

DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS *

Considerada no passado tanto como forma menos nobre de governo como a sua expressão mais sublime, pertencendo, por isso, à ordem da utopia — recorde-se que J.-J. Rousseau, por exemplo, afirma que «se houvesse um povo de deuses, ele governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém a homens» ⁽¹⁾ —, a democracia aparece hoje como o objectivo político mais premente no horizonte dos povos e como um tema obrigatório e central da ciência e da sociologia do poder. Usada já na Antiguidade clássica, nomeadamente pelos seus pensadores políticos, tal noção surge, desde o início dos tempos modernos, associada a profundas convulsões operadas na sociedade humana e como encarnação de uma vontade generalizada de libertação. Nessa medida, reveste-se igualmente de uma acentuada conotação escatológica. Ao lado dos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, ela desperta, no imaginário colectivo, novas formas de vida associada e transporta para ordens de possível a realização do rotineiro ainda que desigual quotidiano. Elaborada em sede doutrinal, pouco a pouco se combina com as aspirações humanas historicamente vividas nas sociedades que se esforçam por se libertarem do poder político que as oprime. No conceito de democracia, cruzam-se, por isso, em permanente tensão, diversas dimensões da realidade humana: a existência e o além dessa mesma existência, a acção e o pensamento, o presente e o futuro.

* Comunicação apresentada ao 1.º Congresso Português de Sociologia, realizado em Lisboa de 27 a 29 de Janeiro de 1988.

(*) J.-J. Rousseau, *Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Paris, Garnier, s/à, p. 281.

Nos nossos dias, para além dessa conotação escatológica que ainda se conserva, o conceito de democracia reveste-se ainda de forte polissemia. Dela se reclamam os mais diversos sistemas e regimes políticos, por mais opostos ou até mesmo contraditórios que se 'apresentem. Chamam-se democráticos tanto os governos dos países ocidentais como os de Leste, tanto os pluripartidários como os unipartidários. Esta polissemia tem em grande parte a ver — sem se esquecer a legitimação que se pretende alcançar interna e internacionalmente — com a maneira como se concebe a organização política e se permite o envolvimento e a participação das populações. Devemos, porém, reconhecer que, embora tal situação bloqueie consideravelmente a análise de um conceito e a busca da sua univocidade, é também esta significação polivalente que atribui à política muita da sua sedução e encanto e a torna capaz de desencadear os entusiasmos mais generosos e de accionar os movimentos sociais mais promissores. Não tivessem os homens motivos de esperança e não sentissem a atracção por ideais elevados, e as suas vidas adormecidas acabariam por definharem nas águas paradas dos charcos da existência.

Na análise a que vamos proceder, porque não pretendemos formular enunciados deonticos, não nos situamos no campo da doutrina ou da filosofia políticas. Estes são procedimentos diversos de abordagem deste mesmo problema. Mas também não desejamos apresentar os resultados de um qualquer estudo empírico que, para o efeito, tenha sido empreendido. Apenas queremos questionar o conceito de democracia em sede (teórica, em ordem à sua adequação à investigação científica. É nosso objectivo, por conseguinte, propor um esquema analítico que decomponha e recomponha o real e, dessa forma, indique a via mais apropriada à sua construção teórica. Dentro destes parâmetros se demarca o campo da nossa demonstração e que consiste na operacionalização do conceito de democracia face aos recentes desenvolvimentos operados na sociedade global.

L Se se atende ao uso corrente da noção de democracia no pensamento político dos tempos modernos, de imediato se verifica que ela se inscreve numa *matriz* essencialmente política* O *demos kratos* configura-se inicialmente sob a forma de poder do povo, em contraposição a um mando que se sedia numa esfera exterior e se exerce sobre outros fundamentos diferentes dos que são ine-

rentes à própria constituição da sociedade. O poder absoluto dos príncipes passa, pouco a pouco, a ceder o lugar à democracia, da mesma maneira que o direito divino dos reis é substituído pelo contrato social e pelo sufrágio universal, ainda que esse pacto se apresente, de ordinário, como uma mera forma dessacralizada daquele princípio. A luta que polariza os espíritos mais esclarecidos e acciona os diversos movimentos sociais, desde sobretudo o século XVII até aos nossos dias, centra-se sobre o seguinte problema fundamental: a mudança radical do sistema de legitimação do poder e a instituição de sistemas políticos que consubstanciem uma tal mudança,

A «entropia» social põe, no entanto, rapidamente as formações governamentais sob o que Robert Michels chama a «lei de bronze da oligarquia». No processo de degradação da energia e das formas sociais e políticas, a democracia, de governo do povo, transformou-se em governo para o povo. Este, apenas em momentos mais ou menos raros, quando é chamado a exercer o seu voto mediante o sufrágio, assume verdadeiramente o poder. Somente, então, a vontade popular pode adquirir expressão e levar à reorientação do sistema político, cometendo-lhe tarefas que dêem resposta e satisfaçam essa vontade. Com tal evolução, assiste-se a uma deslocação do centro de gravidade tanto da reflexão como da acção políticas. Já não é tanto a democracia que está em causa — assumindo foros de cidadania na prática política e na mentalidade geral, com a progressiva extensão do direito de voto —, mas a configuração com que se exprime e o rosto com que se apresenta. Karl Marx observa, no entanto, ainda que «enquanto que, sob a monarquia, era uma parte restrita da burguesia que tinha reinado em nome do rei, é, doravante, o conjunto da burguesia que deve reinar em nome do povo» ⁽²⁾. Mas nos fins do século passado e princípios do século XX, assistimos ao aparecimento de uma vasta literatura sociológica a denunciar os desvios introduzidos nas democracias, no decurso do processo da sua instituição nas sociedades ocidentais. Agora a democracia é defendida não contra os príncipes que tendem a agir autocraticamente, mas contra as burocracias que, em nome do povo, o subjugam, esten-

