

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

DEMOCRACIA E SOLIDÃO

pelo

Prof. Doutor P. Francisco Videira Pires

**Oração de sapiência, no DIA DA UNIVERSIDADE,
a 30 de Abril de 1988**

Aqui está um tema que os menos familiarizados com a linguagem da politicologia logo crismarão de reaccionário. Ao situar todos os homens ao mesmo nível legal, não será, com efeito, a democracia o maior instrumento de confraternização social? Onde, então, neste jardim de delícias, será possível encontrar desertos de solidão?

Contudo, e apesar das aparências consubstanciadas nos lugares-comuns da linguagem corrente, que circula ao sol e ao vento de todos, o problema da solidão do indivíduo, nos espaços criados pela organização democrática saída da Revolução Francesa e de que, na Europa ao menos, todos somos um pouco herdeiros, enche de ressonâncias assustadoras livros de alguns dos maiores pensadores ocidentais, ao longo dos últimos 150 anos. Mesmo que, entre nós, raríssimos lhe tenham prestado atenção, apesar de ele constituir a chave da parte maior do mal-estar colectivo que a todos nos sobressalta.

I - A moderna sociedade civil

Converteu-se num truismo das ciências políticas a ideia de que a democracia, sendo embora o melhor dos regimes, é também o mais difícil. O que nada tem de moderno. Já "o mais inteligente dos homens", como Hegel considerava Aristóteles, o afirma e repisa, nas duas Éticas e mais na Política, para os livros finais. Como também que o conceito de democracia é análogo e não unívoco, ou, com outras palavras, inspiradas agora em Montesquieu, que, para ser autêntica, a democracia há-de respeitar sempre a fisiologia de cada povo.

O que o Estagirita andava longe de suspeitar, apesar da sua análise tão genialmente moderna dos diversos sistemas e regimes, é que precisamente algum tipo democrático pudesse vir a gerar o isolamento daquele cidadão, cuja felicidade integral lhe compete precisamente garantir, como razão directa da sua própria existência.

Para lá chegarmos, convém-nos partir da descoberta da moderna sociedade civil, cujos contornos se começam a definir com a Revolução Industrial da segunda metade do século XVIII. O capitalismo renascentista, ao associar-se, por então, com o industrialismo que principiava a tomar corpo, lança os "burgueses à conquista do mundo", como Charles Morazé tão bem sintetiza, no título dum dos seus livros melhores (1).

Na história cultural, não restam hoje dúvidas de que foi o génio de Hegel que primeiro tomou consciência da realidade nova desta sociedade civil, ainda em profunda gestação, no seu tempo (2). Vivera o deflagrar da Revolução Francesa; foi por entre o fragor dos canhões da batalha de Jena que salvou o manuscrito da Fenomenologia do Espírito, um dos ápices do pensamento universal, e, na perspectiva complexíssima de todo esse fluir de homens, factos e tempos, visceralmente convicto de que "a coruja de Minerva só levanta voo, ao anoitecer" (3), molda pacientemente o seu tempo em pensamento. Mesmo em pensamento político, porventura o mais profundo e actual, depois de Aristóteles. Até agora.

Ora, duas das categorias socio-políticas que encontrava pela frente eram a de "bourgeois" e "citoyen", que seu mestre Kant lançara no mundo cultural, acidentalmente (4), ainda a rescender à tinta fresca da pena de Rousseau (5). E dá-lhe o primeiro tratamento sistemático e científico, ao distinguir objectivamente entre o "bourgeois", integrante da sociedade civil, em indivíduo e pessoa, como elemento particular e membro duma família determinada, e o "citoyen", criação arbitrária do Estado liberal, saído da Revolução e levado por Napoleão ao último acabamento.

Os historiadores independentes e mais seguros da Revolução Francesa concordam, hoje em dia, em que, para além da violência sanguinária do período robespierriano, os seus erros maiores estiveram no artificialismo abstracto dos seus princípios (saídos das "sociedades de pensamento", como Agustin Cochin tão cintilantemente ilustrou) e da precipitação com que uma Constituição rigidamente centralista destruiu os corpos intermédios, - os "corporated groups" em que a Sociologia saxónica hoje tanto insiste, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Tudo por imposição do primado individualista, no mais radical obscurecimento da grande ideia cristã

de pessoa, que Hegel ressuscita (6), depois de a filosofia moderna a ter progressivamente deformado e posto de lado, de Descartes para diante.

