



Democracia Liberal

A política, o Justo e o Bem

Este livro reúne uma série de ensaios que publiquei na revista Nova Cidadania, textos de conferências e alguns artigos inéditos. Embora tenham como ponto de partida eventos políticos e sociais episódicos, procuram escapar à espuma do momento, abrindo para uma reflexão sobre problemas típicos do pensamento político contemporâneo: natureza, liberdade e direitos; Estado, mercado e sociedade civil; individualidade, comunidade e universalidade; religião e razão pública; o justo e o bem.



POR
Pedro Ferro

Mestre em Ciência Política pelo IEP-UCP.
Professor da AESE

Como pano de fundo dos diversos artigos, há uma indagação sobre os princípios éticos substantivos do liberalismo clássico, capazes de animar e vitalizar uma sociedade livre, democrática e hospitaleira: aquilo que chamei, no 1º capítulo do livro, a “alma da cidade”¹. Em última análise, a democracia liberal tem uma fundamentação moral, embora inter-relacionada com justificações funcionais. Muitas das questões que discuto no livro giram em volta de saber se é sustentável um conceito de democracia moralmente ‘insípido, incolor e inodoro’ e, por outro lado, se é viável um

conceito de democracia eivado de razões morais opostas às do liberalismo clássico. Atravessamos um momento político particularmente crítico, caracterizado por grave recessão económica e dívida soberana insustentável, desordem monetária, convulsão política e riscos de implosão na União Europeia, irrupção de uma nova ordem mundial de contornos desconhecidos, crise da representação democrática e, em Portugal, uma situação de ‘emergência nacional’. Nestas circunstâncias tão difíceis, um livro que trata da política, do justo e do bem – da “alma da cidade” – pode parecer um pouco ‘bizantino’ (como discutir o sexo dos anjos na iminência da queda de uma civilização). Pode parecer até alienante, porque afastaria do que é realmente importante. E o que importaria seria o corpo da cidade, não a sua alma.

É verdade que economia é tremendamente importante e, quando é desprezada, acaba por condicionar completamente a política, e por fim, pode mesmo expulsá-la. De certo modo, foi o que aconteceu em Portugal.... No entanto, as ‘coisas práticas’ e urgentes não são necessariamente as fundamentais. As fundamentais e mais importantes são as que confinam com o valor da pessoa humana: a sua dignidade, a sua liberdade e, de algum modo os seus fins e o seu bem, que são o alicerce último dos seus direitos e dos seus deveres. Dessas questões primeiras dependem todas as outras. Para as abordar seria preciso ‘elevar o olhar’ e remeter para uma teoria do bem e para uma teoria sobre a pessoa. Trata-se, enfim, de um eco da velha reivindicação da filosofia política frente aos sofistas.

O carácter do regime

Sob um ângulo diferente, podemos abordar o tema da alma da cidade na perspectiva do carácter de um regime – o seu princípio vital. Trata-se de um tópico recorrentemente tratado na teoria política. Por um lado, encontramos a ideia de que as virtudes e vícios humanos são em grande parte definidos em termos políticos. É no seu viver comum que o homem desenvolve plenamente o seu potencial humano e é o regime político que determina os objectivos e os arranjos da vida em comum. Na prática, o regime afectaria não apenas os modos de vida e acções externas dos cidadãos mas também os seus ideais, a sua disposição interior, a sua alma. Assim, a aristocracia ou

a democracia de massas, o socialismo ou a sociedade de mercado, a república ou a monarquia – enquanto ‘tipos ideais’, no sentido de Weber – geram cavaleiros/cavaleiros ou burgueses, burocratas ou empreendedores, patriotas cívicos ou mercenários, cidadãos solidários ou individualistas, pessoas independentes ou submissas, etc.

Para outros, a verdade é algo diferente: a alma de um regime não seria essencialmente endógena, mas independente e prévia. A alma da política – o carácter de um regime – seria pré-política e nasceria nas opiniões comuns e nas virtudes e vícios – intelectuais e morais – das pessoas comuns. Em qualquer caso, os regimes políticos antigos estavam conectados com um ideal humano típico, pelo menos numa relação de causalidade circular. E o mesmo acontece com as primeiras concepções políticas modernas, e particularmente no liberalismo clássico. Ao contrário, a democracia liberal contemporânea – na sua versão predominante – será o único regime que se apresenta como não pretendendo produzir um tipo humano específico, mas tão-somente providenciar uma estrutura neutra no seio da qual cada indivíduo possa escolher os seus valores, o seu destino e o seu caminho, numa abertura sem precedentes do leque de possibilidades humanas. Contudo², a realidade é que a nossa democracia liberal está mesmo a produzir um tipo humano específico: não o trágico super-homem de Nietzsche, nem o enérgico e criativo homem de Stuart Mill, nem uma rica pluralidade de tipos humanos vigorosos, mas um indivíduo interiormente vazio, amorfo, conformista e não particularmente interessado na sua humanidade. Será mesmo assim?