⁽²⁾ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Ed. Sociales, 19176, p. 23.

dendo os seus tentáculos avassaladores às mais diversas expressões da vida individual e social. As análises, nomeadamente de Moisei Ostrogorski e de Robert Michels, mostram, com clareza, a formação e o desenvolvimento de uma tal tendência. A democracia apresenta desde então uma grande ambiguidade. Inicialmente claro, o termo torna-se sempre cada vez mais equívoco. A tirania democrática aparece como um «efeito perverso» da transmutação do poder do povo em poder para o povo.

2. Contemporâneo da -mudança de direcção 'dos vectores fundamentais da acção e da reflexão políticas, é o movimento de alargamento dos domínios que recobrem o espaço da democracia. Definida primeiro como realidade estritamente política, esta forma de governo passa a integrar outras esferas da vida colectiva, dando-lhe outra dimensão e alcance. Já não se trata de restituir à população o que lhe tinha sido usurpado — quer pela figura do príncipe, quer pelas máquinas burocráticas —, mas de dar um conteúdo real a uma liberdade que se apregoa formalmente. São trazidas para a luta política as desigualdades económicas, sociais e culturais e é introduzida a antinomia entre democracia política, correntemente identificada com democracia parlamentar e burguesa, e democracia social. A realidade política alarga-se consideravelmente, ao extravazar para domínios que tradicionalmente não constituíam espaço do seu principal interesse.

A contraposição da democracia social e política surge, antes de mais, na doutrina marxiana. Tendendo a considerar o político como uma função do sistema produtivo e, em consequência, como uma super-estrutura da sociedade, esta corrente de pensamento transforma o Estado em mera «comissão que gere os negócios comuns de toda a classe burguesa» (3). Se a configuração do sistema político depende da forma como está distribuída a riqueza e se desta resulta a específica diferenciação social e se, por sua vez, a estratificação está na base do poder constituído, bastará alterar as relações económicas para que mudem a constituição e as regras do jogo político. A tendência será para converter o político em questão essencialmente económica e social, passando aquele a ser

(3) Karl Marx, *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Ed. Sociales, 1966, p. 33.

um mero epifenómeno destas realidades. Não possuindo autonomia, deixa também de ser o centro das principais atenções, ainda que, do ponto de vista estratégico, constitua o instrumento apropriado para as necessárias transformações societais.

Dentro da teoria marxista, tem havido quem, mais recentemente, defenda uma autonomia relativa do político e tenda assim a dotá-lo de uma específica estrutura, Nicos Poulantzas, por exemplo, concebe o Estado simultaneamente como «estrutura na qual se condensam as contradições entre os diversos níveis de uma formação» e como «factor de coesão dos níveis autonomizados» ⁽⁴⁾. O aparelho governamental deixa de ser, então, como o entendia Lenine, o «económico condensado», para se tornar relativamente autónomo em relação à economia e às formações sociais. Esta diferenciação permite que um dos poderes de uma classe social (o económico) seja, por vezes, cerceado ou limitado, sem que o outro (o político) seja atingido ou, nuito menos, ameaçado. Dentro desta perspectiva, fala-se de uma autonomia relativa do Estado em relação às classes dominantes. Continua, no entanto, a ser verdade que uma classe social somente quando transforma em políticos os seus interesses económicos exerce uma efectiva dominação. À luz desta doutrina, o Estado está sempre ao serviço dos interesses de classe. Não obstante, por isso, os desenvolvimentos da teoria marxista no sentido de uma análise mais cuidada e matizada, embora considerado como relativamente autónomo, o político continua a ser concebido como função da realidade económico-social.

Na medida em que esta orientação teórica se mantém, a tendência será para transferir a análise do estrito domínio político para a esfera da actividade económica e social, ou para a conversão de um e outra. É denunciada, em consequência, a democracia formal e proposta e democracia social, de conteúdo material,

3, Desde os inícios do nosso século, o austro-marxismo tem sustentado o trânsito da democracia política à democracia social. Esta escola marxista, de cujos nomes mais proeminentes se salientam os de Max Adler, Otto Bauer e R. Hilferding, sob a

⁽⁴⁾ Nicos Poulantzas, *Poder Político e Classes Sociais do Estado Capitalista*, Porto, Portucalense Editora, 1971, I, pp. 45 e 47; II, pp. 14-115.

influência combinada da tradição kantiana, ou mais propriamente neo-kantiana, da corrente positivista e do pensamento marxiano — em oposição aberta ao hegelianismo —, defende um regime económico socialista e uma estrutura política democrática.

O mais destacado destes autores — Max Adler — aplica sistematicamente a epistemologia kantiana à análise do mundo social, concebido sob a forma de história materialista.

Nos aspectos que nos importa aqui reter, Max Adler opõe a democracia política actual, enquanto democracia burguesa e formal, à democracia social, enquanto democracia real e realizada. Se a primeira (esforço conseguido de libertação das restrições feudais e aristocráticas) é criticada, é porque não consegue satisfazer os princípios universalistas em que se funda a sua teoria. A causa disso reside na desigualdade económica e social que grassa na sociedade global.

