracia

Como vimos nos capítulos anteriores, a democracia, em termos políticos, é o anseio mais longamente acalentado pelo espírito humano e a idéia mais difundida e distorcida de nosso tempo. Até nos países totalitários do leste europeu existem, mesmo que nominalmente (como nominalmente são suas Constituições), as chamadas democracias populares, o que, eufemismo à parte, configura um pleonasmo. Por isso estou convencido de que somente a educação é capaz de fornecer os instrumentos necessários à prática da real democracia.

A educação - que seja realmente educação, isto é, a que torna o homem culto - é condição para a vida democrática. Particularmente, preferia dizer, para a vida civilizada, para a vida em que não se fale só em direitos do homem, mas em que a dignidade e a nobre-

direitos e deveres.

É razoável, pois, admitir que as democracias hoje existentes só se tornaram realidade nos países cujos povos traziam uma tradicional bagagem no campo da educação; incorporada com o passar do tempo e valorizada pelo esforço próprio. Povos que vislumbraram com inegável objetividade o real significado não somente da instrução, porém de todo um complexo educacional, capaz de moldar o homem às imposições da vida em sociedade, sem descaracterizá-lo naquilo que ele possui de criativo, dinâmico e independente, formando-o consciente de seu papel na complexidade da estrutura social. A educação na democracia ensinou-lhe a lutar por seus legítimos direitos, mas também cumprir rigorosamente com seus deveres.

Contudo, a educação na democracia ainda peca por todas as formas de determinismos,<sup>9</sup> que, de uma maneira ou de outra, foram nela incorporadas pelo pragmatismo e experimentalismo de John Dewey, que exerceu, e ainda exerce, enorme influência em nossa educação "democrática" latinoamericana, pois sua teoria constitui um ensaio sério para compreender e aclarar a significação do movimento democrático. Evidentemente, há nos preceitos educacionais de Dewey uma parte acertada e aproveitável, por estar baseada na experiência da escola e da vida; porém há muitos desacertos, que constituem, principalmente, na unilateralidade exclusivista, devido aos princípios materialistas e igualitários do autor.

A tese fundamental de John Dewey é que os problemas e movimentos educativos são um reflexo das mudanças sociais. Em sua teoria educativa, o enriquecimento da experiência e a preparação para atuar como membro na ordem social democrática figuram simultanea-

---

9. Sigo aqui a definição proposta por Georges GURVITCH, Determinismos Sociais e Liberdade Humana, p. 39: "Determinismo é a integração dos fatos particulares num dos múltiplos planos..."

mente em um progresso unificado.

Para Dewey, toda teoria educativa nos leva, em última análise, ao significado do "social". Deste ponto de vista, a educação vem a ser um processo mediante ao qual se inicia a criança espiritualmente para que participe como membro da sociedade. Em consequência, a escola deve ser um reflexo da vida real com todas aquelas modificações e correções que sejam necessárias para facilitar este processo de iniciação. Em uma escola deste tipo, as atividades versam unicamente sobre aquilo que tem uma relação direta e clara com os interesses práticos e que pode facilitar o desenvolvimento da compreensão e influência sociais.

O enriquecimento da experiência sobre esta base, se concentra no cultivo da compreensão do que significa o meio ambiente. Os interesses especiais, sejam vocacionais ou não, têm seu lugar neste plano; constituem, igualmente, uma base para uma compreensão mais ampla da vida, e para que o indivíduo se dê conta de sua independência social.

Em suma, a educação social, no sentido colocado por Dewey significa:

- a) fazer dos interesses vocacionais ou dos de qualquer outra espécie, meios de participar em toda classe ou classes de interesses sociais;
- b) fomentar a atitude de que toda organização social deveria ser julgada, em geral, do ponto de vista de sua capacidade para estimular a vida em comum.

Este tipo de educação tem, principalmente, por objetivo preparar o indivíduo para que participe, inteligentemente, na organização social, a luz das condições de mudança.

John Dewey coloca assim o interesse como a libertação da criança. Frente a pedagogia conservadora e tradicionalista, que se

belas-artes e das artes industriais!"<sup>10</sup>

e cujos representantes na escola são o autoritarismo do professor e os planos de estudo -, Dewey se esforça por mostrar sua solução na noção de interesse, a que se devem submeter os educadores se querem alcançar o real desenvolvimento da criança. Este conceito poderia levar-nos a um engano, dando-nos a entender que se trata de um aspecto emotivo da intenção humana; porém Dewey pertence ao grupo dos filósofos que se opõem ao idealismo, não obstante sua formação hegeliana, e assim, esteia sua noção de interesse em algo mais concreto, como os diversos modos em que o fazer, entendido como desejos, emoções, afetos, está unido ao fazer das coisas e pessoas que nos rodeiam.

Deste modo, a realidade de John Dewey é a realidade da psicologia behaviorista; por isso não chega a ser francamente realista, mas uma posição entre o idealismo e o realismo.

Como salienta Frederick S. Breed:

"Dewey afirma que as pedras, as estrelas, as árvores, os gatos e os cães existem independentemente dos processos particulares de um ser conhecedor em um momento dado; isto é um fato de conhecimento tão firmemente estabelecido como pode sê-lo qualquer outro. Os objetos mencionados, crê o instrumentalista, 'existem independentemente dos processos particulares de um ser conhecedor em um momento dado', são parte do capital com que começa uma nova empresa cognoscitiva, mas não são dados vindo de fora nem é postulada sua existência fora de sua experiência pessoal. São aceitos simplesmente como instruções antecipadas dentro da experiência do co

saber o que James definiu como conhecimento em torno.<sup>11</sup> Estes fatos foram 'emergidos'. Notem bem a linguagem. Emergiram como criações da inteligência do conhecedor. Uma vez criados, seria naturalmente uma 'perda de energia repetir as operações pelas quais foram instituídos (criados) e confirmados', como diz Dewey. É fácil compreender a adequação do termo 'generativo' para a teoria do processo do conhecimento. É também fácil compreender como um pensador que nega que as coisas existentes são dadas ou determinadas de fora, tem que afirmar sua gênese de dentro. Finalmente, é fácil de ver como esta teoria chega a empregar-se como fundamento para um movimento radical na educação criadora. Como um grande estilista francês, o instrumentalista diz, com efeito: 'Nós fazemos o mundo e quando morremos nós o levamos conosco'. Isto é, suprimi a raça humana e suprimirás o mundo que os humanos conhecem!"<sup>12</sup>

---

11. Apenas para esclarecimento, é de se notar que William James, sobre a relação cognitiva (as relações entre o conhecedor e o conhecido) entendia que "...a primeira experiência conhece a última. Onde elas não intervêm ou onde mesmo não tenham possibilidade de poder intervir, não pode haver maneira de conhecer. Neste último caso, os extremos serão ligados, se o puderem ser, por relações inferiores, meras semelhanças ou sucessões, ou só por simples ligações estéreis. O conhecimento das realidades sensíveis vem assim a vida dentro do tecido da experiência. Já feito; e feito por relações que se desenrolam no tempo. Sempre que certos intermediários são dados, intermediários tais que, quando se desenvolvem para o seu terminus, há experiência de ponta a ponta numa direção seguida e finalmente dum processo realizado, o resultado é que o seu ponto de partida se torna por isso um conhecedor e o seu terminus um objeto significante

Outra importante noção de Dewey é a disciplina; algo intrínseco à conduta humana da mesma maneira que é intrínseco o interesse.

Dewey define a educação como

"uma reconstrução ou reorganização da experiência, que esclarece e aumenta o sentido desta e também a nossa aptidão para dirigirmos o curso das experiências subsequentes."<sup>13</sup>

O interesse unido à disciplina é um meio para a "reorganização da experiência". A experiência modificável, na perspectiva do pragmatismo expressa que o interesse significa identificação ativa ou motora do eu com certo objeto; assim o eu e o interesse são dois nomes para um mesmo fato, sendo que a experiência das experiências para o homem é a sociedade, sempre em mudança ou em processo de mudança.

Destarte entende Dewey que:

"a eficácia social como propósito educativo deve significar o cultivo dos poderes para gozar livre e plenamente nas atividades compartilhadas em comum."<sup>14</sup>

Porém, não devemos esquecer que se Dewey reconhece a liberdade como primeiro princípio, também reconhece a disciplina como um suplemento indispensável.

John Dewey ensina que o educador, para conseguir que os alunos possam ser capazes de "reconstruir a experiência", deve submetê-los a lei do interesse, tão necessária para a natureza humana,

to seria, portanto, poder suprimir as classes sociais para alcançar o ideal democrático. Segundo Dewey, a criança, na escola tradicional e conservadora, estava submetida a fim de que a distinção das classes na sociedade se mantivesse: a classe contemplativa e a classe trabalhadora.

Onde, então, fica a liberdade de juízo ou de opinião, tão essencial a democracia perfeita?<sup>15</sup>

John Dewey entende que a liberdade se refere apenas ao movimento; em outros termos, só existe a liberdade de espontaneidade, uma ausência de coerção. Todavia a liberdade não só se dá pelo movimento, senão, e principalmente, pela inteligência livre de toda imposição intelectual. O homem possui sobre a liberdade de movimento do animal, a liberdade de arbítrio, e arbitrar é julgar. Essa liberdade deve ser somada à autonomia da responsabilidade; e essa autonomia responsável de julgar nossos próprios atos e propor-lhes fins, também é objeto da educação, mas de uma educação para a democracia.

Dewey critica a liberdade conservadorista, baseado na supressão das classes sociais:

"Desde o momento em que se examina a questão do ponto de vista da ação efetiva, torna-se evidente que a busca da liberdade é uma busca de poder, da possessão de poderes de ação ainda não existentes. A atual confusão a respeito da liberdade por parte dos agentes e beneficiários do sistema econômico existente é explicável imediatamente se se considera como uma busca para a conservação de poderes que já possuímos; uma vez que é o sistema existente quem dá esses poderes; a liberdade se identifica, assim, inevitavelmente com a perpetuação do sistema. Traduzi o presente alvoroço sobre a liber

---

15. A respeito da liberdade na democracia ver pp.44 a 49 deste trabalho.

dade na luta por conservar poderes já possuídos e encontrareis um sentido!"<sup>16</sup>

A partir dessas assertivas conclui Frederick S. Breed que:

"O instrumentalismo é de caráter solipsístico, sofrendo os rigores de uma metodologia radical e parcimoniosa, flutuando em intuições de sentido comum a respeito da existência de um mundo exterior, e atribuindo um poder criador a inteligência do homem para proporcionar os dados do conhecimento que não pode já prover a um mundo dividido. E com o exagêro do poder humano marcha a adulação das esperanças humanas. A tendência de tal filosofia é de inspirar a seus adeptos esquemas quixotescos de reformas pedagógicas, políticas e econômicas. Com a tendência de se acreditar que o mundo, que fez o homem, pode ser desfeito por ele, como se o homem fosse a medida de todas as coisas. Os expoentes mais radicais desta filosofia, ultrapassando seus adeptos mais sóbrios e responsáveis, foram os responsáveis pela maior parte das aventuras românticas da 'educação criadora'. Foram responsáveis de fomentar a heresia de que a verdade é um fetiche dos conservadores, destinada a manter um mundo sofrido em sua morada. Foram responsáveis de debilitar a confiança dos educadores e alunos nos fundamentos do modelo democrático e de apresentar o modelo soviético como um padrão para uma sociedade mais perfeita."<sup>17</sup>

---

16. John DEWEY, La Educación de Hoy, p.163. (Traduzi).

17. Frederick S. BREED, op.cit., p.89.

John Dewey é um vitalista, seu pensamento é uma "filosofia biologizante".<sup>18</sup> Para ele,

"a vida é um processo que se renova a si mesmo por intermédio da ação sobre o meio ambiente";<sup>19</sup> e que "é da própria essência da vida a luta para se continuar a viver. Uma vez que esta continuação só pode ser assegurada por meio de constante renovação, é a vida um processo de auto-renovação."<sup>20</sup>

Essa visão da vida é unilateral e unívoca. O ímpeto vital não é um excesso de espiritualismo, mas uma redução de todo o movimento e processo vital de vida animal. Há uma grande distância entre o dinamismo do qual o vivente é sua causa num vegetal e no homem, que pode ser capaz de chegar a julgar seus próprios atos.

O homem-pessoa alcança esta interioridade pela independência que consegue do mundo que o rodeia. Esta independência nasce de seu espírito livre, e de sua vocação democrática.

A vida, na perspectiva de Dewey, é, repito, um conceito unívoco e fechado, incapaz de captar realidades superiores; e o centro de sua atenção está na pura vida sensitiva com seus estímulos e respostas.

Os animais têm, como os homens, individualidade, mas, só os homens são pessoas, com capacidade de formular, sentir e seguir seus ideais de conduta, visando um fim. Destarte, o pragmatismo "democrático" de John Dewey acentua a individualidade, mas não a personalida-

18. I. M. BOCHENSKI observa que a filosofia desses filósofos da vida, como Dewey, "é na realidade uma filosofia biologizante que não vê senão a vida e incapaz de captar realidades superiores. A unilateralidade da filosofia da vida em nada cede à unilateralidade de idealismo, e até é mais perigosa, porque, via de regra, a vida puramente animal, situada no centro de seu interesse, e a que proporciona a última razão explicativa, ao passo que nos idealistas é o espírito que ocupa esse lugar!" (A Filosofia Contemporânea Ocidental, p. 129).