Uma revolução espiritual? Aporias da democracia liberal

Há cerca de dez anos, Max Weber via duas possibilidades alternativas para o futuro da civilização ocidental³: ou uma renovação espiritual ou então a “petrificação mecanizada, envernizada por uma espécie de presunção compulsiva”. Contudo, Weber não vislumbrava razões suficientes para optar por uma delas. A mesma alternativa dramática (embora com uma resposta diferente) parecia estar presente em palavras de Vaclav Havel, evocadas recentemente aquando da sua morte: “O

que poderia mudar as tendências da civilização de hoje?” pergunta Havel. “A minha convicção mais profunda é que a única opção reside numa mudança na esfera do espírito, na esfera da consciência humana, na atitude actual do homem face ao mundo e na compreensão de si mesmo e do seu lugar na ordem geral da existência. A invenção de novas máquinas, novas regras, novas instituições não será suficiente. Cada vez que encontro um problema profundo da civilização em qualquer lugar do mundo – seja a barreira de um bosque, a intolerância étnica ou religiosa, a destruição brutal das paisagens e lugares culturais criados ao largo de séculos – ao fim da cadeia de causas sempre encontro uma única causa: a incapacidade para prestar contas ao mundo e a falta de responsabilidade para com ele”⁴. A isto acresce o facto – segundo Havel – de vivermos na primeira civilização atea da história da humanidade (o que não será de todo certo, como argumento no meu livro) e simultaneamente a primeira civilização global. Havel não via outro remédio, para fazer essa “revolução da consciência”, a não ser “viver na verdade”⁵. Daí a sua prevenção contra os pântanos do relativismo e do individualismo auto-referencial, que surgem hoje aliados a uma cultura de eficácia – em que o imperativo funcional substitui o imperativo ético – cultura servida por uma linguagem burocrática ou gestonária, que na realidade não faz senão obstaculizar a comunicação e obscurecer o valor das coisas.

Todavia, o discurso sobre a ‘renovação espiritual’ defronta dificuldades reais. Deter-me-ia em apenas três delas. Em primeiro lugar, a invocação da necessidade de uma regeneração moral é um tema recorrente na nossa história política. No Portugal contemporâneo, a par de elementos revolucionários, encontramos essa pretensão regeneradora em várias facções do liberalismo; na assim denominada Regeneração; com Oliveira Martins; na proclamação da República; no Sidonismo; no Estado Novo; no 25 de Abril; e agora, quando se fala na ‘refundação do regime’. Essa invocação é talvez um pouco cansativa, sempre remetendo tanto para um passado dourado que verdadeiramente nunca existiu como para um futuro improvável.

Em segundo lugar, hoje desconfiamos das convicções demasiado fortes e

seguras de si mesmas. Temos uma aversão ao moralismo, aos relatos grandiosos, às meta-narrativas, às sumas Verdades. A ênfase na verdade tem uma ressonância de púlpito, que nos irrita. Preferimos “verdades” entre aspas e com letras minúsculas: plurais, conjunturais, conjecturais, contingentes, hipotéticas, subjectivas.

Por último, é preciso dizer que a política não trata, efectivamente, das questões derradeiras ou das mais elevadas e sublimes, que conferem sentido e plenitude à vida das pessoas. Há uma distinção real entre a esfera privada dos bens últimos e a esfera pública dos bens políticos (protegidos pelo poder coercivo do Estado). O domínio da política não é totalizante; é instrumental e ‘menor’: visa a paz e a segurança, a cooperação social, um módico de justiça e um máximo de liberdade.

Primeiro, a política

Como é evidente, o livro não presume resolver as aporias da democracia liberal. Antes, exprime algumas convicções pessoais básicas (não originais, aliás) sobre esses problemas. Antes do mais, gostaria de sugerir precisamente que não é desejável pretender resolver essas aporias através de soluções definitivas, em que todos os enigmas, contradições e tensões seriam superadas, de uma vez para sempre. A política é uma das mais nobres actividades humanas. Mas – como referi acima – tem um alcance limitado: proporcionar um quadro institucional que favoreça a convivência social, respeitando a dignidade humana. A política é ‘a arte do possível’, como dizia (salvo erro) Bismarck, desta feita com razão. Não devemos esperar que a política nos traga a salvação. O que podemos esperar é que não nos leve ao inferno: à guerra civil, ditadura, insegurança de pessoas e bens, miséria material, indigência moral, etc.