A democracia social será o resultado da libertação do domínio burguês e da implantação da solidariedade social. Outrora, constata Max Adler, a democracia aparecia como «o ideal ao mesmo tempo social e político, como a realização da felicidade para os Estados e da liberdade para os povos» (5). Passados que são tantos anos de experiência democrática, aqueles dons divinos que o filósofo sofista grego Protágoras atribui a todos os homens, *aidôs* e *time* (os sentimentos de equidade e de honra) continuam ainda longe de se generalizarem na convivência colectiva. A proclamada igualdade de direitos de todos os homens está em contradição com as profundas desigualdades económicas, sociais e culturais. Não existe, de facto, democracia material. O princípio maioritário, constituído em alma da democracia formal, parece contrariar a essência da própria democracia, ao valorizar o primado do individual sobre a solidariedade. Essa contradição apenas desaparecerá com a instauração de uma sociedade solidária conseguida mediante a implantação de uma democracia económica e social. Para que esta adquira um verdadeiro conteúdo material, é necessário que todos os homens possuam as mesmas ou idênticas condições económicas e sociais e não apenas iguais direitos formais.

(5) Max Adler, *Démocratie Politique et Démocratie Sociale*, Paris Anthropos, 1970, p. 24. Tom Bottomore e Patrick Goode, *Austro-Mandsm*, Oxford, University Press, 19718*

A democracia é assim concebida por Max Adler como uma sociedade economicamente igualitária e social e politicamente solidária. Esta concepção introduz um princípio de paz na vida social ao defender a liberdade e a autonomia e ao afirmar a solidariedade de uma sociedade indivisa, isto é, não individualista. É pois da distinção entre sociedade solidária e não-solidária que se parte para a definição da democracia.

Importa sublinhar que Karl Marx, nomeadamente na *Questão Judaica* e na *Crítica da Filosofia do Estado de Hegel*, havia já denunciado a distinção entre direitos do homem (abstractos e egoístas) e direitos do cidadão (reais e realizados). Enquanto os primeiros consagram a atomização da ordem social, os segundos realizam o homem como ser colectivo e solidário,

4. Nos antípodas do pensamento marxista, encontra-se a teoria da elite. Buscando os fundamentos do poder político em bases diversas das que são admitidas pelo marxismo, isto é, nas conexões complexas entre as relações de produção e a esfera política, e tendo em vista objectivos diferentes, esta teoria — desenvolvida por autores como Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Roberto Michels, C. Wright Mills e Tom Bottomore —, critica igualmente a democracia formal e o princípio das maiorias, que se estabeleceram no Ocidente nos últimos séculos.

Segundo Gaetano Mosca, «em todas as sociedades, a começar pelas mais mediocramente desenvolvidas e que chegaram apenas aos primórdios da civilização, até às mais cultas e mais fortes, existem duas classes de pessoas: a dos governantes e a dos governados. A primeira que é sempre a menos numerosa, desempenha todas as funções políticas, monopoliza o poder e goza das vantagens que a ele estão associadas; enquanto a segunda, mais numerosa, é dirigida ou regulada pela primeira de modo mais ou menos legal ou mais ou menos arbitrário»⁽⁶⁾. Esta classe dirigente é a «classe política». Havendo no ser humano uma «verdadeira necessidade de natureza social», «necessidade, assim, universal-

⁽⁶⁾ Gaetano Mosca, *Elementi di Scienza Politica*, Paris, Laterza, 1953, I, pp. 78-80, 356 e 387.

mente sentida, de governar e sentir-se governado» (7), a autêntica democracia dificilmente encontra espaço nas sociedades.

A este autor não são, no entanto, alheios os critérios de justiça. Não só contraria o princípio das maiorias, considerado correntemente como essencial à prática da democracia, como ainda denuncia a desigualdade económica e social. Afirma que «é impossível, de facto, que as leis e instituições, que garantem a justiça e os direitos dos débeis, sejam eficazes, quando a riqueza é assim distribuída, quando diante de um pequeno número de pessoas, que possui as terras e os capitais, existe uma multidão de proletários, que não tem outros recursos a não ser os próprios braços e tem necessidade dos ricos para não morrer de fome de hoje para amanhã. Nestas condições, a máxima segundo a qual a lei é igual para todos, a proclamação dos direitos do homem e o sufrágio universal não são mais do que ironias» (8). Crê-se comumente que o «governo livre, igualitário e legítimo» será aquele em que se pode exprimir a vontade da maioria expressa no sufrágio universal, porque esta forma de constituição do poder político assegura a necessária representatividade de todas as forças sociais. Gaetano Mosca rebate tal argumentação, dizendo que não há verdadeira escolha, mas imposição, em toda e qualquer eleição. A passividade política das grandes massas coexiste com a actividade de alguns no processo eleitoral.

Se Max Adler opõe à democracia representativa a democracia social, Gaetano Mosca contrapõe-lhe a minoria dirigente, uma «classe especial» que possui as qualidades necessárias para desempenhar a «função directiva» da vida política. Este autor admite crer que «a democracia social ameaça o futuro da civilização moderna», pois, em seu entender, «um movimento tão vasto e complexo como a democracia social não se pode fundar unicamente sobre os bons instintos da natureza humana». Aspirando à justiça e à igualdade absolutas, reconhece, porém, que tal democracia é historicamente irrealizável e constitui «principalmente uma doença intelectual do nosso século». Não obstante essa impossibilidade, o autor defende que «é natural e lógico que se escogite um sistema que destrua a disparidade das fortunas privadas e ponha em con-

(7) Gaetano Mosca, O. a, I, p. IIIO.