Na linha da grande visão unitária de Aristóteles, que, por exigência da própria natureza constitucional do homem, subia do indivíduo à cidade-Estado, passando pela família e pelo povoado, também Hegel considera que "o universal é o povo, massa de indivíduos em geral, todo existente, o poder universal.(...) Mas esta força é eficaz, - continua ele, - só na medida em que está unida no uno, só enquanto vontade. A vontade universal é a vontade, enquanto vontade de todos e cada um.(...) Antes de tudo, a vontade dos indivíduos deve constituir-se como vontade universal, de modo que essa vontade pareça o princípio e o elemento; mas, em sentido oposto, ela é o primeiro e a essência" (7).

Era isto mediatizar o indivíduo, através da família como sociedade civil um e outra, até ao Estado, enquanto pessoa, particular ou colectiva, que este se limitava a representar e servir. Mas a concepção estatal do liberalismo, que o brilho da espada de Bonaparte impôs ao mundo, ao estabelecer o primado do indivíduo, abandona a ideia do Estado como comunidade corresponsável de pessoas solidárias, para o reduzir a uma soma de indivíduos justapostos e fechados sobre si. Ou, como Hegel escreve, desfiando as concepções fatalmente implícitas nesta manha nefasta da razão, para usar uma das suas metáforas predilectas, no Estado moderno "temos divisão de actividade, cada um tem só uma porção. É como numa fábrica, em que nenhum indivíduo faz uma coisa na sua totalidade, mas só uma parte, em que nenhum possui as outras aptidões e só alguns efectuem o acoplamento final". E eis a solidão, no seu estilo hermético, duma plenitude insuspeitada: "Os povos livres só têm consciência e actividade para o todo, ao passo que os povos modernos, considerados por si como indivíduos, são não-livres. A liberdade civil (adjectivo sublinhado por Hegel, para exprimir a liberdade puramente formal do Estado liberal) "é precisamente a privação do universal", do que S. Tomás de Aquino principiou a chamar o bem-comum, "é um princípio de isolamento (8).

Aqui está a intuição espantosa do último génio que a história da filosofia contou. Tocqueville a vai dissecar implacavelmente,

parece que no desconhecimento integral do que Hegel avançara. Já Marx, mal arribado a Paris, ainda com a chama da revolta pela supressão do Rheinische Zeitung bem alta, nada acrescenta de novo ao pensamento hegeliano, quando afirma, no seu segundo artigo dos Anais franco-alemães: "...A revolução política suprimiu (...) o carácter político da sociedade burguesa. Dividiu a sociedade burguesa nas partes integrantes mais simples. Dum lado, os indivíduos, e, do outro, os elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo vital, a situação burguesa destes indivíduos" (9). Deste modo, a liberdade estritamente individualista dos "direitos do homem e do cidadão" faz que "todo o homem encontre nos outros, não a realização, mas, pelo contrário, a limitação da sua liberdade" (10). Portanto, uma liberdade que não une os homens comunitariamente, mas os isola no seu egoísmo.

A análise mais completa deste isolamento pertence, porém, a Tocqueville, sobretudo nessa obra-prima da politicologia de sempre que é De la démocratie en Amérique. O que vivamente o preocupa é o problema hobbesiano da ordem social, nessa funda viragem de "ancien régime" para a nova democracia, saída da Revolução. Vivendo apaixonadamente toda a circunstância desse tempo conturbado, regista, objectivamente, que "o individualismo é uma expressão recente, que uma ideia nova fez nascer". Para logo observar, com surpreendente acuidade: "A aristocracia fizera de todos os cidadãos uma longa cadeia, que ascendia do camponês ao rei. A democracia parte a cadeia, e deita cada anel para o seu lado", o que não só "faz esquecer a cada homem os antepassados, mas oculta os descendentes e separa-os dos contemporâneos. Recondu-lo constantemente a si próprio, e ameaça fechá-lo, enfim, inteiro, na soledade do seu próprio coração" (11).