19. John DEWEY, Democracia e Educação, p. 1.

20. Ibidem, p. 10.

de(homem-pessoa),donde a grande diferença entre uma educação na democracia e uma educação para a democracia.

Para concluir,afirmo com Sciacca que:

"O pragmatismo de Dewey não difere muito das teses fundamentais do marxismo,ainda que seja oposto a ele como concepção política e social.O filósofo não é somente 'engenheiro da sociedade' e,se o é,sua função é inferior a do homem de ciência e do político,ou melhor dizendo,é supérflua.Donde as simpatias que alguns teóricos ou seguidores europeus(e brasileiros)do marxismo têm por Dewey".<sup>21</sup>

Com efeito,a educação na democracia de John Dewey é sobretudo uma cosmovisão materialista,que apregoa o progresso econômico e técnico-científico,dentro de um "comunismo voluntário e construtivo",em contraste com o "comunismo bolchevista,coativo e destrutivo".<sup>22</sup>

Nesta cosmovisão "democrática" não importa aceitar e compreender o outro como homem-pessoa,ou seja,como ser humano total,mas colocar como objetivo final de toda educação,a supressão das classes sociais.

Até aqui vimos a educação na democracia na visão de John Dewey;antes,porém,de comentar a respeito da educação para a democracia,na perspectiva de Almeida Prado,torna-se necessário estabelecer o conceito de educação,para melhor explicitá-la.

## 2. Do conceito de educação

A palavra educação tem origem nos verbos latinos educare

---

21. M.F.SCIACCA,La Filosofia Hoy,p.188 (Traduzi e grifei).

22. Cf. John DEWEY,Reconstruction in Philosophy,principalmente os capítulos 3º e 8º.

(criar, sustentar, instruir, ensinar) com o significado de alguma coisa que se dá à alguém; e educere (erigir, levantar, ordenar, educar) que expressa a idéia de conduzir para fora, fazer sair, tirar de dentro. Neste sentido, posso dizer: Educo porque sou capaz de conduzir-me; ou seja, a educação representa um ato de desenvolver, de dentro para fora, algo que está no próprio homem. Educar é, pois, esforçar-se por criar a autonomia da pessoa.

Do ponto de vista semântico, podemos notar que o conceito de educação encerra, em suas origens, uma contradição, na medida em que abriga sob a mesma raiz sentidos diferentes. Assim, o sentido de educare transmite a idéia de algo externo, que se acrescenta ao homem, procurando dar a ele condições de desenvolvimento; enquanto que educere lembra a libertação de forças latentes, que dependem de estímulo para virem à tona. Neste caso, educação representa uma ajuda que uma pessoa presta a outra para que possa tirar de dentro de si mesma suas energias interiores.

Esses dois sentidos têm marcado indelévelmente as teorias e as práticas educativas de tal forma que se pode afirmar que os conceitos de educação tradicional e de educação nova estão muito impregnados desta duplicidade semântica.

Pode-se observar que a educação tradicional tem entre os seus componentes mais importantes o fato de que os grandes problemas se voltam para o professor, para o programa, para a disciplina; em suma, para aspectos exteriores ao educando, cabendo a este, tão somente, cumprir prescrições fixadas por pais, professores ou qualquer outra pessoa a quem caiba a missão de educar. A educação tradicional é, portanto, uma educação especulativa; parte de princípios gerais para a sua aplicação aos casos particulares. Todavia, com sua obstinação em refugiar-se no passado, mantendo como ideais modelos completamente afastados da realidade concreta, a educação tradicional converteu-se numa mera sucessão de exercícios que, aparentemente, só tem a finalidade de que o educando se esforce e ocupe o seu tempo na escola. Em outras palavras, transformou o exercício, que não era um meio para chegar ao modelo, num fim em si mesmo.

Por outro lado, a educação nova, que é mais indutiva, partin

do de casos particulares em busca de generalizações, centraliza as suas preocupações no educando, examinando as maneiras pelas quais se realiza o processo de aprendizagem, que é eminentemente individual. A educação nova entende que não pode subsistir fora de uma sociedade democrática, pois não é possível concebê-la sem se buscar um equilíbrio entre as exigências sociais e os direitos individuais, e sem que este e a sociedade estejam um a serviço do outro.

### 3. Educação para a democracia

Se considerarmos a etimologia da palavra, o conceito de educação para a democracia tem um conteúdo que se aproxima muito mais de educere, do que de educare, porque está fundamentalmente preocupada em ajudar o homem-pessoa a tornar-se livre, e, assim, criar o homem integral,<sup>23</sup> como estrutura social.

Isto, contudo, não significa que a educação para a democracia endosse em bloco uma posição progressivista em detrimento da tradicionalista. Nem tanto a participação, a hipótese e a experimentação da educação nova, nem tanto o silêncio, a generalização e a aplicação da educação tradicional; porém o meio termo entre ambos os aspectos.

Observa Almeida Prado que:

"A escola tradicional é mais especulativa, partindo de princípios gerais para a sua aplicação aos casos particulares. A escola progressista é mais indutiva, partindo dos casos particulares em busca de generalizações. É claro que qualquer trabalho intelectual, sobretudo nas ciências humanas e naturais, procede, ora deduzindo, ora induzindo. Mas, se trouxermos a nossa comparação para um plano

---

23. O homem integral não é unilateralmente espiritualista, nem mesmo ainda, materialista. O homem integral é uma perfeita harmonia do ser e agir de todos os componentes da natureza.

mais terra-a-terra, poderemos dizer que a escola tradicional usa mais o compêndio e a progressista, mais a enciclopédia. Aquela entrega ao aluno a matéria mais mastigada, fornecendo-lhe já em termos pacíficos e tranquilos os resultados de laboriosa e, não raro, secular procura dos antepassados. Esta apresenta os elementos para que o aluno refaça as experiências dos antepassados e encontre a coisa como se fôsse por ele descoberta em primeira mão. É evidente que no meio está a vir-tude!"<sup>24</sup>

Destarte, a função da educação para a democracia - no dizer de Almeida Prado -

"é precisamente ajudar o jovem a tomar conhecimento de modo mais rápido e seguro - e igualmente refletido, enucleado e assimilado - do que nos legaram as outras gerações. Nem tudo é pesquisa, nada vale a pseudopesquisa que infesta as nossas escolas; nem tudo é comunicação de conclusões impermeáveis, nada mais fraco que o argumento de autoridade!"<sup>25</sup>

Realmente, se a função da educação para a democracia é desenvolver nos homens-pessoas o espírito crítico, a criatividade, a cooperação, a aceitação da responsabilidade e o gosto pela vida e pelo saber, a fim de que tais homens-pessoas estejam educados para fazer frente a qualquer tipo de pressão, não podemos, pois, desprezar a herança do passado, mas, também, não podemos aceitá-la sem nenhuma reflexão.

---

24. L. de ALMEIDA PRADO, Educação para a Democracia, p. 114.

25. Ibidem, p. 114.

Lembra Hannah Arendt que:

"o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coercitiva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela."<sup>26</sup>

De fato é impressionante a função da tradição legítima na civilização. Conquanto o costume seja mais ou menos caprichoso e indigno de confiança, o caso se passa diferentemente com a tradição, porque esta representa um tipo de crença que tem sido experimentado por gerações sucessivas e mostrou-se capaz de subsistir em meio dos costumes e das condições mutáveis. A tradição deve, pois, ser julgada por algum padrão que seja válido por um motivo mais substancial do que o de ser tradicional. O mundo moderno, não importa o modo como o encaramos, não escapa à jurisdição do critério tradicional, e que este é capaz de explicá-lo de modo satisfatório.

Seja como for, na educação para a democracia, colocada no meio termo entre a escola especulativa (tradicional) e a escola prática (progressista), a primeira coisa que se deve levar em conta é o educando mesmo. Supõe-se que ele seja educável para a democracia. Aqui, releva notar, que ao dar-lhe o nome de educando, que cremos, conveniente, cometemos, na verdade, uma petição de princípio de sua educabilidade, pois a experiência comum nos dá razão ao aceitar como um fato, que os seres humanos podem ser educados para

---

26. Hannah ARENDT, op. cit., p. 53.

tudo, mesmo para a democracia.

Educado na educação para a democracia, o homem-pessoa realiza em si a figura do cidadão. Senão não é educado.

Como enfatiza Almeida Prado:

"Pode-se falar - e até se deve falar - em educação para a cidadania. Não só porque a educação ou a atividade educacional tem que dar notícia e exaltar as virtudes cívicas, mas sobretudo, porque deve estar advertida para os riscos que ela mesma corre, num mundo que perdeu a naturalidade nos seus movimentos, de tornar-se imitativamente manipulado e porque deve atuar junto aos educandos para alertá-los contra os perigos que lhe oferece uma sociedade de tendência socializante, uma sociedade industrial que abafa a pessoa com as suas postulações profissionalizantes que esclerosam o homem no quadro limitado de suas especializações. Os regimes totalitários criaram e criam a 'educação' em campo de concentração. A sociedade moderna ficou e está muito machucada com tudo isso. Até mesmo com os revides de querer formar uma sociedade democrática, usando as técnicas de campo de concentração, às vezes disfarçadas com nuances de 'conscientização' ou de 'libertação'. O homem não pode precisar ser libertado; precisa criar-se como ser livre. Ainda que seja para morrer num campo de concentração!"<sup>27</sup>

A democracia, em política, como vimos, é uma noção conhecida; porém, em educação, é uma coisa relativamente nova. Certo que a luta

---

27. L. de ALMEIDA PRADO, op. cit., p. 38 (grifei).

por uma educação pública universal se fez e se faz em nome da democracia,mas o objeto desta luta foi levar a educação ao povo,e não introduzir a democracia na educação,porquanto a educação não se realiza preparando o homem para a ação,mas preparando o homem para que seja capaz de escolher livremente o meio justo e adequado para o fim a que se destina.

A educação para a democracia volta-se,portanto,para o homem-pessoa com suas peculiaridades e seu ritmo próprio de desenvolvimento como ponto de partida para toda a ação educativa.Primero é preciso conhecer o homem-pessoa,pois se não existe receptividade e ressonância propícia,a melhor das teorias da educação não pode educar ou converter o educando.

Assim,a tarefa primordial da educação para a democracia é ajudar o homem no seu processo de amadurecimento,graças ao qual ele se forma como pessoa humana,equipando-se com as armas do conhecimento,da força de discernimento,das virtudes morais,e toma posse da herança espiritual e cultural,que é o patrimônio secular das gerações que o precederam. Esta educação conduz o homem-pessoa ao aprimoramento humano,tornando-o capaz de construir uma sociedade mais justa.

Daí acentuar Almeida Prado que:

"não há,pois,educação que o seja de fato,se não tiver como direção fundamental a criatura humana. A suposta educação dirigida diretamente à coletividade não é educação.É efetivamente uma conscientização,o que vale dizer,um processo de seduzir a massa,sufocar as iniciativas individuais,trazendo todos ao pensamento(se é pensamento)do chefe!"<sup>28</sup>

A educação para a democracia não é setor ou parte separada do trabalho consciente da escola. Não é mais uma disciplina a

---

28. Ibidem,p.59 (grifei).

ser batizada de "educação moral e cívica";<sup>29</sup> porém, é uma educação de índole integral, que se dirige a todos os aspectos da vida do aluno. O mesmo que a direção da conduta ética do homem-pessoa, a formação da cidadania é um sistema de filosofia prática, uma concepção moral do homem-pessoa, uma maneira nobre e humana de viver.

Destarte, o fundamento desta filosofia da educação, que reflete uma antropologia filosófica subjacente, é o princípio de que o homem-pessoa é em si mesmo um fim, e não um instrumento ou meio para realizar propósitos alheios à sua natureza, nem opostos à sua dignidade.

Como justamente reconhece Emmanuel Mounier:

"O fim da educação não é empurrar a criança para uma função ou moldá-la num determinado conformismo, mas sim amadurecê-la e armá-la (às vezes desarmá-la) o melhor que se pode para a descoberta da vocação que constitui o seu próprio ser e o centro de convergência das suas responsabilidades de homem."<sup>30</sup>

Sendo a democracia, como vimos, não só uma forma de governo, mas ampla e humana concepção da vida coletiva, que nasce de uma vocação, é claro que este sistema é algo multilateral e muito complexo. Assim, a democracia, proclamando o valor supremo da pessoa humana, ainda que se reconhecendo a diferenciação dos homens-pes-

---

29. Como lembra Miguel REALE em O Homem e seus Horizontes, p. 208: "a criação de uma disciplina autônoma, dedicada ao estudo de Moral e Civismo, pode, às vezes, gerar o esquecimento de que a Escola, abstração feita da destinação específica do ensino desta ou da aquela outra matéria, deve ser toda ela um centro comunitário por excelência, onde a criança e o jovem possam sentir e viver, participando os valores decisivos da participação!"