(8) Gaetano Mosca, O. e, I, pp. 187, 1201, 203-207 e 402.

dições iguais aqueles que, aspirando a reger a sociedade, pedem o sufrágio do povo»⁽⁹⁾. Se a experiência comprova que a afirmação do princípio da maioria e a aplicação do sufrágio universal não realizam a igualdade de facto e que a democracia social é inexequível na sociedade humana, atentas as desigualdades naturais nela existentes, somente restará a hipótese de confiar nas minorias esclarecidas e organizadas, capazes de contrariar o triunfo da democracia social e de pôr termo à democracia parlamentar baseada no princípio das maiorias.

5. Se trouxemos para o debate os autores acima referidos foi para, com a problemática que eles levantam, situarmos a questão de que aqui nos ocupamos, abordando as diversas dimensões que ela concita. Através do confronto de posições opostas, pretendemos, por um processo dialéctico, despertar a reflexão¹ sobre uma realidade extremamente complexa, que não se esgota em qualquer das visões parcelares. Por outro lado, na medida em que tem a ver com o sonho dos homens, a democracia é um conceito em permanente redefinição. O seu alargamento, em extensão e em compreensão, é tributário do desenvolvimento das sociedades e da realização do homem. Tentar delimitá-lo é já suster as aspirações humanas e porventura amputar dimensões que, a cada momento, se vão revelando como essenciais. Mas conservar, por sua vez, a conotação escatológica ou deixá-lo ao sabor de emoções divergentes ou opostas que ele desencadeia, é também impedir que a noção de democracia possa ser utilizada, adequada e frutuosamente, na análise científica*

Convém igualmente lembrar que enquanto nos regimes socialistas se torna urgente a instauração das liberdades formais, ainda que seja baixo o nível de vida das populações e a justiça esteja longe de ser realizada, nos regimes ocidentais o que, de ordinário, sobretudo se intenta é a promoção de uma democracia económica e social. A experiência tem mostrado que estas duas ordens de liberdade são absolutamente inseparáveis e que, por toda a parte, estão a ferros, embora de forma desigual.

Importa, por isso, saber quais as características de que se reveste hoje em dia a democracia e qual a sua relação com os direitos humanos.

(9) Gaetano Mosca, O. c. 3, I, pp. 214, 280, 444, 463, 469 e 470.

Duas tendências se afirmam actualmente. Uma conduz à consolidação e ao reforço das actuais democracias e, no seu movimento, à consagração do princípio maioritário ⁽¹⁰⁾. Em todo o mundo ocidental e onde os sistemas políticos por *este* são inspirados, a democracia identifica-se com o regime representativo. O pensamento político elaborado desde o século XVI e a inércia social em que se cristalizam os aparelhos governamentais habituados a uma praxis rotinizada e temerosos de experiências que os lancem no desconhecido são factores explicativos da resistência à mudança. O direito à autonomia, local ou institucional, é lógica e cronologicamente anterior à doutrina do pacto colectivo em que se funda o sufrágio universal e, a partir do qual, se organiza o actual aparelho de Estado. Talvez porque ainda não se esgotaram todas as suas potencialidades, este ciclo de pensamento *está* longe de se fechar, condição indispensável à abertura de uma nova era.

Outra tendência avança no sentido do crescente alargamento de campos de acção e de corpos de pensamento onde o exercício da democracia é reivindicado como em sua sede própria. Sem falar dos movimentos anárquicos que, de forma generalizada, vão encontrando uma maior ou menor expressão e das formas de terrorismo que aqui e além ameaçam a estabilidade das sociedades modernas, são disso exemplo as experiências de co-gestão e de auto-gestão, as sucessivas defesas do neo-liberalismo e as tentativas sucedidas ou frustradas de regionalização e de descentralização. A concentração do poder corresponde a um projecto de homogeneização de uma sociedade em expansão, do mesmo modo que a descentralização traduz um processo de heterogeneização em curso no mundo moderno. Através do contraditório, afirma-se a lógica da identidade. A tendência, hoje em dia, é para valorizar as discontinuidades sociais. À monovalência dos valores e dos poderes em vias de mundialização, opõe-se a sua pulverização em mosaicos sócio-culturais mais ou menos coesos. De acordo com esta perspectiva, o movimento histórico de centralização do poder político produz dialecticamente a vontade de regresso à autonomia; a dissolução das individualidades na maioria anónima e anómica desperta

⁽¹⁰⁾ Sobre o governo pela maioria, confirmam-se: J. R. Pennock, *Liberal Democracy*, New York, Rinehart, 19150; e A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day, 1970.

a necessidade de afirmação da própria identidade; a massificação e o nivelamento por todos os processos e a todo o custo conduzem a uma defesa cerrada do direito à diferença. Toda uma multiplicidade de práticas e de análises tenta vencer as inércias estabelecidas e criar outras alternativas, abrindo assim o caminho a novas formas de vida associada e de organização do sistema político.

Um profundo dinamismo de aspirações-realizações atravessa, de facto, actualmente as sociedades humanas. Por mais que sobre o meio ambiente se faça sentir, de acordo com a segunda lei da termodinâmica, a degradação entrópica, a vida social é um campo de neguentropia. Novas formas estão constantemente em vias de aparecer. As relações sociais compõem-se e reconstituem-se continuamente. Os universos simbólicos, por acção da função efabuladora dos indivíduos e dos grupos, recriam outros espaços de sentido e de liberdade. Se assim não fosse, a actividade humana perderia grande parte da sua significação.