A tragédia da solidão socio-política do homem contemporâneo começava, então, a emergir. E precisamos de esperar cerca de um século (Tocqueville escrevia em 1840), para que literatura e sociologia, de mãos dadas, nos fizessem ver toda a fundura do abismo.

Foi um homem do nosso sangue, neto de madeirenses, - o grande John dos Passos, que, na imensa triologia do romance U.S.A., descreveu em pormenor, com as tintas sombrias dum

realismo implacável, o que um crítico excelente chama a "brilhante hecatombe da sociedade" em que vivemos. Dentro dela, "nada sobrevive. abandona-nos em pleno deserto, num mundo estéril e fútil, sem fé, nem fraternidade, nem amor. Na multidão de personagens que povoam U.S.A., impera uma solidão gelada" (12).

Não é já aquele "andar só por entre as gentes", que salientava um soneto imortal de Camões. Desse plano psicológico e acidental, passamos para toda uma esfera social, generalizada, de megalópolis como Nova Iorque, em que os indivíduos, desligados, reduzidos a números, na massa indistinta, são apenas "rostos na multidão", como diz o título expressivo dum livro do sociólogo David Riesman, que melhor e mais directamente estudou o facto.

Vogamos já longe de Tocqueville, que ainda detectava diferença profunda, entre as instituições políticas, na América do Norte e na França. Enquanto aqui o isolamento individualista estalava já, por todos os póros do tecido social, além ainda um impulso associativista robusto aproximava os homens todos, estruturando as malhas comunitárias. É que, enquanto os inspiradores da Constituição norte-americana dormiam com Montesquieu à cabeceira, os que fizeram a Revolução Francesa preferiram ouvir Rousseau, que tem sempre muito do "sôfista" a que o reduziu Augusto Comte. Mas, neste decurso, a febre do individualismo transpusera o Atlântico e corroera também a alma dos americanos, ao passarem de civilização de predominância rural, para sociedade de centralização urbana.

O seu carácter colectivo altera-se profundamente, como tão bem ilustra o mesmo David Riesman, agora em The lonely crowd. Deixa de ser uma sociedade de "orientação interna", para se converter, cada vez mais, num mundo incaracterístico de "orientação externa", a viver ao sabor dos ventos que sopram de fora, alheia a convicções próprias e profundas. Ora, segundo este clássico da sociologia norte-americana, "a alavanca psicológica primordial da pessoa dirigida pelos outros é uma ansiedade difusa" (13). O stress transforma-se em terrível ameaça, individual e colectiva. E, como longamente mostra um mestre da psicanálise social, - Erich Fromm, os americanos passaram a ter "medo da liberdade". E todos nós, com eles.

II - O problema da ordem democrática

Um prestigiado politólogo norte-americano, - Reinhard Bendix, salienta, muito objectivamente, "a existência duma fractura real, entre as forças que promovem a solidariedade social, fora da esfera de competência do poder público, e as forças que determinam o exercício contínuo da autoridade central, na comunidade política nacional" (14). E vê na "contraposição entre o extremo egoísmo de indivíduos e grupos, e o sentimento difuso de patriotismo", a raiz profunda deste mal-estar colectivo (15).

Antes de Bendix, já Max Weber, porventura o único génio que até hoje tiveram as ciências sociais, desde que principiaram a definir a sua fisionomia moderna, de 1839 para cá, já ele se mostrava ainda muito mais sombrio, na famosa conferência de 1919, para a Associação Livre de Estudantes, de Munique, intitulada precisamente A política como vocação. Vendo no nosso tempo "uma noite polar, de dureza e obscuridade geladas", reduz a política profissional a "uma dura e prolongada penetração" num mundo de "tenazes resistências", em que a ética absoluta do Sermão da Montanha aparece substituída pela ética da força e da violência, num maquiavelismo pragmático que assustaria o próprio Maquiavel (16).

Ora, qualquer homem comum sabe, e repete, que a democracia assenta no consenso. Mas, como chegar a ele, dentro da nossa orgânica visceralmente individualista? As tentativas empreendidas pela teoria dos sistemas, transportando para a sociologia política e a politologia as técnicas requintadas da cibernética e das matemáticas qualitativas, não produziram ainda resultados convincentes (17).