30. Emmanuel MOUNIER, Manifeste au Service du Personalisme, p.70 (Traduzi).

soas, reconhecendo direitos e impondo deveres, afirmando que na vida coletiva o bem da maioria é superior ao bem do indivíduo ou de um grupo restrito, defendendo uma organização funcional e maleável da sociedade, com liberdade de todos nela participarem em harmonia com as suas possibilidades naturais, a democracia, dizia, deve penetrar em todos os setores da sociedade. Não cabe mantê-la em um as pecto da vida e excluí-la de outros.

Tal foi precisamente o erro em que incorreram as antigas democracias, as quais, ainda que de forma política às vezes sumamente liberal, eram autoritárias em sua educação, organização social e sistema econômico. Governo, economia, cultura e organização se condicionam mutuamente, e é imperativo que na ordem prática harmonizem-se entre si.

Deste modo, a educação para a democracia deve ser organizada com o fim primordial de preparar o homem-pessoa para o cumprimento de seus deveres e responsabilidades como membro da sociedade (ser social). Porém, esta educação não é um simples instrumento a ser manipulado pelo educador, senão uma educação que tem a marca de gratuidade; porquanto, não educo o homem-pessoa para que ele venha a ser o que eu quero que ele seja, mas para que ele seja ele mesmo.

Se a escola não cultiva os valores, atitudes e ideais necessários para despertar a vocação democrática do homem-pessoa, na da mais faz do que destruir os fins que aspira a realizar. Este princípio não é aplicado somente aos objetos da aprendizagem, mas também se estende aos programas de ensino, à disciplina, à administração escolar e a todos os setores e facetas da educação.

A atividade educacional para a democracia é, pois, de acordo com Almeida Prado:

"a arte de ir ao encontro da criatura humana em formação para tirar lá de dentro o brilho da pessoa livre. É suscitar ou fazer despertar virtualidades interiores; é, em última análise, tornar transparentes e vivas as potencialidades internas."<sup>31</sup>

31. L. de ALMEIDA PRADO, op.cit., p. 88.

Destarte, a educação para a democracia tem por fim, repetindo uma vez mais, despertar e desenvolver no homem-pessoa os valores e a dignidade da pessoa humana; suas vivências fundamentais e por isso universais e comuns, ao alcance de todos,<sup>32</sup> - antes de dotá-lo de capacidade para julgar e criticar num sentido positivo, ou seja, de capacidade para adaptar soluções positivas aos problemas, segundo a concepção defendida pela educação pragmatista-progressivista, mas sem renunciar, sob a alegação de ser pensamento e/ou modelo, que se pressupõem afastados do mundo hodierno, seu patrimônio espiritual e cultural, estruturado num passado próximo ou distante, como propõe a educação tradicionalista.

Como assevera Almeida Prado:

"Somos voltados para a eficiência e para a valorização de cada um na medida de seu entrosamento social. Assim, queremos chegar afoitamente ao agir e

---

32. Nesta linha de pensamento, afirma Jacobus Johannes ALLEMAN: "Esta orientação do homem à totalidade do ser em todas as suas dimensões, lhe constitui também como participante da modalidade de ser que se chama 'pessoa'; quer dizer, faz dele não uma parte inteiramente relativa dum todo maior, mas o estabelece como uma totalidade em si. Em lugar de ser uma referência ontológica ao nada e ele mesmo ser também um nada, ele é uma orientação ao tudo e ao todo, e assim ele também é em si mesmo um todo, uma totalidade em si, uma subsistência, um valor primordial, ou seja, um valor que deve ser estimado e respeitado por si mesmo - pelo próprio homem e pela sociedade e o Estado - e nunca como um ser puramente relativo e instrumento para alcançar qualquer outro objetivo. Esta abertura transcendental à totalidade do ser em todas as suas dimensões constitui o homem por isso mesmo como sujeito de direitos quanto a si mesmo, e de deveres quanto aos outros homens, e o torna um ser ético e moral. Tratar o homem ou manuseá-lo como se trata, por exemplo, uma máquina ou um jumento - escravo - é atentar à sua dignidade humana, é roubar-lhe a nobreza natural, é violar o seu valor como homem e pessoa. O homem nunca pode ser subordinado nem equiparado a um outro valor considerado maior, porque sendo ele uma orientação à totalidade do ser, não existe um valor igual ou maior ao valor dele!" ("Salva-se no Ateísmo o Valor da Pessoa Humana?" in Humanismo Pluridimensional, p. 741. (grifado no texto).

à vida social, sem passar pela pessoa ou reduzindo a pessoa a puro meio. Essa maneira de pensar, além de submeter a pessoa à sociedade, que é uma forma de escravizá-la, acaba sendo desfavorável à própria vida social. Pois uma sociedade civilizada só pode ser constituída e realizada, em sua plena riqueza, se resultar de uma cooperação de liberdades humanas, de iniciativas pessoais plenamente livres. Uma sociedade civilizada é formada de pessoas livres, capazes de iniciativas generosas e até de sacrifícios na sua edificação e, por outro lado, organizada em vista das pessoas singulares que a compõe!"<sup>33</sup>

O propósito de realizar o ideal da democracia é uma tarefa difícil, mas não impossível. É relativamente fácil preparar um homem-pessoa para uma função específica ou um lugar determinado. Porém, de acordo com o ideal democrático, é isto, precisamente, o que devemos evitar.

Aparentemente estamos em frente a um paradoxo. A educação deve preparar para a vida, mas a vida é algo em mudança; a vida da próxima geração será diferente da nossa, e seguirá caminhos distintos que são impossíveis de se prever. Como podemos, pois, preparar alguém para ela?

Talvez a resposta seja a de que a educação deve tornar capaz o homem-pessoa a fim de que se eduque a si mesmo ao chegar a ocasião de mudança. Não podemos prepará-lo para futuros deveres porque não sabemos quais podem sê-los.

Uma das coisas mais difíceis, mas, ao mesmo tempo, realmente democrática, é que não devemos impor nossas próprias normas à geração que chega. A verdadeira educação - uma educação para a democracia - não trata de prescrever crenças, nem conduta, senão fornecer a criação de novas normas de acordo com as novas condições e

---

33. L. de ALMEIDA PRADO, op.cit., p.170.

necessidades. Tal é, em essência, o fundo do problema educativo. Somos reacionários na medida em que fracassamos a respeito, por mais que queiramos disfarçar este fato com um alarde de técnicas e métodos científicos.<sup>34</sup>

Com efeito, enfatiza Almeida Prado, que:

"a escola não deve ensinar às massas qual deva ser a sua ação. Isso é dirigismo, conscientização; certamente não é educação de gente livre. Aliás, a escola não educa massa, mas pessoa. As pessoas educadas, isto é, livres, construirão a sociedade civilizada, não massa, mas povo."<sup>35</sup>

Como se vê, a educação para a democracia é bastante complexa. É uma educação para a liberdade e para o diálogo, para a crítica e para a autocritica, para a tolerância e para a esperança. Trata-se de transmitir uma forma de vida, e não ditar idéias sócio-políticas. Trata-se, realmente, de educar e não simplesmente conscientizar, porquanto ninguém tem o direito de conscientizar o outro ou de forjar-lhe a consciência.

Acertadamente afirma Almeida Prado:

"A palavra conscientizar tem sua origem no substantivo 'consciência', evocando assim a idéia de

---

34. Todas as providências "pedagógicas" tomadas para sanar o "fracasso", ao longo da história, da educação tradicional à chamada educação nova, foram sempre exógenas, quer dirigidas ao aluno (psicologismo, pedagogia do amor, freudismo pedagógico, etc.), quer dirigidas a aspectos dos conteúdos (material pedagógico, centros de interesses, unidades didáticas, etc.), quer dirigidas ao funcionamento do sistema (regime escolar, departamentailização, créditos, etc.) quando não resvalam para um sociologismo simplório, que desnatura a especificidade do fenômeno educativo, em benefício da militância política ou de um antropologismo imobilista (identidade cultural).

35. L. de ALMEIDA PRADO, op. cit., p. 68.

algo que vem desse núcleo interior da iniciativa pessoal. Pois consciência é o reduto íntimo em que cada um percebe os seus estados interiores, é a capacidade, de que a pessoa livre é dotada, de formar um juízo próprio sobre a retidão ou não de um ato ou de uma maneira de agir. Quando dizemos que ninguém pode ou deve agir em desacordo com a sua consciência, queremos significar que está dentro de nós, como criaturas livres, a regra próxima do valor moral de nossos atos. Embora seja algo de muito próprio, uma consciência se forma. Isto é, uma consciência não é uma espécie de instinto que procede à maneira de uma intuição primitiva e espontânea, cega e obscura, como expressão de um gostar fundado em emoções pré-rationais. A consciência se forma. Ela é esclarecida, aprimorada e cultivada. E, para sua formação correta, ela não pode deixar de considerar a norma objetiva, externa, que é a lei moral!"<sup>36</sup>

Porisso que um homem-pessoa não pode ser conscientizado por outro, Um homem-pessoa pode ajudar outro homem-pessoa a cons-

---

36. Ibidem, pp.134-135 (grifei). A crítica aqui é dirigida, principalmente, a Paulo FREIRE, que entende que num primeiro momento de aproximação ingênua e espontânea, a realidade não se dá aos homens como objeto cognoscível por sua consciência crítica. A conscientização, explica Freire, implica que ultrapassemos a esfera espontânea de apreensão da realidade para chegarmos a uma esfera crítica na qual o homem assume uma posição epistemológica. Assim, a conscientização é também uma consciência histórica; é inserção crítica na história; implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo. (Cf. Paulo FREIRE, Conscientização, p.26). Almeida Prado diz que isto não é educação: "Em vez de ser uma ajuda aos indivíduos (...) para que surjam iniciativas pessoais e livres, é um processo repetitivo de condicionamento que abafa o pensamento livre" (...) A intenção de Paulo Freire "não é educar, não é alfabetizar. Sua intenção não é o homem, o pobre ou o analfabeto; sua intenção é fazê-lo servidor conscientizado (não consciente; conscientizado, na voz passiva) de uma causa política ou social" (op.cit. pp.59-61)

cientizar-se,mas não pode conscientizá-lo.

Destarte,a expressão "conscientizar a massa" tem conotação totalitária,como explica Almeida Prado:

"Massa conscientizada é a que pensa o que o chefe(ou o partido),pensa,vale dizer,é a massa que não tem pensamento próprio ou que pensa conforme a encomenda.A palavra,na sua força transitiva,parece-nos provir de uma certa perspectiva de sociabilidade ou,se quiserem,de uma mentalidade.  
Disfarça a sua intenção dominadora e opressiva, para não alertar o ouvinte desprevenido e melhor atingir o objetivo.E como sabemos,o trabalho de conscientização se realiza por mecanismos de repetição,pela insistência em slogans emocionais.É propaganda;não é ensino.Assim,não se dirige a promover o despertar de uma consciência lúcida e pessoal,mas a criar reações automáticas e reflexas. Não raro,à insídia verbal se junta outra insídia que se alimenta na exploração tendenciosa das desarmonias sociais.(...).O objetivo não é uma posição lúcida,mas o levantar de ressentimentos.O conscientizado é uma criatura induzida a comportar-se como um ressentido. A posição lúcida não conduziria à luta de classes,mas a uma luta aberta e leal(...)O verbo(conscientizar) tem uma indisfarçável feição paternalista, pois se dirige à formação de tutelados,isto é,de uma massa de não-pensantes.Aliás,essa orientação para um regime de tutela não se mostra apenas no trabalho de propaganda que chamam de conscientização.Ela se manifesta,igualmente,nos processos de implantação dos regimes totalitários"<sup>37</sup>

---

37. Ibidem,pp.134-135 (grifei).

O objetivo básico da educação para a democracia, portanto, é ajudar o homem-pessoa a tornar-se um ser livre, e não simplesmente, conscientizá-lo.

Vista por este prisma, esta educação tende a produzir e desenvolver a unidade orgânica na vida coletiva, preparando o homem-pessoa para a autonomia pessoal, não para alcançar fins egoístas, senão para que adquira o sentimento de sua responsabilidade perante o outro; e isto fará com que ele, livremente, mescle inteligentemente sua atividade sócio-política a de outros homens-pessoas.<sup>38</sup>

Isto posto, posso agora com Jacques Maritain definir de um modo mais preciso o objeto da educação para a democracia:

"É guiar o homem no seu desenvolvimento dinâmico, em cujo decurso ele se forma como pessoa humana equipando-se com as armas do conhecimento, da força de julgamento das virtudes morais e, ao mesmo tempo, entra em posse da herança espiritual da nação e da civilização a que pertence, assegurando, assim, a conservação do patrimônio secular das gerações".<sup>39</sup>

O fim social da educação para a democracia é a formação da personalidade humana, entendendo por tal o caráter moral, para integrar melhor o homem-pessoa na sociedade e lutar contra os efeitos da dissolução. Destarte, o homem-pessoa é levado a aceitar livremente o dever social, a viver em harmonia com as necessidades e sentimentos dos outros homens-pessoas, a querer e buscar esta solidariedade intencional, reflexiva, que supõe uma consciência geral ou coletiva (vontade popular) para um fim unitário superindividual, livremente aceito.