Neste processo de alargamento do horizonte da liberdade — ainda que o espaço em que esta possa ser vivida por vezes se apouque — e de produção social de sentido, assiste-se a uma permanente tomada de consciência dos direitos do homem, na base da qual se vai redefinindo a democracia. Verifica-se, na realidade, aqui um movimento circular: o exercício da democracia faz despertar o sentido da liberdade e dos direitos humanos; a vivência destes estende o âmbito da democracia. Trata-se de realidades que, no seu desenvolvimento, se implicam mutuamente.

Do ponto de vista analítico, a manifestação de uma maior sensibilidade em relação aos direitos humanos exprime-se num estado agonístico mais ou menos generalizado e, em casos mais acentuados, na eclosão e na afirmação de conflitos.

A sociedade moderna, pelo acelerado processo civilizacional a que *esta* sujeita, pode bem ser designada como «sociedade do conflito» ⁱ¹¹). A fuga a toda a proibição, a vontade de anular a regra mais inócua, a convenção mais despercebida ou a mais leve imposição, ao lado da identificação de intencionalidades, da con-

ⁱ¹¹) Julien Freund, *Sociologie du Conflit*, Paris, PUF, 1983, pp. 5 e 6; Lewis A. Coser, *Les Fonctions du Conflit Social* Paris, PUF, 1982.

vergência de vontades e da procura dos mesmos objectivos, transformam a sociedade num campo alargado de conflitos. Esta situação é agravada pelas transformações que sucessivamente ocorrem e que colocam os indivíduos perante diferentes escolhas. A existência humana joga-se quotidianamente no espaço situado entre imposições inevitáveis e actividades portadoras de outros sentidos e de outras liberdades. Novos valores povoam os universos simbólicos dos sistemas de relações sociais em que se empenha e se gasta a vida dos homens. Pela acção de um conjunto de factores de ordem social e cultural, tanto como recusa de limitações como busca de autonomia, o mundo humano está permanentemente sujeito a uma erosão e a uma criação no decurso da sua própria produção.

Quando estes conflitos adquirem um determinado volume e uma certa intensidade, qualquer que seja o domínio em que apareçam, facilmente se convertem em questões políticas. A crescente conflitualização das mais diversas actividades humanas conduz, na realidade, à sua politização. Se o contexto social oferece escolhas diferentes, isso faz com que o conflito seja necessariamente conatural e inerente à sociedade, de onde resulta uma politização<, cada vez mais extensiva, da totalidade da vida social. É no domínio das relações sociais que se joga o destino da vontade livre, mas é também através dessas relações que se potencia o conflito na sociedade. Se algum dia a unanimidade fosse conseguida, isso seria indício de que o despotismo totalitário se teria abatido sobre os homens.

A democracia não pode ser considerada como um estado, mas antes como uma conquista. Se isso é verdade, ela afirma-se e desenvolve-se num espaço agonístico e conflitual. É necessário ter presente a coexistência da harmonia e da discórdia em toda a vida associada. Os homens são continuamente atirados em sentidos opostos, mesmo quando arrastados por forças predominantemente associativas.

De ordinário, a oposição na relação social exprime-se de forma agonística, isto é, em termos de competição, concorrência ou concurso. Este tipo de «conflito» não é violento, embora dotado frequentemente de uma relativa agressividade. O estado agonístico é característico de um regime democrático em que existe o direito à diferença e onde se recusa a uniformidade geral. Exclui a exigência de uma total harmonia, na medida em que reconhece a

heterogeneidade e os movimentos contrários. A consecução da unidade na diversidade permite a realização da justiça e a salvaguarda das autonomias.

O conflito apresenta uma maior intensidade, um grau mais elevado de violência, na relação social. Na sua ambivalência, tanto pode ser desintegrador como agregador, umas vezes produz exclusão social, outras gera a aproximação. Nessa medida, desorganiza o estabelecido e abre o caminho ao que é novo. Libertando o futuro, o conflito é essencialmente criador e factor de mudança e de mobilidade social e, assim, apela à liberdade. É na desordem gerada pelo conflito que as sociedades se transformam e se lançam os alicerces da nova ordem. Que a violência acompanhe o conflito, isso não constitui um mero «efeito perverso». Aquela anima-o por dentro, nomeadamente em situações em que as forças que resistem à mudança são poderosas. Em todas as situações, aliás, o conflito desenvolve uma potencial violência.

Quando estão em causa injustiças e desigualdades sociais que são sentidas como opressão por camadas relativamente vastas da população, o conflito tende a assumir uma manifesta violência. Sempre que isso acontece, as sociedades, no seu processo de reprodução, procuram domesticá-la através da sua ritualização. Ritualizá-la é uma forma de dela se defender, mantendo a sua função fundadora e esconjurando os seus males, desviando-a, evitando-a ou limitando-a.

O conflito violento é normalmente precedido de reivindicações. Estas traduzem sempre uma exigência que apela para um direito tido como lesado e orienta-se para a realização da justiça. A «harmonia diferencial»⁽¹²⁾ aparece como instância reivindicativa e como situação a partir da qual se desencadeia o conflito. Sem a força do conflito social, as sociedades humanas tenderiam a permanecer na estagnação das suas injustiças estruturais. Aqui não encontrariam espaço as ambições e as esperanças dos homens.