Pessoalmente, vivo persuadido que avançamos, assim, por um beco sem saída. O qualitativo nunca pode dimensionar-se quantitativamente, por mais refinadas que as técnicas se mostrem. Por isso, os cientistas sociais, na América do Norte, se andam a voltar, cada vez mais, para a redefinição duma epistemologia da ciência, de raiz mais filosófica e de simbologia menos matematizante, pois, como lucidamente observa Gaston Bachelard, por mais que mudemos de metafísica, nunca dela podemos prescindir. De Kant pelo menos até Popper, talvez pouco mais tenhamos feito do que ocultar a verdadeira e eterna, pelos seus maus disfarces.

É a democracia uma trípode instável. Assenta, primeiro, na auto-persuasão, profundamente vivida, de que todos somos realmente irmãos, diferentes em quase tudo, menos em oportunidades que a lei faculta. Não serve, para isto, o conceito retórico, dessacralizado, de fraternidade, que saiu da Revolução Francesa, conforme demonstra um ensaio luminoso de Joseph Ratzinger (18). Só na medida em que estou pronto a abrir-me ao outro, em pensamento e em acto, essa fraternidade é viável.

Daqui decorre uma forma de conviver, em concepção autenticamente comunitária daquela comunhão social, tipificada por Gurvitch (19), em que a fusão amplamente supera as diversas formas de pressão e distanciamento. E só então chegaremos a uma nova ordem de sistemas democráticos, que não devem confundir-se com a diversidade de regimes políticos em que eles possam tomar corpo.

O que só é possível na recuperação do conceito de pessoa, a substituir o de indivíduo, para as ciências sociais. Não precisamos de recuar, para tanto, aos mestres insuperados do personalismo cristão, - S. Tomás de Aquino e S. Boaventura (20), nem sequer à redescoberta genial que Hegel fez dessa doutrina fecundíssima (21). Aqui muito perto de nós, quando a sociologia enfim se definia como ciência de núcleo sólido, Marcel Mauss concebeu "a noção de pessoa" como verdadeira "categoria do espírito humano" (22), segundo as suas próprias palavras. E Gurvitch considera esta uma das boas aquisições das ciências sociais (23).

Aliás, algumas das principais descobertas da psicologia social, ao menos de George Herbert Mead para cá, constituem um autêntico personalismo que se desconhece. Se o outro representa a verdadeira dimensão do eu, se este só alcança todos os horizontes ilimitados a que aspira no outro-generalizado, então é porque o eu necessariamente precisa de se abrir, para se auto-definir. Abertura que é encontro, permuta e dádiva. Que outro sentido pode ter, na sua intenção mais profunda, a "mão invisível" da Economia, em Adam Smith? Não é assim, personalisticamente, que Hegel a interpreta? (24).

Nada o homem preza tanto como a sua autonomia, sobretudo no domínio mais íntimo da consciência. Mas, porque é também um "animal político", toda a sua intimidade mais profunda pede abertura e comunicação. Por isso a heteronomia alicerça igualmente a nossa natureza social. Só pela cultura nos socializamos ou, por outras palavras cujo alcance lhe equivale, nos humanizamos. Não confessara já um remoto dramaturgo romano: "Sou homem; nada do que é humano o considero estranho a mim próprio", - verso de ouro que encheu de ressonâncias todo o pensamento moderno, dos humanistas a Del sentimiento trágico de la vida, de Unamuno?

Isto é justamente a pessoa, na riqueza inesgotável da sua intimidade mais recôndita, como na capacidade ilimitada para simpatizar e se dar ao outro. Max Scheler, ao aprofundar a ideia de simpatia, abriu o caminho ao princípio da empatia, grande categoria sociológica, em que Max Weber tanto insiste.

Enquanto o indivíduo é apenas número, aglomerado quantitativo, como já S. Tomás de Aquino o definia, a pessoa, na sua incomensurável interioridade, é necessariamente abertura e dádiva. E quanto mais se dá, melhor se define e clarifica e realiza. Indivíduos, por mais que se ajustem, só externamente se tocam, radicalmente incapazes de comunicarem, ou seja, de constituírem uma comunidade de almas, em que tanto mais se recebe, quanto mais se dá. Não afirmou o mais sábio dos homens, porque era mais que um simples homem, que fica estéril o grão de trigo que não se abre e dá, até à própria morte?