---

38. Ver o subtítulo "Democracia como forma de vida", pp 37-49 deste trabalho.

39. Jacques MARITAIN, Pour une Philosophie de l'Éducation, p.27 (Traduzi).

Observa Almeida Prado que:

"a verdadeira liberdade não está tanto no fato exterior de não ter obstáculo para agir, quanto na claridade interior de saber discernir e escolher. A nobreza do ser humano não está no poder fazer ou no não ter escrúpulo de fazer, mas na inteligência e sabedoria que permitem escolher o que fazer".<sup>40</sup>

Desta forma, para começar, a educação para a democracia não deve ser privilégio de uma classe. Constitui um verdadeiro contrasenso, que se explica somente pelo desapeço e abuso da força de uma classe sobre outra. A existência de uma democracia requer como condição sine qua non que a educação se difunda entre todos os membros da sociedade que estejam para isso capacitados.<sup>41</sup>

O direito à educação nada mais é do que uma consequência da essência própria do homem como pessoa, porque todos nasceram para, pela educação, chegarem à sua plenitude humana.

Como explica Maritain:

"O homem não é somente um animal de natureza, como o urso ou a cotovia. É um animal de cultura, cuja espécie não pode subsistir senão com o desenvolvimento da sociedade e da civilização. É um animal histórico: donde a multiplicidade dos tipos culturais ou ético-históricos que diversificam a humanidade; donde, igualmente, a importância da educação. Pelo próprio fato de ser dotado de um poder de co

---

40. L. de ALMEIDA PRADO, op. cit, p. 270 (grifado no texto).

41. Todos são educáveis, todos têm direito à mesma qualidade de educação. Se um vai mais longe do que outro, se um vai mais depressa do que outro, a educação não pode mudar de qualidade.

nhecer que é ilimitado e que, entretanto, deve avançar passo a passo, o homem não pode progredir na sua própria vida específica, a um tempo intelectual e moralmente, se não for ajudado pela experiência coletiva que as gerações precedentes acumularam e conservaram e por uma transmissão regular dos conhecimentos adquiridos. A fim de chegar a essa liberdade na qual ele se determina a si mesmo e para a qual é feito, tem necessidade de uma disciplina e de uma tradição, que a um tempo passarão fortemente sobre ele e o fortificarão de maneira a capacitá-lo a lutar contra elas - o que enriquecerá a própria tradição - e a tradição enriquecida tornará possíveis novos combates e assim sucessivamente!"<sup>42</sup>

Na educação para a democracia, o Estado não é abstencionista que foge à sua tarefa de gerente do bem comum. Ele tem - nas palavras de Almeida Prado:

"que favorecer as condições para que a liberdade de cada um exista, para que a prepotência de um ou a sua própria prepotência, quando assume indevidamente a posição de competidor, entrando na luta como uma alternativa, gere a diminuição da liberdade de outro!"<sup>43</sup>

Por outro lado,

"o Estado tem o dever de criar condições para que a livre iniciativa possa materialmente instituir

---

42. Jacques MARITAIN, op.cit., p.1,1.

43. L.de ALMEIDA PRADO, op.cit., p.287.

uma escola e tem também a obrigação de não legislar para impor à iniciativa privada uma escola tolhida na sua liberdade criadora."<sup>44</sup>

Com efeito, a educação para a democracia deve ser de tal maneira que ofereça a cada um as condições para a fruição plena da cidadania, pela capacidade de participar, como pessoa livre, da vida da comunidade, e, finalmente, proporcionar a cada um meios para ganhar a vida e usar o lazer.

O método de doutrinação,<sup>45</sup> ou seja, a imposição, coativa ou dissimulada, de crenças, idéias ou doutrinas estranhas à compreensão ou opostas à vontade dos educandos, não é um processo educativo, mas algo que pertence ao automatismo ou a pedagogia autoritária. Mediante a memorização, a formação de hábitos, a influência da emoção e a repetição de fórmulas ou frases tendenciosas ou sem sentido, cria-se na consciência dos educandos uma adesão mais ou me -

---

44. Ibidem, p. 287.

45. A doutrinação, que engloba os métodos persuasivos orientados para tornar as pessoas submissas, pertence a um grupo de conceitos que inclui ensino, educação, instrução e aprendizado, mas, também, tem afinidades com conceitos como mau, desonesto, injusto e imoral, daí existir uma certa confusão no uso deste termo. Para I. S. SNOOK, Doutrinação e Educação, p. 66: "uma análise da doutrinação tem de levar em conta os casos que realmente ocorrem num ambiente educacional. Ela deve abranger claramente os casos que são reconhecidos como doutrinação, excluir os que não queremos rotular de doutrinação e oferecer um modo de lidar com os casos duvidosos de maneira coerente e proveitosa. 1.- Casos que são claramente doutrinação: a) Ensinar uma ideologia como se ela fosse a única com qualquer pretensão à racionalidade; b) Ensinar como certas as proposições que o professor sabe serem incertas; c) Ensinar proposições que o professor sabe serem falsas. 2.- Casos que podem parecer mas não são doutrinação: a) Ensinar comportamento aceitável a crianças novas; b) Ensinar fatos (tabuada ou versos latinos) de cor; c) Influenciar a criança inconscientemente. 3.- Casos problemáticos: a) Inculcar crenças que o professor crê serem certas, mas que são consideravelmente discutidas; b) Ensinar qualquer assunto sem a devida compreensão com a compreensão". Este terceiro caso será um caso de doutrinação "se o professor sabe que a crença é controversa; ele prevê que o que está ensinando provavelmente será criado a despeito do fato de que a evidência é inconcludente".

nos cega e inconsciente aos princípios que não respondem a nenhuma convicção, se bem que são aceitos por hábito adquirido, por sugestão ou mesmo por insuficiência dos poderes críticos.

A doutrinação coativa não é mais do que um meio de deformação mental e embrutecimento dos educandos. O educando torna-se conscientizado (mas não consciente) de uma causa política ou social.

O fim perseguido na doutrinação, quando se trata de impor um sistema político ou social determinado, é preparar os educandos para reações reflexas automáticas, a fim de que amem, defendam com calor, e, se necessário, sacrifiquem a vida e interesse a princípios que, examinados livre e inteligentemente, não seriam aceitos por nenhum homem-pessoa sensato. Desta brutal e bárbara pedagogia, cujos automatismos gerados pela repetição conscientizante tolhem a liberdade, servem-se os regimes autoritários para levar às massas seus absurdos credos econômicos, sociais e políticos, que vão de encontro à vocação democrática do homem-pessoa.

Como disse Hannah Arendt:

"O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquirí-las."<sup>46</sup>

A educação carece de valor se não chega à compreensão dos educandos, se não logra constituir uma parte de sua vida. Sua função mais importante é proporcionar aos educandos vivências, mudanças vantajosas de conduta e valiosas experiências, que elevam a aprendizagem ao nível da consciência reflexiva. Nada deve ser imposto através de procedimentos dogmáticos. É por isso que a educação para a democracia aspira elevar o homem à categoria de pessoa inteligente, moralmente livre e útil à sociedade.

---

46. Hannah ARENDT, As Origens do Totalitarismo, III (Totalitarismo, o paroxismo do poder), p. 234.

A única precaução que deve exigir-se aos educadores desta educação para a democracia, é a de cimentar solidamente a educação moral e da cidadania nas necessidades de uma vida humana sã e nobre, ou seja, na conduta moral e cívica, sem as conotações pejorativas próprias dos regimes autoritários. Em outros termos, formar cidadãos ativos e conscientes de sua liberdade, ou seja, homens pessoas que saibam governar como homens-pessoas livres e igualmente obedecer (ser governado) como homens-pessoas livres.

Para alcançar esse desiderato, o educando pode tomar como base de seus ensinamentos as atividades e experiências que se relacionem com os princípios e valores da educação como um todo. Assim, por exemplo, o dever de respeitar a liberdade de pensamento e de expressão, pode elevar-se à consciência mediante o hábito salutar de intervenção nas discussões ou controvérsias nas assembleias estudantis.

A primeira necessidade, pois, de uma educação para a democracia é cultivar, em todos os membros da sociedade, sentimentos e atitudes de lealdade para as instituições da democracia, da mesma maneira aos ideais e princípios da mesma e dos meios essenciais para a realização de seus fins e objetivos. Neste setor não se devem tolerar a tibieza nem a neutralidade.

O dever de todos os educadores da educação para a democracia é contribuir, por todos os meios que possam dispor, para estimular um culto à dignidade, à liberdade e à justiça para todos. Para tal aspiração, os educadores deverão despertar em seus educandos os princípios e valores da democracia genuína e integral, entendida de acordo com o que demonstrei nos capítulos I e II deste trabalho.

Também devem procurar que seus educandos se dêem conta dos problemas fundamentais das modernas sociedades, sobretudo em seus aspectos de índole econômica e social.

Um dos fundamentos da democracia, como vimos, uma das condições essenciais de sua própria vida, é a igualdade política e civil dos membros da sociedade. Contudo, não basta a igualdade política e civil; é também indispensável que numa democracia não ha-

ja grandes desigualdades econômicas, nem de caráter cultural. O regime de liberdade deixa de existir onde haja classes privilegiadas, que podem dominar as demais mediante recursos que proporcionam a riqueza, a cultura e uma posição social hereditária.

Embora já mencionado, é oportuno repetir que por igualdade econômica e política não se deve entender a igualdade de poderes e capacidade, nem a equivalência nas prestações de cada cidadão ao bem estar comum. É por demais sabido que os homens diferem entre si por toda classe de poderes, aptidões e qualidades mentais, éticas e físicas. Por igualdade deve-se entender a igualdade ante a lei, ou seja, a igualdade de direitos civis e políticos e a igualdade de oportunidade.

A igualdade de oportunidade deve ser assegurada através de uma educação pública e gratuita aberta a todos os homens-pessoas, sem distinção de raça, crença política e religiosa, nem posição econômica e social. A realização deste propósito requer a organização de escolas, não só de nível primário, mas também secundárias, profissionais e universitárias, abertas a todas as pessoas capacitadas mentalmente para elas.

Em suma, a educação para a democracia aspira a difundir e elevar a educação do povo de maneira que cada homem-pessoa possa alcançar o máximo de seu desenvolvimento intelectual e profissional de acordo com suas aptidões e diferenças naturais.

Estabelecida a diferença entre a educação na democracia e a educação para a democracia, passo, agora, à demonstração das especificidades desta educação a fim de cimentar a tese de que o homem-pessoa tem uma vocação para a democracia, que só será despertada por uma educação correspondente.

#### 4. As especificidades da educação para a democracia.

A grande influência que o processo educativo exerce sobre o meio social faz dele importante instrumento político. Sua utilização como tal pode ser abusiva, gerando distorções que comprometem a própria essência do processo, sua finalidade primordial.

Ao cumprir seu papel na delicada tarefa de manter a iden-

tidade cultural da comunidade, ao longo das gerações, a educação não pode prescindir de um prudente equilíbrio entre as forças da tradição e as de inovação.

O homem-pessoa é um ser perfectível, um ser educável, um ser que só pela educação chega ao que é. Ora isto quer dizer, como explica Olivier Reboul:

"que ele deve aprender tudo, tudo que vai fazer de le um homem, a sua postura vertical, a linguagem e o resto. Enquanto aprende, depende dos outros, das 'pessoas grandes'. Essa condição de inacabado é tam bém, para o homem, a sua grandeza. Enquanto o animal é o que ele é, desde o nascimento, ou chega a isso rapidamente sem esforço, o filho do homem, como diz Fichte, deve tornar-se o que ele deve ser; mas também vai muito mais longe que o animal. O inacabamento de sua natureza significa uma plasticidade sem limites."<sup>47</sup>

O homem-pessoa não pode, portanto, adotar um comportamento democrático imediato, apesar de sua vocação para a democracia, dado que não possui os mecanismos que permitem a alguns animais inferiores desenvolverem-se por si próprios com todos os conhecimentos adquiridos pela sua espécie ao longo de sua evolução.

Deste modo, embora o homem-pessoa ao nascer "esteja por fazer" e seu futuro dependa, em grande parte, do meio em que se encontra e da educação que receba, a educação para a democracia só é possível graças a certas potencialidades que o homem-pessoa possui, e que ela fundamentalmente desenvolve e atualiza.

A educação para a democracia não é um ensino de pura informação, uma mera transmissão de idéias e conhecimentos que pas-

---

47. Olivier REBOUL, La Philosophie de l'Éducation, pp. 39-40 (Traduzi).

sam pela mente do educando sem incorporar-se à corrente de sua vida, sem modificar sua conduta e suas atitudes ante a comunidade. É sim um processo global, envolvendo o homem-pessoa como um todo; e-la deve penetrar na vida inteira do educando e por isso mesmo, não pode ser simplesmente assunto de aulas, conferências ou figurar nos horários escolares, ou melhor dizendo, até pode.