Em segundo lugar, gostaria de enfatizar a autonomia da política. A política não é independente da ética. Mas no espaço público pode dizer-se que há uma certa primazia prática da política sobre a moral. Por um lado, porque há uma diferença entre o que é um ‘bom cidadão’ e o que é uma ‘boa pessoa’; e porque a virtude pessoal dos agentes políticos, por muito desejável que seja, não é condição suficiente para a sua competência



Do ponto de vista sociológico, a comunidade política moderna não é uma comunidade ética, em sentido forte: é uma ordem de cidadãos livres que embora com valores e interesses diferentes criam uma estrutura legal e institucional viabilizadora da cooperação social

e virtude política. Foi o que sugeriram clássicos – como Platão ou Aristóteles – ou contemporâneos – como Max Weber. Por outro lado, por razões já referidas de âmbito e objecto: o poder coercivo do Estado deve limitar-se ao domínio necessário para a convivência pacífica dos cidadãos e subsistência da comunidade política. A assimilação entre a política e a ética – que alguns descobrem em Aristóteles – será equívoca ou então irrealista. A antiga ‘totalidade ética’ foi irremediavelmente cindida pela irrupção

da consciência individual⁶. Do ponto de vista sociológico, a comunidade política moderna não é uma comunidade ética, em sentido forte: é uma ordem de cidadãos livres que embora com valores e interesses diferentes criam uma estrutura legal e institucional viabilizadora da cooperação social. É uma ordem social aberta, plural, complexa e fragmentada, que não pode ser organizada e integrada segundo projectos omni-compreensivos. Não faz sentido uma regulação estatal da conduta moral.

Por fim, a autonomia da política decorre também de critérios de legitimidade. A legitimidade política não advém directamente de uma verdade autoritária única sobre o bem do homem. A política é o lugar do debate, da persuasão, da negociação e do consenso, entre pessoas de igual dignidade e valor, com ideias, propósitos, bens e direitos conflitantes. Uma das maiores conquistas civilizacionais do ocidente foi precisamente a incorporação das regras democráticas e da justiça processual, como instâncias de legitimação.

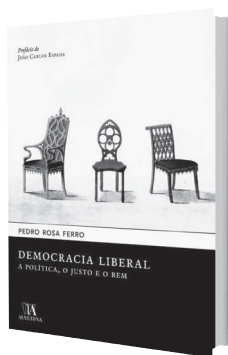
O justo e o bem

Contudo, isto não é a verdade toda. Digamos que corresponde, mais ou menos, a metade da verdade⁷. Primeiramente, a negação da possibilidade de que quaisquer factos políticos possam ser medidos com base em critérios ou padrões morais equivaleria à identificação do poder com o direito, abrindo a porta à tirania ‘legal’. Por outro lado, é impossível separar completamente a ética privada da ética pública. De acordo com a sugestão socrática, os actos morais – bons ou maus – tornam o homem melhor ou pior, como pessoa, e afectam o ‘todo’, o fundo e a verdade do seu ser e todas as suas acções. Uma sociedade livre e plural exige um mínimo de decência e virtude, capazes de amenizar a inevitável tensão entre ordem social e liberdade⁸. Em terceiro lugar, é impossível fundar uma comunidade política decente sem alguma concepção particular de bem, ainda que débil, sem um acordo mínimo sobre o que é ‘justo por natureza’ e sobre o que é o bem-comum.

Um exemplo. Em Fevereiro passado, um artigo publicado no Journal of Medical Ethics defendeu a bondade moral de matar recém-nascidos nos casos em que a Lei também permite o aborto. A

argumentação não era muito diferente da que Peter Singer utiliza há muitos anos. Ora, como seria possível a neutralidade do Estado perante esta concepção moral? Se o Estado, invocando essa suposta neutralidade, considerar que essa matéria é controversa, susceptível de ‘pluralismo razoável’ – e, portanto, excluída do que é objecto de razão pública e passível de coerção –, deve liberalizar esse infanticídio. Depois, deve proteger a liberdade de o realizar. Finalmente, poderá mesmo punir aqueles que proclamam que essa liberdade é imoral, por crime de intolerância⁹. Julgo que este exemplo ilustra, antes do mais, que a pretensa neutralidade moral é já, em si própria, uma posição moral particular: neste caso, a posição que sustenta que a vida de um bebé não é intrinsecamente valiosa. O Estado não consegue ser igualmente tolerante relativamente a todas e quaisquer concepções de bem e de pessoa. É um mito que o Estado possa renunciar a declarar no próprio ordenamento jurídico-público determinadas concepções, vinculantes para todos, e a privilegiá-las juridicamente.¹⁰