Na sequência do raciocínio que temos vindo a desenvolver, os conflitos que pontilham o tecido social são uma fonte inextinguível de criatividade e de liberdade e, desse modo, a condição essencial da harmonia e da paz, porque promotores da ordem,

⁽¹²⁾ Michel Maffesoli, *La Conquête du Présent*, Paris, PUF, 10:79, p. 38; e *O Conhecimento do Quotidiano*, Lisboa, Vega, s/d, pp. 5, 29 e 43.

ainda que não dissolvam as diferenças porque não criam a massificação. Entre os grupos privilegiados negativamente e os privilegiados positivamente, para usar a linguagem weberiana, sempre haverá conflito e provavelmente confronto directo. A democracia perfeita seria o reino da total igualdade e da perfeita realização de todos os indivíduos. Até lá, os conflitos, de forma à primeira vista paradoxal, reforçam a coesão dos grupos, ao mesmo tempo que, entre si, os separam e opõem. Nessa medida, testemunham uma desigual distribuição de direitos e de regalias e traduzem a luta pela posse de recursos e pela aquisição de poderes, por parte dos privilegiados negativamente. Para que o equilíbrio societal se conserve, as estruturas sociais dispõem dos mecanismos necessários ao controlo dos conflitos. As sociedades sabem encontrar sempre a necessária alternância entre estado agonístico e estado polémico. Por outro lado, procuram camuflar os conflitos e dissimular os direitos humanos através das ideologias e frequentemente do próprio discurso político.

6. O conflito não é, portanto, algo de patológico ou de ex-crescente nas sociedades. É-lhes antes consubstancial, mesmo quando se trata de denominações religiosas («Pensais que Eu vim estabelecer a paz na Terra? Pois Eu digo-vos que não: o que Eu vim estabelecer foi a desavença». *Lucas*, 12, 51). Factor de coesão e de dissonância, de aglutinação e de transformação, constitui um sinal de vitalidade social. Sem ele, os direitos humanos não são respeitados nem a liberdade assegurada.

Ao abordarmos os direitos humanos como condição para a realização da democracia não nos propomos a defesa de um igualitarismo utópico. Igualdade e liberdade podem entrar em conflito. Esta última é também essencial à democracia. A igualdade na servidão será a expressão da mais pesada tirania. É a realização dos direitos humanos que abre o caminho à liberdade.

Existem algumas situações particulares nas sociedades modernas onde os direitos humanos são ofendidos. São todas as situações de pobreza, especialmente de miséria forçadamente imerecida, em contraste com a era da pós-escassez; são as diversas formas de segregação e de exclusão social, de limitação dos direitos políticos, sociais, económicos ou culturais, mediante a redução de largas camadas da população à condição de sub-humanidade; é o grande número de excluídos das sociedades, daqueles que não

encontram qualquer garantia ou uma garantia diminuta; é a crescente massa dos oprimidos, explorados e alienados, dessa imensa multidão de gente marginalizada, mesquinha aos olhos de muitos, mas na realidade portadora de grandes sonhos e de grandes esperanças, desejosa de ver implantados os direitos humanos, só que, para eles, esses sonhos são irrealizáveis. Niima sociedade onde o desemprego se generaliza, há que afirmar o direito ao trabalho; à medida que a satisfação das necessidades fundamentais da existência, em certas camadas sociais, é conseguida e despertam no homem aspirações em movimento espiral, há que promover o direito à cultura; num planete que se vai poluindo e degradando todos os dias, há que defender o direito à vida. O «princípio da realização» é, segundo Claus Offe, a ideologia responsável pela desigualdade existente nas sociedades ocidentais, constituindo um elemento da sua violência simbólica. Os direitos humanos são, na verdade, incompatíveis com todos os fechamentos sociais, com todas as formas mais ou menos subtis de censura, com a existência de agrupamentos sem voz, com as participações dependentes, com a falta de capacidade decisória, com a insatisfação das necessidades, com a irrealização das aspirações e com as esperanças traídas.

Com o advento das sociedades da opulência e da igualdade — sociedades em que, segundo alguns autores, se terá operado a dissolução das próprias classes sociais — parece ter chegado a hora da plena instauração das condições materiais da existência necessárias à reciprocidade das consciências, base da vontade e da criatividade livres. Tais sociedades segregam, no entanto, no seu desenvolvimento, extensas áreas de pobreza.

Enquanto oferece a quem a cultiva uma libertação voluntária de todos os cuidados mundanos e a total realização da liberdade do espírito, a pobreza pode ser aconselhada. Esse não é, porém, o caso da pobreza imerecida, porque imposta, identificada correntemente com a indignância ⁽¹³⁾. Trata-se, neste caso, de uma situa-

⁽¹³⁾ Jean Labbens, *Sociologie de la Pauvreté*, Paris, Gallimard, M. Harrington estudou os «novos pobres» nos Estados Unidos da América, assim como P. Townsend o fez em relação à situação inglesa: P. Tawnsend, *The Concept of Poverty*, Londres, Heinemann, 1971; M. Harrington, *The Other America*, New York, Penguin, 1971. John Kenneth Galbraith, *A Sociedade da Pobreza*, Lisboa, Dom Quixote, 1979.