A obra de formação da cidadania democrática do homem-pessoa não interessa unicamente ao pensamento, senão também, a emoção, a consciência ética e, sobretudo, a conduta em suas relações com a sociedade. Este é um aspecto profundamente ativo e afetivo desta educação.

As ditaduras sempre lograram exaltar intensamente o sentimento nacional do povo e transformá-lo em um verdadeiro misticismo, que não se distingue muito de uma religião. Algo semelhante, porém cimentado em uma profunda e arraigada vocação democrática e em uma clara e ampla compreensão, deveria impregnar a alma dos cidadãos.

O que acabo de expor deve ser entendido no sentido de que, na educação para a democracia, o fundamental não é ensinar os direitos e prerrogativas dos homens-pessoas e a forma com que estão organizadas as instituições políticas, tanto regionais como nacionais, mas é despertar no íntimo dos educandos o sincero amor ao regime de liberdade e a enérgica resolução de servi-lo com lealdade, desinteresse e viril disposição ao sacrifício. É preciso, a partir de sua vocação para a democracia, despertar nos futuros cidadãos o valor da cooperação, a disciplina, o sentimento de justiça, a tolerância e o firme propósito de defender os ideais da democracia, e não transformá-los em autômatos a serviço do Estado, mediante um civismo exaltado.

Por outro lado, o regime de liberdade requer homens-pessoas capazes, inteligentes e instruídos, que possam compreender as deficiências das instituições democráticas, e contribuir para a sua renovação quando seja recomendável realizá-la.

Observa Hannah Arendt que:

"A iniciativa intelectual, espiritual e artística é tão perigosa para o totalitarismo como a iniciativa de banditismo da ralé, e ambos são mais perigosos que a simples oposição política. A uniforme perseguição movida contra qualquer forma de atividade intelectual pelos novos líderes da massa deve-se a algo mais que o seu natural ressentimento contra tudo o que não podem compreender. O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos cuja falta de inteligência a criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade."<sup>48</sup>

A qualidade da educação para a democracia consiste em não se fechar numa falsa terminalidade, mas em deixar sempre a mente aberta para mais educação. A meta da educação é mais educação; a meta da escola é aprender a aprender.

Neste processo de educação intelectual, indispensável para uma democracia, se esta quer perseguir seu aperfeiçoamento espiritual e material para uma maior soma de felicidade comum, há de se evitar um grave e detestável perigo pedagógico, já mencionado, que é a doutrinação coativa ou dissimulada, que nada mais é do que um veneno para o espírito, um embrutecimento da mente e uma possível deformação moral.

O respeito da personalidade, a liberdade temperada pela disciplina, o sentimento de justiça, a cooperação de todos os membros da sociedade, a lealdade dos cidadãos ao Estado e todas as demais obrigações inerentes ao exercício da cidadania, são extremos sobre os quais os educadores não devem permitir-se ante o educan-

---

48. Hannah ARENDT, As Origens, op. cit, III, p. 71 (grifei).

do a mais ligeira sombra de dúvida ou incerteza. Da formação de uma fé robusta nestes valores e ideais pode depender a existência e prosperidade da Nação.

Este respeito e reverência aos princípios medulares da democracia, não se opõe a que na escola e fora da escola se discutam situações ou projetos que interessam à vida da sociedade ou sugiram meios para melhorar as instituições nacionais ou regionais. A controvérsia, sustentada em um terreno de franca e leal cordialidade e inspirada no desejo de superar as condições que impedem uma democracia de ser perfeita, não somente não oferece perigos de nenhuma espécie, senão contribui para aclarar idéias, buscar soluções vantajosas e preparar de uma maneira inteligente as reformas desejáveis. Daí a importância do exercício da crítica.

Este termo crítica requer uma explicação. Não significa que não devemos aceitar submissamente o juízo de uma maioria ou a que sugere uma pessoa de autoridade e de prestígio. A crítica consiste em livrar-se de toda influência coletiva ou pessoal e pesar cuidadosamente o pró e o contra das coisas, o favorável e o desfavorável, o que produz agrado ou nos inspira repulsão, os valores positivos e os valores negativos ou tendências que apontam uma negação.

Como vimos, o sistema democrático não é uma imposição legal, mas uma soma de ideais e valores, os quais formam a substância e guia espiritual para o homem realizar-se integralmente. Assim, a primeira norma de conduta, que a educação para a democracia deve aplicar a fim de que os educandos aprendam a viver em uma democracia, é conseguir que pensem e se conduzam de uma maneira livre de dogmatismos.

Aqui cabe a resposta de Mounier à pergunta: "Qual é o fim desta educação?"

"Este não consiste em fazer, mas em despertar pessoas. Por definição, uma pessoa suscita-se por ape-

los, não se fabrica domesticando!"<sup>49</sup>

Este modo de atuar é o que faz da educação para a democracia, aquilo que os antigos chamavam de "ars cooperative naturae" (arte de cooperar com a natureza), ou seja, um trabalho auxiliar, para despertar a vocação democrática do homem-pessoa.

---

49. Emmanuel MOUNIER, O Personalismo, p.200 (grifado no texto).

## CAPÍTULO IV

### DIRETRIZES DE UMA EDUCAÇÃO PARA A DEMOCRACIA

Derivado da abordagem do capítulo anterior, o propósito deste capítulo é dar um aprofundamento filosófico ao tema. Nele proponho mostrar que a educação para a democracia não é um processo coletivo. A coletividade não dá forma ao homem-pessoa, porém o homem-pessoa é quem constrói a coletividade, graças a sua vocação democrática, nascida da liberdade.<sup>1</sup>

#### 1. Bases filosóficas

A primeira e mais importante condição que exige o planejamento de diretrizes de uma educação para a democracia é a adoção de uma filosofia da educação, que reflita uma antropologia filosófica subjacente.

Devemos partir, pois, do estudo do ex-sistente, do homem-pessoa que se historializa enquanto se cumpre a si mesmo, se realiza

---

1. Como afirma Hannah ARENDT, Entre o Passado e o Futuro, p.189: "Em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma, e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas, que decisões são tomadas e que juízos são feitos." Sobre o tema da liberdade como base da vocação democrática, ver pp.44 a 49 deste trabalho.

em ser que pensa e age, que se relaciona e se encontra, que se renova ou recria a si próprio e o mundo. Historializar-se é cumprir-se a si mesmo; é destinar-se enquanto homem-pessoa. Em suma, o que o homem-pessoa é, segundo seu caráter, que é o seu ethos com habitat próprio (ele mesmo).

Daí a educação para a democracia procurar despertar no homem-pessoa o ex-sistente em continuidade de seu dever, ao seu dispor-se estruturalmente.

O sujeito da educação para a democracia é, portanto, o homem como pessoa, que é a base da dignidade própria de cada indivíduo. Todos os demais objetivos da educação para a democracia tendem a reforçar este fim essencial e a assinalar os diversos aspectos do mesmo na aplicação à vida do homem na sociedade.

Há um substrato material e há um substrato espiritual (anímico) que compõem o homem-pessoa ou a subjetividade de cada homem-pessoa, e permite-lhe sua ação no mundo com outras pessoas humanas.

A atuação do homem-pessoa, espírito encarnado, dimensiona-se pela sua subjetividade: o ser-si-mesmo de cada um, e pela situação: um homem-pessoa no seu mundo ambiente e entre outros homens-pessoas.

As circunstâncias do existir humano são aquelas presentes no meio social e no meio das coisas nos quais nasce e nos quais vive o homem-pessoa concreto; o seu condicionamento principia por sua estrutura básica.

O homem-pessoa é um centro interior que deve atuar desde si-mesmo; um ser que está-em-si-mesmo (interioridade), que é auto-consciente, que deve conhecer desde-si (tendência à verdade) e tem autocontrole e autodecisão para situar-se desde-si no mundo (tendência à liberdade; logo tendência à democracia). A dignidade particular de cada homem-pessoa está no fato de que o homem-pessoa possui esta interioridade. O direito à educação funda-se nesta dignidade.

Estas são, pois, as bases da educabilidade do homem-pessoa.

Educabilidade é a capacidade de ser educado, por ser imperfeito e capaz de maior educação, mas também é obrigação e direito à educação ou busca livre da verdade.

Assim, a democracia, como vocação do homem-pessoa, é dotada de categoria ôntica, porém ela é também uma forma, ainda que cambiante e progressiva, de vida social. Como tudo que tem história, a democracia acha-se ligada necessariamente à determinações de lugar e tempo. Donde se infere que a educação para a democracia deve preparar seus educandos para que vivam na sociedade de seu país e de sua época.

O fulcro das diretrizes da educação para a democracia deve ser o princípio de que os mesmos fins e objetivos como os meios da educação hão de se inspirar nos valores, ideais e propósitos da vida democrática. Em outros termos, a educação para a democracia há de oferecer ao futuro cidadão as formas de conduta, as atitudes, hábitos, apreciações e ideais que são indispensáveis para a defesa, conservação e melhoramento da democracia.

Neste caso, como diz Dermeval Saviani:

"a prática pedagógica contribui de modo específico, isto é, propriamente pedagógico para a democratização da sociedade na medida em que se compreende como se coloca a questão da democracia relativamente à natureza do trabalho pedagógico!"<sup>2</sup>

A formação dos educandos demanda cuidadosa orientação, mas na medida que progride o desenvolvimento do homem-pessoa, se faz cada vez mais necessário limitar o controle, com o fim de preparar gradualmente o educando para uma direção livre e autônoma de sua conduta pessoal.

Aspira, pois, a educação para a democracia, deste duplo ponto de vista moral e intelectual, a fazer do homem-pessoa um ser

---

2. Dermeval SAVIANI, Escola e Democracia, p. 82.

livre e consciente. A este propósito a escola deve exercitar a seus educandos no uso do juízo pessoal e no pensamento autônomo. Deste modo, mediante problemas, projetos, discussões, procedimentos experimentais, etc., os educandos se exercitam em aquilatar o valor de seus juízos e reflexões, examinando o peso das provas ou argumentos em pró ou contra a dificuldade proposta, predispondo-se a constantes revisões. Os educandos deverão ser mesmo estimulados a pôr em dúvida doutrinas dogmáticas, precisamente porque elas se pretendem absolutamente certas e definitivas. Com efeito, a exposição de verdades dogmáticas absolutas ou definitivas não tira necessariamente aos educandos a vontade de submetê-las ao crivo do exame crítico e pessoal; porquanto, o que é definitivo em si, ou mesmo para o educador, nem por isso é decisivo para o educando ou para a nova geração.

Este procedimento não é tarefa fácil e rápida. Ao contrário, é um empenho que demanda uma aprendizagem ativa e cuidadosa. A democracia, embora sendo uma vocação, não é uma forma de organização sócio-política criada de uma vez para sempre, senão uma perpétua evolução, um estado dinâmico e cambiante que exige um fervoroso amor à liberdade, à verdade e constante estímulo da inteligência e iniciativa do homem-pessoa.

Destarte, a função do educador, na educação para a democracia, é preparar seus educandos para que possam desfazer a rede de hipocrisias e falsidades com que os regimes autocráticos pretendem envolver e desmoralizar a democracia. É bom lembrar com Hannah Arendt que:

"Mentir ao mundo inteiro de modo sistemático e seguro só é possível sob um regime totalitário, onde a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda."<sup>3</sup>

---

3. Hannah ARENDT, As Origens, op. cit., III, p.165.

Entendo que na escola, que se proponha seguir a educação para a democracia, não se deve discutir problemas que dividam profundamente a opinião. E isto simplesmente porque a escola democrática não é clube de demagogos nem centro de agitação política e social. Nos assuntos e problemas que apaixonem profundamente os círculos sectários, os educadores devem limitar-se a insistir nos princípios e ideais do regime de liberdade, sem permitir que se iniciem entre os educandos debates que possam resultar em discórdias, em divisão, em conflito, em princípio de uma luta de classes. Senão vejamos:

A evolução histórica ou, em outros termos, a vida das sociedades humanas é, como toda a vida, um fenômeno complexo, misterioso, que dificilmente poderíamos reduzir a um só e exclusivo fator. Não resta dúvida de que, num sentido fecundo e profundo, a vida é luta, conflito, esforço militante e apaixonado. E, assim, na vida da sociedade, como na do indivíduo, não se pode negar a existência de conflitos e lutas fecundos, antagonismos criadores. Muitas vezes, a solução está, com efeito, no choque dos elementos opostos. As instituições libertárias e a justiça social têm surgido, muitas vezes, como resultado direto da luta entre opressores e oprimidos. Há, pois, certos elementos de verdade na concepção marxista da História. Contudo, o conflito e a luta de classe não são o motor necessário da História.