Este exemplo sugere também que o Estado de Direito liberal e democrático não pode deixar de proteger os bens e valores em que assenta – como a igual inviolabilidade da pessoa humana, a liberdade, o valor da consciência individual, o sentido de responsabilidade, a justiça – valores que não são meramente convencionais, históricos ou ‘falíveis’. Nesse pressuposto, a questão que se coloca é a de saber quão débil pode ser (ou deve ser) a teoria sobre a pessoa capaz de sustentar um Estado de direito liberal. A minha convicção é de que não é possível fundar a dignidade humana no esquálido conceito de pessoa como naked will, como vontade autónoma nua de razões, fonte de pretensões válidas que se autenticam a si mesmas. O Estado de Direito exige uma certa ideia sobre a natureza da sociedade e, portanto, sobre o que ‘naturalmente’ faz com que os seres humanos sejam animais sociais e políticos e, portanto, sobre a natureza humana. Essa ideia – tal como foi plasmada pela tradição clássica e judaico-cristã – não pode ser excluída da razão pública, quando sustentada por argumentos politicamente relevantes. Mas também não pode, obviamente, ser imposta politicamente.



Pedro Rosa Ferro
Democracia Liberal A Política, o Justo e o Bem
Almedina, 2012

O papel da sociedade civil

Uma das causas da crise da democracia – do cansaço da democracia – é precisamente o obscurecimento das suas fundações morais. Se a democracia for percebida apenas como um mecanismo de decisão colectiva – mero registo de factos empíricos e mecânica eleitoral, sem referências valorativas – é natural que as pessoas se voltem para alternativas aparentemente mais eficazes.¹¹

No entanto, gostaria de salientar novamente que o Estado – embora não possa reclamar neutralidade moral, como vimos, por impossível e indesejável – é também uma entidade essencialmente inapropriada e incompetente para prosseguir uma agenda moral: para educar e

fazer virtuosos, ou bons, os cidadãos; e para os conduzir à verdade. A renovação espiritual de Weber ou a revolução da consciência de Havel não podem operadas pelo Estado. Antes, o melhoramento da sociedade deve ser feito, livremente, ao nível pré-político: pela chamada ‘voz moral’, integrada na personalidade dos cidadãos e nas suas interacções mútuas; e pelas instituições sociais básicas e intermédias (famílias, escolas, religiões, universidades, associações voluntárias, etc.), que constituem uma espécie de musculatura democrática e liberal da comunidade política¹². Trata-se de contribuir para a formação do sistema de valores da sociedade, permeando-os de substância moral, nomeadamente ao nível regulado pela lei natural. E trata-se também de não descarregar no Estado a solidariedade humana: a solicitude pessoal pelo alívio do sofrimento humano, cada um no círculo das suas possibilidades. Em qualquer caso, apenas podemos pretender a construção de uma ordem social relativamente boa e justa, e mesmo assim sempre frágil – nunca a mitológica sociedade ideal e perfeita. Mas, por essa melhoria possível, devemos bater-nos. ■

NOTAS

¹ Expressão tomada de empréstimo de Jan Patocka.

² Cf. Francis Canavan, “Ernest L. Fortin, Collected Essay”, *Interpretation - A Journal of Political Philosophy*, Vol 25-2, Winter 1997, p. 261.

³ Cf. Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, no final do Cap. V.2. Ver também Leo Strauss, *Direito Natural e História*, Lisboa: Edições 70, 2009, p. 39.

⁴ Cf. Xavier Reyes Matheus, “Václav Havel e a revolução da verdade”, *Acepresa*, www.acepresa.pt, 2011.12.23.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cf. Sergio Belardinelli, “Individuo e bene comune nella società complessa”, *Acta Philosophica*, 18, PUSC, Armando Editores, Roma, 1999, p. 9.

⁷ Cf. Martin Rhonheimer, “Christian Secularity and the Culture of Human Rights”, em: *Symposium A Growing Gap – Living and Forgotten Christian Roots in Europe and the Unites States*, 2006, pp. 5-6.

⁸ Refiro-me àquelas qualidades morais – umas de tipo mais ‘processual’ outras de cariz mais substantivo – que visam, e.g., o

respeito mútuo e confiança recíproca, a predisposição para reconhecer a legitimidade parcial dos argumentos e interesses dos outros e para buscar uma solução aceitável para todos, a preocupação com os mais vulneráveis (pobres, crianças ou anciãos), o autodomínio, a estabilidade familiar, etc.

⁹ Como sabemos este percurso foi já seguido em vários trâmites políticos sobre ‘questões fracturantes’.

¹⁰ Cf. Martin Rhonheimer, «Laici e cattolici: oltre le divisione», *Fondazione Liberal*, n. 17, 2003, pp. 108-116.

¹¹ De resto, a actual crise de representação prende-se com a suspeita de que falta aos representantes ou delegados políticos aquela honradez básica que os representados associam correctamente ao serviço público. É também essa percepção que produz a sombra de desilusão e cinismo que envolve hoje a democracia parlamentar.

¹² Cf. Amitai Etzioni, “Why the civil society is not good enough”, X Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Santiago, Chile, Outubro de 2005, pp. 4 e seguintes.