ção de extrema desigualdade social, com a ocupação, por parte de quem nela se encontra, do nível mais baixo de uma escala de distribuição de rendimentos.» O conceito de pobre é duplamente relativo: relativo aos diversos níveis de posse no interior de uma mesma sociedade, relativo ainda aos estilos de vida de sociedades diferentes. Esta relatividade tende a manter-se no decurso do desenvolvimento histórico. Está comprovado que o enriquecimento colectivo não melhora a situação dos mais carenciados. À medida que a opulência cresce, a riqueza muda de significação e alcance. Mas a pobreza e a riqueza não podem definir-se apenas em termos de posse económica, embora os rendimentos sejam seguramente um dos indicadores. Elas são uma função dos direitos apropriados de que cada um usufrui. É-se rico ou pobre quando se pode ou não fazer valer os seus direitos sobre os outros. A pobreza deve, então, ser entendida como posição na estrutura societal e como capacidade de mobilidade social. Se existem pobres é porque certamente a democracia económica não se encontra suficientemente realizada. Mas, em última análise, a causa explicativa deve ser imputada à carência da democracia política. À medida que os direitos humanos são promovidos, alcança-se tanto a democracia económica como a política. É por isso que a concentração do poder nas sociedades modernas, restringindo os direitos humanos, produz novos pobres. Existe, de facto, uma nítida incompatibilidade entre a pobreza e a libertação. Não se conseguindo uma solução para aquela, esta não se poderá radicar na sociedade. Porque o estado de necessidade impede a produção de espíritos livres, é preciso focar a situação económica em termos políticos. Daí resulta que, nas revoluções, a declaração dos direitos do homem constitui a fonte principal da constituição do poder político. Neles se declara apoiar o novo aparelho governamental, fazendo deles o conteúdo da acção política e o seu objectivo fundamental. A pobreza revela, no fundo, uma falta de poder que traduz, por sua vez, um estado de marginalidade e de dependência. Isso explica que se tenha tornado corrente a ideia de que o pauperismo conduz os homens, apenas espreite a ocasião, a quebrar as cadeias da tirania. O desejo de emancipação das necessidades da vida para se viver em liberdade faz com que o processo de libertação ande associado à violência. É normalmente pela via política que os homens pensam poder encontrar a liberdade.

Sem, portanto, uma promoção generalizada dos direitos humanos não há libertação e, sem esta, a liberdade não passa de um sonho e, em consequência, a democracia não é mais do que uma quimera. Urge vencer a inércia social que fortalece e torna inquebrantáveis as grilhetas da servidão. Torna-se necessário reivindicar o sentido para a existência, a finalidade para o trabalho, os direitos para a liberdade e a esperança para a vida. Se os direitos humanos não são respeitados e o quotidiano de muitos aparece como absurdo, a liberdade encontra-se esmagada e a democracia esvaziada de todo o seu conteúdo.

Ao analisar a «posição de equilíbrio» na sociedade, Vilfredo Pareto defende que ela deriva da situação em que ao homem é dado possuir tudo até à «saciedade». Mas como, de facto, esse objectivo é inatingível, «o equilíbrio resulta precisamente desta oposição de gostos e de obstáculos. Os dois casos (...) e que não se encontram na realidade são aquele em que não existem gostos e aquele em que não há obstáculos» ⁽¹⁴⁾. A busca desse equilíbrio constitui uma preocupação de muitos autores. Montesquieu afirma que «a liberdade política não consiste de modo algum em fazer o que se quer». Esse seria um dos extremos de que fala V. Pareto. Mas também não pode ser entendida, segundo pensa Montesquieu, como «o direito de fazer tudo o que as leis permitem» ⁽¹⁵⁾. A liberdade deve ser mais do que isso. Desde que os direitos do homem aparecem como o principal princípio e a mais importante referência, a própria legislação deve ser, em permanência, questionada. A instituição judiciária e o exercício da justiça têm constituído, nas sociedades democráticas, um recurso específico contra a arbitrariedade. Mas aparecem igualmente, durante a epopeia industrial, como um instrumento de regulação social e de defesa dos direitos adquiridos e, em consequência, como empobrecimento, não raro, das liberdades ⁽¹⁶⁾. Se a justiça se encontra hoje em crise, na sua dupla função de produção e de defesa da ordem social, é

(14) Vilfredo Pareto, *Manuel cTÉconomie Poilitique*, Genève, Droz, 1981, pp. 164-155.

(15) Montesquieu, *De VEspirit des Lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, I, p. 202.

(16) H. Lafont e Ph. Meyer, *Justice en Miettes*, Paris, PUF, 1979.

porque corre o risco de se transformar, de instituição que afirma o direito, em órgão de mera gestão de coisas e pessoas, fazendo prevalecer a ordem sobre a vontade da lei. John Rawls sustenta a «prioridade da liberdade» ⁽¹⁷⁾. A história é, na realidade, o espaço da liberdade. Está comprovado que os direitos humanos são simultaneamente fruto de uma contínua luta social e política e produtores de legislação e de democracia, Eles desenvolvem a força mobilizadora das grandes revoluções e lançam os fundamentos normativos sobre os quais se pretende organizar a vida colectiva. Em termos de equilíbrio social, verifica-se, no entanto, que o ataque dos direitos adquiridos aparece para uns como* um restabelecimento da equidade e da harmonia, enquanto para outros soa a atentado contra a ordem política legítima.

O que está fundamentalmente em causa é a capacidade de iniciativa. Sem esta capacidade alargada até aos confins da sociedade global com tudo o que ela implica, grassa a paralisia social e a passividade. Mas, como observámos acima, a democracia não é um estado mas um processo de conquista permanente, não é um conceito definido uma vez por todas, mas uma noção em constante redefinição. Este entendimento da democracia exige que os indivíduos e os grupos marginalizados, as minorias segregadas, todos os homens em estado de carência de justiça, façam ouvir a sua voz e iniciem a marcha que conduz à sua libertação. É nesse sentido que se dirigem os principais movimentos sociais de hoje. Eles visam a descoberta ou a conquista de espaços de autonomia, de criatividade e de liberdade. O que essencialmente importa promover é a libertação das rotinas de um trabalho insignificante e impessoal; a libertação dos poderes abrangentes e tutelares; a libertação das máquinas ideológicas censurantes. Não é apenas a liberdade e a democracia que estão em causa, mas a própria condição humana.