Em primeiro lugar, não é verdade que a luta dos opostos seja o único processo vital e criador. Quando o encontro de dois elementos dá origem a um terceiro, os ditos elementos podem não ser necessariamente opostos ou antagônicos, senão simplesmente diversos e complementares. Neste caso, não se realiza propriamente uma luta como querem os marxistas, senão uma conjugação, uma fusão um complemento. Este processo é o que descrevem, em sua linguagem mitológica, algumas sociedades primitivas que unem o complementar

Isto se vê, mais claramente do que na esfera política, onde as paixões humanas acabam, às vezes, desnecessariamente em conflito, na criação científica, artística e, mesmo religiosa. De renhida controvérsia entre os que sustentam opiniões contrárias, pode surgir, é certo, como a síntese luminosa que queria Hegel, uma verdade genuína ou um notável descobrimento. Inúmeras verdades, porém, e úteis descobrimentos têm-se obtido pela colaboração e pelo esforço unido de vários homens de ciência, que discutem entre si suas opiniões, mas não constrangidos ideologicamente e/ou por interesses pessoais, senão por amor à verdade, num processo de estudo, de cotejo de conclusões, de exame de hipóteses, de verificação de teorias, etc., que não pode ser chamado, propriamente, a menos que se dê aos termos uma significação dogmática ou ideológica, nem conflito nem luta.<sup>4</sup>

Nos casos de conflito de opiniões os já mencionados valores e doutrinas democráticos servirão de guia e direção quando os educandos precisarem orientar-se em suas dificuldades e problemas. A diretriz que aqui se recomenda não é de nenhum modo equivalente a uma doutrinação, mas um processo interior de amadurecimento. Em vez da dialética das contradições ou dos conflitos, a dialética da compreensão e da cooperação.

## 2. Os objetivos gerais e específicos da educação para a democracia.

Como o homem-pessoa é um ser educável, ou seja, um ser que nasce com energias interiores, que são potencialidades ou virtua-  
lidades a serem desabrochadas e desdobradas por um processo de crescimento e amadurecimento obtido com o auxílio do outro, a educação para a democracia tem por objetivo básico auxiliar o homem-pessoa a tornar-se livre, despertando-lhe sua vocação demo -

crática. Contudo, ele não deve ser educado apenas em direção aos interesses da sociedade, e sim para ser ele próprio. O serviço da sociedade é um dever de todo cidadão, porém como transbordamento natural de sua pessoa como homem-pessoa livre.

A contrafação desta educação é a manipulação do homem-pessoa para, como assevera Almeida Prado:

"reduzí-lo a peça automática a serviço de tiranias, mesmo que esta assuma o título insidioso de educação libertadora. A liberdade que a educação procura é a do homem, pessoa espiritual, dotada de inteligência e vontade. A libertação dos grupos humanos é uma resultante da atuação livre do homem livre, não um plano imposto por processos de conscientização ou de robotização!"<sup>5</sup>

A constatação de que o homem-pessoa é um ser livre, de que a decisão de seus atos humanos e de seu destino está em suas mãos, dá-se através da reflexão sobre sua atividade espiritual e sobre os atos que constituem sua vida especificamente humana.

A liberdade é desta forma vivenciada pelo homem-pessoa como objeto de uma experiência ontológica, a qual aumenta em intensidade, na medida em que, por contato imediato e intuitivo com seus bens espirituais (éticos, religiosos, estéticos) - contato este cada vez mais intenso e perfeito - ele se possui a si mesmo. É nesta posse de si mesmo, que se projeta um que fazer pessoal democrático, que para realizar-se integralmente necessita de uma educação apropriada: uma educação para a democracia. Este fruto da liberdade.

A esse fim dos princípios medulares da educação para a democracia deverão traduzir-se em fins ou objetivos bem determinados.

teresses da sociedade e as atividades e experiências do educando.

Os objetivos da educação para a democracia podem referir-se a atitudes, doutrinas ou propósitos de caráter geral; por exemplo, a atitude de tolerância, o princípio de respeito a liberdade prudentemente refreada, o sentimento de justiça e a compreensão de que o respeito das leis é essencial na existência de uma sociedade genuinamente democrática.

Estes objetivos, que interessam à personalidade, são essenciais à educação do cidadão, entendido como aquele que sabe governar como homem-pessoa livre e igualmente obedecer (ser governado) como homem-pessoa livre. Os outros objetivos, chamados específicos ou materiais da educação para a democracia, apontam para determinados tipos ou aspectos da aprendizagem; como por exemplo, as funções administrativas e a aplicação da justiça numa democracia. Ambos os gêneros de objetivos são indispensáveis na estrutura do plano de estudo.

Os objetivos gerais põem à vista do educador os ideais e propósitos a que aspira seu trabalho docente e serve-lhe de guia e linha diretriz para alcançá-los convenientemente. Enquanto os objetivos específicos são ideais, conhecimentos e destrezas que, de acordo com as necessidades nacionais, a comunidade estima que deve exigir de cada um de seus membros, seja qual for seu nível social.

É evidente que os objetivos gerais não podem cultivar-se no vazio das abstrações. Os fins da educação são fases ou aspectos da vida e exigem, portanto, das pessoas alguma forma de comportamento.

Sem objetivos de aprendizagem, gerais ou específicos, a educação para a democracia seria completamente cega e sem sentido. Sem áreas de vida ou de experiência a aprendizagem se reduziria

des constituem o tríptico educador dos planos de estudos.

A base medular da educação para a democracia é uma clara relação dos princípios, ideais e atitudes cívicas que devem cultivar-se nos educandos, sem olvidar o grau ou nível em que se repare o ensino.

A fim de realizar esses valores e atitudes se elegerá uma série de áreas de vida ou centros de interesses que busquem sua inspiração na experiência dos educandos. Estes centros de interesses e suas mínimas subdivisões, que são as unidades de trabalho, darão matéria e oportunidade para as atividades cívicas e morais dos educandos.

Mas, não se trata, como ensina Miguel Reale:

"de converter a Escola num centro de permanente tensão cívica e patriótica, pois qualquer planificação nesse sentido seria ilusória ou contraprodutiva, levando-nos para soluções uniformizantes e totalitárias. Os valores cívicos e humanísticos deverão emergir de maneira espontânea, frutos do empenho que mestres e discípulos revelarem na comunidade escolar, cuja imagem por si mesma se alarga e se projeta nos domínios envolventes da sociedade a que pertence!"<sup>6</sup>

O exemplo seguinte pode servir para ilustrar esta explicação. Um dos objetivos da educação para a democracia pode ser o respeito à liberdade de pensamento. Na área de experiência se poderia formular assim: Como se comunicam os homens entre si seus pensamentos; e os educadores elegeriam as atividades, como por exemplo, a visita a uma redação, a leitura de uma crítica a um decreto governamental, etc.

educando poderia realizar, por si, o seu projeto existencial, em uníssono com os valores comunitários.

### 3. A liberdade de aprendizagem

A função primordial da educação para a democracia é formar para a liberdade. Destarte, sua tarefa é algo que está muito além de transmitir conhecimentos, algo mais que objetivos didáticos, que não participam da essencialidade dos processos mentais dos educandos. Objetivos estes criados por uma concepção educativa que, ainda impregnada pelo princípio da autoridade, falseia não somente a educação moral como a intelectual.

É de se notar que, seja qual for o regime político e social de um povo, a técnica empregada na didática escolar não pode estar em desacordo com os valores e ideais que são o fundamento de sua educação. Tão absurdos e contraditórios como o ensino ativo e a disciplina liberal em um Estado comunista, são o governo autoritário e os procedimentos memoristas impostos pela coação nas escolas numa democracia. Da mesma forma, as teorias, que a prática escolar numa sociedade autônoma aspiram ao respeito escrupuloso da personalidade humana, com seus corolários à liberdade prudentemente regulada; a iniciativa e originalidade dos valores e doutrinas que estejam em harmonia com os ditos postulados da educação.

Como tudo quanto se refere a autonomia do educando, a liberdade dele no ensino tem limites e restrições impostas pela natureza do trabalho, o nível de desenvolvimento intelectual e o sossego e a tranquilidade que exige a concentração da atenção nas tarefas escolares, tanto individuais como coletivas.

O dever dos educadores é estimular aos educandos dando-lhes a conhecer a meta a que pode dirigir-se cada um, de acordo com a capacidade e o quociente de aproveitamento. Isto estimulará a ati-

"de valorizar o diálogo com a cultura acumulada historicamente, levando em conta os interesses dos alunos, os ritmos de aprendizagem e o desenvolvimento psicológico, mas sem perder de vista a sistematização lógica dos conhecimentos, sua ordenação e gradação para efeitos do processo de transmissão-assimilação dos conteúdos cognitivos".<sup>7</sup>

Em nenhuma situação didática o educador esquecerá que sua função mais importante é criar condições de ação, respeitando-se estritamente os níveis de desenvolvimento mental. O educador é, portanto, um auxiliar que deve provocar e entreter indagações, encorajar a procura, propor questões e exercícios, dirigir discussões, tudo com objetivos mais amplos do que conferir conceitos ou notas. Deve, principalmente, lembrar-se de que nada pode ser imposto à força na mente do outro. O autoritarismo não responde aos ideais da vocação democrática do homem-pessoa, a qual, segundo vimos, quando despertada, leva-o a uma peculiar forma de vida: a democracia como modo de existência.

A democracia é vida essencialmente humana e criadora, vida plena de sentido espiritual, de emoção e sentimento, não menos importante que a inteligência e a razão, porque faz parte do homem integral.

As condições sociais não permitem, muitas vezes, dar livre vazão à vocação democrática do homem-pessoa; assim, a melhor solução para este problema é oferecida pela visão de que a sociedade não é uma mera soma de indivíduos, senão algo assim como uma síntese, uma unidade dinâmica, determinada pelo processo de interação do todo com suas partes constituintes. É nesta síntese que se verifica o encontro do homem-pessoa consigo mesmo, no instante em

teridade, ou seja, reconhece-lhe sua interioridade.

Os valores e fins que regulam uma sociedade não são, portanto, produtos de impulsos exteriores, senão de forças que emergem da interioridade do homem-pessoa, considerado como componente de uma sociedade.

O homem-pessoa é uma consciência que se conhece pensando o mundo; é mais interiormente uma consciência que se conhece como capaz de criar cultura, transformando intencionalmente a natureza pelo trabalho, e como consciência que se constrói a si mesma ao criar cultura, na medida em que, no processo de comunicação com o outro, exerce a liberdade pelo livre dom de si no amor.

O homem-pessoa começa a encontrar-se consigo mesmo através do conhecimento do mundo, mas somente se reconhece como liberdade criadora e como profundidade espiritual pela mediação do trabalho e pelo livre dom de si, na comunicação das consciências. Palavra, trabalho e amor são as três significações que o existente humano se dá a si mesmo como ser-no-mundo e ser-com-os outros, como consciência-interioridade e comunicação-dom-de-si, como homem-pessoa aberto ao reino dos fins e ao universo dos valores.

Donde, o desenvolvimento da personalidade deve ser um dos principais objetivos da educação para a democracia e se ajusta perfeitamente ao conceito dinâmico do homem-pessoa e da sociedade. Cada homem-pessoa pode confiar em sua própria personalidade e em seu valor para apreciar as conseqüências de seus atos e suas responsabilidades, tendo em vista o futuro da vida nacional.

Em suma, este conceito dinâmico da aprendizagem proporciona um meio apropriado para melhorar o homem-pessoa a assegurar o futuro da democracia. Esta, da mesma maneira que a liberdade, a justiça e a felicidade, não constitui um don gratuito, senão uma conquista que é necessário defender nas escolas mediante a aprendizagem criadora e intencional.

tegral. Não é, pois, essa didática nem puramente autônoma, como pretendia o liberalismo pedagógico de Jean-Jacques Rousseau, nem tampouco heterônoma, como admite a moderna pedagogia dos Estados totalitários.

#### 4. Métodos de informação e Processos de formação

A divisão do ensino em duas classes: métodos de informação e procedimentos de formação, é uma distinção importante, que afeta profundamente a didática para a democracia.

Constituem os métodos de informação simples meios de informes e conhecimentos. Os processos de formação são verdadeiros processos educativos que se dirigem à formação de hábitos e aquisição ou modificação de novos tipos de conduta individual.

As disciplinas de informação, que reduzem-se a transmissão de idéias e conhecimentos, oferecem menores dificuldades de índole docente do que o ensino baseado nos processos de formação.

A educação, que visa despertar a vocação democrática do homem-pessoa, é um processo de formação de suma importância, cuja direção requer um meio ambiente peculiar e uma atitude ética e social do educando. Para realizar esse aspecto da educação, a escola deve desenvolver um programa de grande alcance destinado a manter o moral dos seus educandos, num ponto onde suas atividades se adaptarão as atividades funcionais necessárias para a participação ativa na sociedade.

Entendo que o simples fato de pertencer a uma escola, onde se aplique uma educação para a democracia, impõe responsabilidades e deveres, cuja gravidade irá aumentar à medida em que o educando vai ganhando em desenvolvimento e compreensão, sem prejuízo para a sua liberdade, pois como afirma Almeida Prado:

ou no não ter escrúpulo de fazer,mas na inteligên-  
cia e sabedoria que permitem escolher o que fa-  
zer." <sup>8</sup>

O método e a aprendizagem são coisas que não podem separar-se a não ser por abstração. Desta premissa se depreende que a motivação do trabalho docente serve para vitalizar o método didático. Embora este preceito não tenha aplicação no caso em que o educador insista demasiadamente no ensino da técnica, dirigindo a atenção do educando sobre o como da execução; o educador não pode esquecer que a excessiva preocupação pelo método didático pode destruir o interêsse e o atrativo da disciplina ou assunto da aprendizagem.