Aqui temos a única base válida e duradoira, para um consenso democrático, em que todos os homens voltem a abraçar-se, como irmãos. O melhor das ciências sociais dos últimos 50 anos, na raiz mais funda e perdurável das suas aquisições culturais, ao explorar os meandros da sociabilidade, aponta nesse sentido. Para arribar a este mar interior de águas mansas, precisamos de superar mil preconceitos, inveterados na nossa mitologia política. E, antes de mais nada, que o homem não é primariamente aquilo que come, na visão pessimista do último Feuerbach, preconceito que vive ancorado em todas as filosofias marxistas.

Se, como canta o grande trágico grego, - Sófocles, "entre todas as maravilhas criadas, a maior maravilha é o homem" (25), só o salvaremos, restituindo-lhe a visão personalista. A começar pela nossa vida política, de legítima comunidade humana. Nessa hora, a democracia não isolará mais o homem, porque, em vez de gerar solidão, ela terá criado, não apenas uma comunidade europeia, desgrazadamente ainda só económica, mas a verdadeira "paz perpétua", por que em vão suspiraram altos espíritos, de Leibniz a Kant. Seremos, enfim, irmãos, por cima da cor, da língua e de toda a expressão cultural.

- (1) Morazé (Charles), Os burgueses à conquista do mundo, Cosmos, Lisboa.
- (2) Cfr. Videira Pires (F.), Marx e o Estado, Lello & Irmão, Porto, 1983, p. 62-63 e 95-96.
- (3) Hegel (G.W.F.), Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé, Vrin, Paris, 1975, p. 59.
- (4) Kant (Emmanuel), Théorie et pratique, Vrin, Paris, 1967, p. 36.
- (5) Cfr. Rosseau (J.-J.), Confessions, Librairie Générale Française, Paris, 1963, I, p. 299, 301, 337 e 383; II, p. 108, 122 e 284.
- (6) Cfr. Videira Pires (F.), ob. cit., p. 85-88.
- (7) Hegel, Filosofia dello spirito jenese, Laterza, Bari, 1971, p. 183-184.
- (8) Hegel (G.H.F.), Leçons sur l'histoire de la philosophie, Vrin, Paris, 1971-1979, III, p. 593.
- (9) Marx (Karl) - Ruge (Arnold), Los anales franco-alemanes, Martinez Roca, Barcelona, 1973, p. 247. Sublinhados no original.
- (10) Id. ib., p. 244, Sublinhados no original.
- (11) Tocqueville (Alexis de), De la démocratie en Amérique, Gallimard, Paris, 1968, p. 244.
- (12) Brown (John), Panorama de la littérature contemporaine aux États-Unis, Gallimard, Paris, 1954, p. 154.
- (13) Riesman (David) y otros, La muchedumbre solitaria, Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 42.
- (14) Bendix R. - Lipset (S.M.), Classe, potere, Status (Teorie sulla struttura di classe), Marsilio, Padova, 1974, p. 93.

- (15) Id., lb., p. 103, p. 44.
- (16) Max Weber, El político y el citífico, Alianza, Madrid, 1975, p. 165-178.
- (17) Cfr. Buckley (Walter), A sociologia e a moderna teoria dos sistemas, Cultrix, São Paulo, 1976, p. 24-232.
- (18) Ratzinger (Joseph), Die christliche Brüderlichkeit, Kösel-Verlag, München, 1960.
- (19) Gurvitch (Georges), La vocation actuelle de la sociologie, PUF, Paris, 1963, I, p. 229-248.
- (20) Cfr. Gilson (É.), Le thomisme (introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin), Vrin, Paris, 1926.
- (21) Cfr. Videira Pires (F.), ob. cit., p. 85-88.
- (22) Mauss (Marcel), Sociologie et anthropologie, PUF, Paris, 1968, p. 333-386.
- (23) Gurvitch (G.), Traité de sociologie, PUF, Paris, 1962, I, p 50.
- (24) Hegel (G.W.F.) , Principes..., p. 220, § 189 e aditamento.
- (25) Sófocles, Antígona.