7. Foi a elucidação teórica das relações entre a realização da democracia e a promoção dos direitos humanos que nos propu-

⁽¹⁷⁾ John Rawls, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1981. Jean Ladrière e outros, *Fundements d'une Théorie de la Justice: Essais Critiques sur la Philosophie Politique de John Rawls*, Louvain, Inst. Sup. Philosophie: Peeters, 1983. Guy Haarscher, *Philosophie des Droits de l'Homme*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1987.-.

semos ao longo desta argumentação. Cremos haver mostrado claramente o movimento dialéctico que conduz à libertação de todo o carácter tutelar e tirânico do poder, à redefinição da teoria e da prática da liberdade e à reconversão da democracia. Uma nova sensibilidade, cada vez mais difusa, desperta a consciência dos direitos do homem, quando denegados, e da liberdade, quando restringida, levando dialecticamente à redefinição da prática da democracia em espaços sociais sempre mais vastos. Os conflitos que neste domínio, a cada momento surgem, e os movimentos sociais a que eles dão origem são sinais da marcha difícil no sentido da democracia real.

Na época da chamada consolidação da democracia em Portugal, convém analisar o alcance de uma tal realidade e o modo como ela é conceptualizada. Vulgarmente, entende-se, por esta expressão, o processo de implantação das instituições e o funcionamento dos mecanismos da democracia liberal. Será necessário contrastar com esta perspectiva o estado da democracia concreta e assim contrapor a democracia definida em termos constitucionais formais à sua tradução em termos reais. As clivagens sociais, os conflitos e os antagonismos que pontuam aqui e além o tecido social, as disparidades regionais, os desníveis sócio-culturais, os processos contínuos e agravantes de exclusão generalizada e de marginalização, eis alguns dos sinais que mostram claramente certos sectores da vida colectiva onde os direitos humanos não são respeitados, a liberdade não tem expressão e a democracia social não encontra espaço. Estudar uma tal realidade — a consolidação da democracia — conduz assim simultaneamente a analisar a praxis política e a descodificar o discurso do poder. Quando, na verdade, a democracia proclamada não é, para muitas camadas da população, mais do que um simulacro, a experiência concreta dos agrupamentos sociais encontra-se na relação directa da dissimulação do discurso político, discurso que transpõe, em forma invertida, para enunciados deónticos, o não-ser e, sobretudo, o não-sendo da democracia.

Por toda a parte, nas sociedades ocidentais, uma série de oposições está no centro das questões políticas, traduzindo uma distância crescente entre democracia política e democracia social: a oposição entre o princípio das maiorias, na base do qual é definida a democracia ao nível do Estado, e a vontade de grupos e agrupamentos concretos; a oposição entre a inércia dos sistemas

constituídos e a dinâmica da vida social; a oposição entre a afirmação dos direitos humanos como expressão da liberdade e a necessidade de estabilidade das sociedades; a oposição entre o esmagamento das diferenças sob o peso das máquinas redutoras da dominação e o despertar das identidades sociais e culturais. No seu processo de reprodução, as sociedades tendem a acentuar as suas desigualdades internas, expressas em tais oposições. Parece que quanto mais se proclama a democracia, mais os direitos e as liberdades são submetidos e controlados♦ A democracia constrói-se no campo criado pelo respeito pelos direitos humanos e pelo alargamento dos espaços de liberdade. Se esta constitui, já por si, um direito, então, em certo sentido, direitos, liberdade e democracia são convertíveis.

Em conclusão, poderá afirmar-se que os direitos humanos, assim como a liberdade e a democracia, são realidades temporalmente vividas e, do ponto de vista conceptual, historicamente definidas e redefinidas. Por outro lado, tornou-se claro que sem capacidade de iniciativa e, por isso, também sem a possibilidade de expressão de conflitos, não haverá realização dos direitos humanos. Tenha-se presente que a sensibilidade em relação a estes direitos se desperta e se exprime no conflito, havendo uma estreita relação entre a forma conflitual como se vive a relação social e a consciência que deles se tem. Ora, sem a defesa daqueles direitos, não existe espaço para a vivência da liberdade e para a implantação da verdadeira democracia nas sociedades humanas.

Compreende-se, assim, a importância da realidade e da teoria dos direitos humanos — direitos civis e liberdade política — na reformulação contínua da democracia. Nenhuma revolução — sempre libertadora dos «pobres» — se afirma vitoriosa onde largas camadas da população se encontram avassaladas pela indigência. O poderio das maiorias jamais poderá aqui prevalecer. Todos devem ser livres. Este é um dos problemas mais prementes da actual teoria política e que se traduz essencialmente na relação existente entre autoridade e igualdade.

Com base no que acaba de ser exposto, parece necessário proceder à revisão do conceito de democracia, enquanto poder das maiorias. Esta é, na verdade, uma noção tardia na história do pensamento político e entendemos que deverá ser reformulada a partir das concretas experiências de liberdade e de autonomia que, em diversas sociedades, têm sido realizadas. A libertação, en-

quanto derrube de toda a opressão, e a liberdade, enquanto modalidade de vida política, obrigam hoje em dia a repensar a constituição e o funcionamento das instituições democráticas. Este é um desafio que se põe ao mesmo tempo à prática da democracia, à filosofia política e à sociologia do poder.

António Teixeira Fernandes