Na educação para a democracia é sobretudo necessário não perder de vista a recomendação de que o educando aprenda os princípios, normas de conduta e atitudes emotivas, reduzindo-as à aplicações práticas, vivências e atividades concretas e específicas.

Não se trata de adaptar o educando de uma forma passiva e convertê-lo num "bom cidadão", que se submeta sem recriminações nem contestações à vida sócio-política. Adaptar o homem-pessoa à sociedade consiste em habituá-lo a sujeitar-se às regras fundamentais indispensáveis, ensinando-o ao mesmo tempo a tomar consciência das exigências sociais, que deve dominar. Em outras palavras, não se trata de colocar o homem-pessoa a serviço da sociedade, mas de capacitá-lo para participar na sua gestão e direção.

Assim, por exemplo, a melhor maneira de demonstrar o valor da cooperação e da ajuda mútua não é explicar por meio de exemplos e histórias as vantagens da solidariedade. Muito superior a este procedimento intelectual e mais interessante e atrativo é instituir uma "sociedade democrática" na escola, a fim de que pratiquem por si mesmos as normas de conduta que devem adquirir. Do

e conselhos o direito e o dever de eleger para os cargos de importância e responsabilidade, aos cidadãos mais aptos, honrados e capazes. A única maneira de criar nos educandos uma atitude moral e inteligente em situações semelhantes é habituá-los a escolher conscientemente em suas agremiações representativas, não candidatos que despertem suas maiores simpatias pelo seu carisma ou qualquer outra razão, mas realmente os melhores e mais eficientes.

Em suma, para aprender a democracia, devemos viver de uma maneira democrática. Se os educandos têm de aprender a colocar o bem público sobre a utilidade individual, devem viver de algum modo esse bem público, trabalhar de algum modo por ele mesmo.

## C O N C L U S Õ E S

A política não é assunto de alguns; é assunto de todos. Quanto mais for educado um povo tanto mais será a consciência política e jurídica da comunidade e por conseguinte tanto melhores e justas serão as autoridades.

O Estado não pode existir abandonado a si mesmo. Necessita dos governantes e dos governados. O povo, portanto, deve expressar, em sua Constituição, o estilo jurídico-político peculiar e próprio de sua nacionalidade.

Os governantes, como representantes do povo, recebem deste sua autoridade. A democracia pressupõe que os governados, integrantes de maiorias e de minorias, são capazes de juízos políticos por que são capazes de perceber o bem comum acima dos interesses individuais ou de grupos. Na verdade isto não é nada fácil. Deste modo, como alcançar esse desiderato sem uma educação eficaz para a democracia, a fim de que os cidadãos vejam mais longe dos interesses de sua classe, grupo, ou mesmo, partido político?

Como procurei demonstrar ao longo deste trabalho, a democracia não existe apenas na Constituição e nos demais textos le -

terminar a direção política que os governantes devem adotar.

Mas terá o povo capacidade para assinalar as diretrizes para o governo?

Não existe razão alguma para supor que falte ao povo o sentimento comum e a consciência coletiva necessários para encontrar soluções para os problemas sócio-econômicos e culturais. Para tanto, basta que o povo esteja devidamente informado dos assuntos governamentais, e que a sua voz seja, realmente, ouvida.

Cada vez que o povo se desinteressa das funções do governo e se inibe de participar ativamente na política, a democracia fica em perigo mortal.

A democracia é feita para o povo e pelo povo. A forma e o modo de existência políticos são coisas que o povo decide. Assim, quando o povo não tem participação ativa na vida do Estado, embora este se denomine "democrático", cabe falar antes de autocracia, de governo autoritário, mas nunca de democracia.

Na democracia impera a discussão e a crítica. O sustentáculo do poder não é a opinião oficial, senão a opinião pública, a opinião do povo, que se mostra refratária aos dogmatismos, infalibilidades e extremismos ideológicos.

A realidade jurídico-política da democracia é um instrumento de desígnio político em sua missão criadora. Desígnio de fomentar e garantir a racionalidade, a liberdade, a responsabilidade. Desígnio que não aceita uma convivência política sem um mínimo de ética.

Se existe uma igualdade essencial entre os homens-pessoas (dado ontológico primordial), sem se desprezar suas desigualdades acidentais, um regime de governo só pode justificar-se plenamente, se reconhece e garante o direito à igualdade ante a lei, e a igualdade de oportunidade.

Toda vida humana descansa em uma cosmovisão. A democracia

realiza, politicamente, o homem-pessoa. É com esta base que a democracia consagra, juridicamente, a vocação humana para a liberdade e para a responsabilidade.

A democracia organiza e delimita, para o homem-pessoa, um campo livre de ação. Abre, para todos os seres humanos, o caminho até o poder político. No exercício da vida política, vê em cada homem-pessoa um cidadão co-participante e co-responsável. A democracia é, pois, a melhor forma de organização política que o homem já conseguiu criar, graças a um impulso natural (vocação democrática) ratificado pela razão.

É o regime político ideal, e, como associação política, pode ocasionalmente desaparecer ou eclipsar-se, jamais, porém, desaparecerá inteiramente. Pelo contrário, de duração perene, tem suas raízes presas à própria natureza da coletividade, cujos assuntos são decididos em comum.

É esse princípio fundamental de associação que, no curso do tempo, sejam quais forem as vicissitudes que sofrer, triunfará sempre, pois que, em última análise, será sempre a própria coletividade que há de determinar o bem estar geral.

A democracia, contudo, reclama que o povo seja educado, por quanto só pode prosperar onde houver uma educação que cultive e esmeradamente o juízo e a inteligência do homem-pessoa, e proporcione a ele a cultura exigida para o trabalho ativo da mente. A inteligência não é só capacidade inata, mas também riqueza cultural (idéias, conhecimentos técnicos, doutrinas, teorias) por meio da qual o homem-pessoa apropriar-se-á do que foi feito, experimentado e pensado, e fará sua própria reflexão.

É por isso que a educação para a democracia, - que não é conservadora, porque, assim, seria imaginar que o ideal é a situação atual; nem é adaptadora, porque seria pensar que a socialização é a única maneira de amadurecer; e nem mesmo será imposta totalmente

trar na essência da democracia desde a infância, se se quiser uma democracia perfeita.

Porém, se se entender a democracia - como entendo - como vocação do homem-pessoa, essa educação tornar-se-á muito menos complexa. Senão vejamos:

A educação para a democracia pressupõe:

- 1º - que o sujeito da educação é o homem que é pessoa, isto é, enquanto é pessoa;
- 2º - que o dever e o direito à educação fundamenta o princípio da liberdade;
- 3º - que o fim da educação é a "personalização"; isto é, crescer em sua própria personalidade, o que implica crescer na consciência de si em sua relação com a sociedade;
- 4º - que é a partir desta "personalização", que empurra o homem-pessoa para a convivência sócio-política, que irá despertar nele a vontade livre de realizar ou não a sua vocação democrática.

Portanto, não se trata de projetar um tipo de escola proletária ou burguesa, pública e gratuita ou particular, mas sim de oferecer uma educação que colabore na realização integral do homem-pessoa.

Trata-se de oferecer uma igualdade de oportunidade, e esta igualdade pressupõe um respeito fundamental ao homem-pessoa, ao qual deve-se solicitar sua colaboração, chamando-o a participar, de acordo com a sua vocação particular, e de acordo com a sua vocação democrática, na tarefa político-social.

O homem-pessoa tem uma vocação para a democracia porque deseja a relativa felicidade temporal e a paz da convivência. Este desejo é algo mais que simples salvaguarda de suas liberdades. Cada homem-pessoa, portador de seu próprio e incoercível poder pessoal e destino, deve encontrar na realização desta vocação pa-

cimento político-social, ou seja, o processo dinâmico do desabrochar de sua vocação democrática, através de uma educação para a democracia, nos termos do demonstrado neste trabalho, lhe permitirá a posse plena da sua capacidade de atuar lúcida e livremente como responsável na organização e governo da sociedade civil, não como simples indivíduo, mas como homem-pessoa integral, como estrutura total, fiel a si mesmo e ao seu compromisso com os outros homens-pessoas.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

1. Livros

ABBAGNANO, Nicola. História da Filosofia. Trad. Antonio Ramos Rosa, Lisboa, Ed. Presença, 1970, vols. 6/7.

ALMEIDA PRADO, Lourenço de. Educação para a Democracia, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1984.

ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_ A Condição Humana. Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro, Forense-Universitário/Salamandra C. Editorial/Edusp 1981.

\_\_\_\_\_ As Origens do Totalitarismo, III (Totalitarismo o paroxismo do poder). Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1970.

ARISTÓTELES. A Política. Trad. Nestor S. Chaves, São Paulo, Atena Editora, 1960.

ARON, Raymond. Démocratie et Totalitarisme. Paris, Ed. Gallimard, 1965.

AUGRAS, Monique. Opinião Pública: Teoria e Pesquisa. Petrópolis,

- BARTHES, Roland. O Prazer do Texto. Trad. Maria M. Barahona, Lisboa, Ed. 70, 1980.
- \_\_\_\_\_ Aula. Trad. Leyla Perrone-Moisés, São Paulo, Ed. Cultrix, s/d.
- BOBBIO, Norberto. Sur le Principe de Legitimité. Paris, PUF, 1967
- BOCHENSKI, I.M. A Filosofia Contemporânea Ocidental. Trad. Antonio Pinto de Carvalho, São Paulo, Ed. Herder, 1968, 2ªed.
- BOLLNOW, D.F. Pedagogia e Filosofia da Existência. Petrópolis, Ed. Vozes, 1971.
- BONAVIDES, Paulo. Do Estado Liberal ao Estado Social. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1972, 3ªed.
- BRECHT, Arnold. Teoria Política; Fundamentos do Pensamento Político no Século XX. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1965, 2 vols.
- BREED, Frederick S. Filosofia de la Educación. Trad. Lorenzo Luzziaga, Buenos Aires, Ed. Losada, 1962.
- BUBER, Martin. O Socialismo Utópico. Trad. Geraldo G. de Souza, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1971.
- \_\_\_\_\_ Do Diálogo e do Dialógico. Trad. Marta E.S. Queiroz e Regina Weinberg, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1982.
- \_\_\_\_\_ Eu e Tu. Trad. Newton A. von Zuben, São Paulo Cortez & Moraes, 1979, 2ªed.
- CALVO SERER, Rafael. Las Nuevas Democracias. Madrid, Ed. Realp. 1964.
- CALVEZ, Jean-Yves. Introdução à Vida Política. Trad. Antonio J. Massaro, Lisboa, Moraes Ed., 1968.
- CARTER, G.N. e HERZ, J.H. Governo e Política no Século Vinte. Trad. Raul M. Mendes Silva, Rio de Janeiro, Ed. Fundo de Cultura, 1961.

- CHAUÍ, Marilena. Cultura e Democracia. São Paulo, Ed. Moderna, 1981.
- CHÂTELET, François e PISIER-KOUCHNER, E. As Concepções Políticas do Século XX. Trad. Carlos N. Coutinho e Leandro Konder, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1983.
- COLLETTI, Lucio. Ultrapassando o Marxismo e as Ideologias. Trad. Eduardo Brandão, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1983.
- CORNFORTH, Maurice. Comunismo e Filosofia; Dogmas e Revisões do Marxismo Hoje. Trad. Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Ed. Zahar 1982.
- CORRY, J. A. Elements of Democratic Government. N. York, Oxford University Press, 1951.
- DAHAL, Robert. Análise Política Moderna. Trad. Sergio Bath, Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- D'ÁVILA, Antonio. Pedagogia, Teoria e Prática. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1954.
- DA VIÁ, Sarah C. Opinião Pública: Técnicas de Formação e Problemas de Controle, São Paulo, Ed. Loyola, 1983.
- DEL VECCHIO, Giorgio. A Justiça. Trad. Antonio P. de Carvalho, São Paulo, Ed. Saraiva, 1960.
- DEWEY, John. Democracia e Educação. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira, Rio de Janeiro, Cia. Ed. Nacional, 1979, 4ªed.
- \_\_\_\_\_ La Educación de Hoy (Estudios coligidos por J. Ratner). Trad. Lorenzo Luzuriaga, B. Aires, Ed. Losada, 1957.
- \_\_\_\_\_ Reconstruction in Philosophy. Boston, Beacon, 1920.
- DIAZ, Elias. Estado de Derecho y Sociedad Democrática. Madrid, Ed. Edicusa, 1975.
- DUVERGER, Maurice. Os Regimes Políticos. Trad. Geraldo S. Souza, São Paulo, Difel, 1966, 2ªed.

ETCHEVERRY, A. O Conflito Atual dos Humanismos. Trad. M. Pinto dos Santos, Porto, Ed. Tavares Martins, 1964.

ESPINOSA, Baruch de. Tratado Político. Trad. Manuel de Castro, Lisboa, Ed. Estampa, s/d.

FAGEN, Richard R. Política e Comunicação. Trad. Edmond Jorge, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1971.

FARIA, José Eduardo. Poder e Legitimidade. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.

FERREIRA FILHO, Manoel G. A Democracia Possível, São Paulo, Ed. Saraiva, 1974, 2ªed.

\_\_\_\_\_ Sete Vezes Democracia, São Paulo, Ed. Convivio, 1977.

FREIRE, Paulo. Educação como Prática da Liberdade. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1974, 4ªed.

\_\_\_\_\_ Extensão ou Comunicação?. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1971.

\_\_\_\_\_ Conscientização. São Paulo, Cortez & Moraes Ed, 1980

FRIEDRICH, Carl J. La Democracia como Forma Política e como Forma de Vida. Madrid, Ed. Tecnos, 1961.

\_\_\_\_\_ Teoría y Realidad de la Organización Constitucional Democrática. México, PCE, 1946.

FONZAN, J. Educação, Natureza e Circunstância, São Paulo, Ed. Loyola, 1979.

GARAUDY, R. Perspectivas do Homem. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968.

GETTELL, Raymond. História das Idéias Políticas. Trad. Eduardo Salgueiro, Ed. Inquérito, 1950, 3ªed

GUSDORF, Georges. Signification Humaine de la Liberté. Paris, Payot, 1962.

---

Impasses e Progressos da Liberdade. Trad. Home ro Silveira, São Paulo, Ed. Convivio, 1979.

---

A Agonia da nossa Civilização. Trad. H. Silveira, São Paulo, Ed. Convivio, 1982, 2ªed.

HERÓDOTO. História. Trad. J. Brito Broca, Rio de Janeiro, Ed. W.W. Jackson, 1957.

HEIDEGGER, Martin. L'Être et le Temps. Trad. Rudolf Boehm e A. Waslhens, Paris, Ed. Gallimard, 1964.

HOBBS, Thomas. Leviatã. Trad. João P. Monteiro e M.B. Nizza da Silva, São Paulo, Ed. Abril (Col. Os Pensadores, XIV), 1974.

---

The Elements of Law Natural and Politic. London, MM. Goldsmith, 1969, 2ªed.

JAMES, William. A Filosofia de W. James (Coleção de suas obras principais). Trad. Antonio Rua, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1943.

JASPERS, Karl. A Situação Espiritual de Nosso Tempo. Lisboa, Moraes Ed., 1964.

JOLIF, J.Y. Compreender o Homem. Trad. Salma Muschail e T. Vasconcelos, Ed. Herder/Edusp, 1970.

KARIEL, H. Aspectos do Pensamento Político Moderno. Trad. Walten sir Dutra, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1966.

KELSEN, Hans. A Teoria Política do Bolchevismo. Trad. M.T. Miranda, Rio de Janeiro, Liv. Clássica Brasileira, 1958.

---

Teoria General del Derecho y del Estado. Mexico, Imprenta Universitária, 1950.

---

Teoria Pura do Direito. Trad. João B. Machado, Coimbra, Ed. Arménio Amado, 1974, 3ªed.

- bral, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1966.
- LACROIX, Jean. Marxismo, Existencialismo, Personalismo. Trad. Maria H. Kuhner, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1967.
- LADRIÈRE, Jean. Vida Social e Destinação. Trad. Maria Yvone da Silva O. da C. Silva, São Paulo, Ed. Convívio, 1979.
- LAFER, Celso. O Sistema Político Brasileiro. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978.
- LAUN, Rodolpho. A Democracia. Trad. Albino Camargo, São Paulo, Ed. Nacional, 1936.
- LEFORT, Claude. A Invenção Democrática; Os limites da dominação totalitária. Trad. Isabel M. Loureiro, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983.
- LÊNIN, V. I. O Estado e a Revolução. Trad. Regina M. de Mello e Fausto Cupertino, Rio de Janeiro, Ed. Vitória, 1961.
- LEPARGNEUR, Hubert. Liberdade e Diálogo em Educação. Petrópolis, Ed. Vozes, 1971.
- LIPSON, Leslie. A Civilização Democrática. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1966, 2 vols.
- \_\_\_\_\_ Os Grandes Problemas da Ciência Política. Trad. Thomas Newland Nato, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1967.
- LIPSET, Seymour. O Homem Político. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1967.
- LUIJPEN, W. Introdução à Fenomenologia Existencial. Trad. Carlos L. Mattos, São Paulo, Epu/Edusp, 1973.
- M'BAYE, K. Liberdade e Ordem Social. Sintra, Ed. Europa-América, 1975.
- MACPHERSON, C. B. A Democracia Liberal; Origens e Evolução. Trad. Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1978.

MARITAIN, Jacques. Cristianismo e Democracia. Trad. Alceu A. Lima, Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1964.

\_\_\_\_\_ Pour une Philosophie de l'Éducation, Paris, Ed. Fayard, 1959.

MARX, Karl. O Capital. Trad. Reginaldo Sant'Anna, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1980, 6vols.

\_\_\_\_\_ Formações Econômicas Pré-Capitalistas. Trad. João Maria, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1977.

\_\_\_\_\_ e ENGELS, F. Manifesto Comunista. Buenos Aires, Ed. Claridad S/A, 1967.

\_\_\_\_\_ La Ideologia Alemana. Trad. Wenceslao Roces, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1970, 4ªed.

MASON, E. E. Contemporary Educational Theory, N. York, Daci Mckay Ed. 1972.

MELO, José Marques. Comunicação Social: Teoria e Pesquisa. Petrópolis, Ed. Vozes, 1971, 2ªed.

MERRIAN, Charles. Que é Democracia? Trad. Moacyr Vasconcellos, São Paulo, Ed. Assunção Ltda, s/d.

MONCADA, L. Cabral de. Problemas de Filosofia Política. Coimbra, Arménio Amado Ed., 1963.

MONDIN, B. O Homem, Quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica. Trad. R. Leal Ferreira e M. Ferrari, São Paulo, Ed. Paulinas, 1983, 3ªed.

MONTESQUIEU. Do Espírito das Leis. Trad. Gabriela de A. D. Barbosa, Ed. Brasil S/A, 1960, 2vols.

MORAGAS, Miguel de (ed.). Sociología de la Comunicación de Masas, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1979.

MOUNIER, Emmanuel. Manifeste au Service du Personnalisme. Paris, Moutaigne Ed, 1936.

- NEUMANN, F. Estado Democrático e Estado Autoritário. Trad. L. Corção, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1969.
- O'CONNOR, D. J. Introdução à Filosofia da Educação. Trad. Eliane M. de Barros, São Paulo, Ed. Atlas, 1978.
- ORTEGA Y GASSET, José. El Tema de Nuestro Tiempo. Madrid, Rev. do Occidente, 1958, 13ªed.
- PAUPÉRIO, A. Machado. Teoria Democrática do Estado. Rio de Janeiro, Pallas Ed., 1976.
- PAZ, Octávio. O Arco e a Lira. Trad. Olga Savany, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1982, 2ªed.
- PERROUX, F. La Democratie. Paris, Ed. Domat Martchrestien, s/d.
- PLATÃO. A República. Trad. Leonel Vallandro, Porto Alegre, Ed. Globo, 1964.
- \_\_\_\_\_ Obras Completas. Trad. Maria Araujo e outros, Madrid, Ed. Aguilar, 1972, 2ªed.
- PONTES DE MIRANDA, F. Democracia, Liberdade, Igualdade. Rio de Janeiro, Ed. J. Olympio, 1945.
- POPPER, Karl. A Sociedade Aberta e Seus Inimigos. Trad. Milton Amado, São Paulo, Ed. Itatiaia Ltda/Edusp, 1974, 2 vols.
- QUEIROZ E SILVA, Roberto P. de (coord.). Temas Básicos de Comunicação, São Paulo, Ed. Paulinas, 1983.
- REBOUL, Olivier. La Philosophie de l'Éducation. Paris, PUF, 1971.
- REALE, Miguel. Experiência e Cultura. São Paulo, Ed. Grijalbo/Edusp 1977.
- \_\_\_\_\_ O Homem e seus Horizontes. São Paulo, Ed. Convivio, 1980.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. Alberto Salles: Trajetória Intelectual e Pensamento Político, São Paulo, Ed. Convivio, 1983.
- \_\_\_\_\_ Grécia Mitológica. Campinas, Ed. Papyrus,

- RICOEUR, Paul. Interpretação e Ideologias. Trad. Hilton Japiassu, Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves Ed., 1977.
- ROMANO, Roberto. Corpo e Cristal: Marx Romântico. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1985.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens. Trad. Lourdes S. Machado, Porto Alegre, Ed. Globo, 1958.
- \_\_\_\_\_ Do Contrato Social. Trad. Lourdes S. Machado, Porto Alegre, Ed. Globo, 1962.
- \_\_\_\_\_ Da Economia Política. Trad. Lourdes S. Machado, Porto Alegre, Ed. Globo, 1958.
- RUGGIERO, G. Historia del Liberalismo Europeo. Trad. G. Posada, Madrid, Ed. Pegaso, 1944.
- SARTORI, Giovanni. Teoria Democrática. Trad. Francisco M. da Rocha Filho e Oswaldo Elis, Rio de Janeiro, Ed. Fundo de Cultura, 1965.
- \_\_\_\_\_ A Teoria da Representação no Estado Representativo Moderno. Trad. Ernesto Galtoni e Rosa Galtoni, Belo Horizonte, Ed. da Rev. de Estudos Políticos, 1962.
- SAVIANI, Dermeval. Educação: Do Senso Comum à Consciência Filosófica. São Paulo, Cortez Ed/Ed. Autores Associados, 1980.
- \_\_\_\_\_ Escola e Democracia. São Paulo, Cortez Ed., 1983 (Col. Polêmicas do nosso tempo, 5).
- SCHUMPETER, Joseph. Capitalismo, Socialismo e Democracia. Trad. Sergio Góes de Paula, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1984.
- SCHWARTZ, Bertrand. A Educação Amanhã: Um projeto de educação permanente. Trad. Paulo Rosas, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976.
- SCIACCA, M.F. La Filosofia Hoy. Trad. Claudio M. Rossi e Juan Cuevas, Barcelona, Ed. Miracle, 1961, 2 vols.
- SEVERINO, Antonio J. Pessoa e Existência. São Paulo, Ed. Autores Associados/Cortez Ed., 1983.
- SILVA, José Afonso. Anticivilização. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1984.

- SIMON, Yves. Filosofia do Governo Democrático. Trad. Edgard G. Machado, Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1955.
- SNOOK, I. A. Doutrinação e Educação. Trad. Edmond Jorge, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1974.
- TCHAKHOTINE, Serge. Le Vol des Foules par la Propagande Politique. Paris, PUF, 1952.
- TSE-TUNG, Mao. O Livro Vermelho. São Paulo, Global Ed., s/d.
- TUCÍDIDES. História de la Guerra del Peloponeso. Trad. Diego Gracias, Buenos Aires, Emecé Ed., 1944, 2 vols.
- VIANNA MOOG, G. Em Busca de Lincoln. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968.
- VON JHERING, Rudolf. A Evolução do Direito. Bahia, Liv. Progresso Ed., 1956.
- WAELEHENS, Alphonse de. La Philosophie et les Expériences Naturelles. Louvain, Martinus Nijhoff/La Haye, 1961.
- WEFFORT, Francisco C. Por que Democracia? São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984, 2ªed.
- WHITAKER DA CUNHA, F. Democracia e Cultura. Rio de Janeiro, Forense Ed., 1973, 2ªed.

## 2. Artigos

- ALLEMAN, Jacobus Johannes. "Salva-se no Ateísmo o Valor da Pessoa Humana?" Humanismo Pluridimensional. Atas da primeira semana internacional de filosofia realizada pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, em 1972. São Paulo, Ed. Loyola, 1974, pp. 732-756.
- BONAVIDES, Paulo. "Quem tem medo da Constituinte?" Comunicação

- FURTER, Pierre. "O Poder da Educação, de T. Brameld" (resenha) Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Rio de Janeiro, 49 (109):136-138, jan/mar. de 1968.
- LEPARGNEUR, Hubert. "Humanismo Cristão e Educação Brasileira" Reflexão, Campinas (SP) Instituto de Filosofia da PUCCAMP, (25) 5-30, jan/abril, 1983.
- MEDEIROS, Benjamin A. "A Democracia como Sistema". Revista de Ciência Política, Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas, 20(1):25, jan/mar. 1977.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. "Reflexões sobre a luta de classes" Notícia Bibliográfica e Histórica, Campinas, Departamento de História da PUCCAMP, 119:225-233, julho/setembro, 1985.
- RICOEUR, Paul. "Expliquer et Comprendre sur quelques conexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action e la théorie de l'histoire!" Revue Philosophique de Louvain, 75(25):126-147, fevereiro, 1977.
- VIEIRA, R. A. Amaral. "Notas Visando à Fixação de um Conceito de 'Autoritarismo'". Comunicação & Política, Rio de Janeiro, 1(1) 43-52, março/maio, 1983.
- VON ZUBEN, Newton A. "O primado da presença e o diálogo". Reflexão, Campinas (SP), Instituto de Filosofia da PUCCAMP, (23): 24-31, maio/agosto, 1982.

