

M I L L E N A R I U M

A democracia e o fim da História

*O argumento
contra Marx
não é 1989:
é o holocausto,
o Gulag,
o genocídio na Bósnia.
Mas é também
em ética
a alienação sistemática
dos produtores
que se exprime
no ideal
do Manifesto Comunista:
«de cada um segundo
a sua capacidade,
a cada um
segundo as suas
necessidades».*

**José de Sousa
e Brito**
Juiz Conselheiro
do Tribunal Constitucional

O título da minha palestra faz inevitavelmente lembrar o livro de Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*,¹. Em livro veio desenvolver as teses que o autor já defendera num artigo publicado em 1989, no fragor da queda do muro de Berlim e do sistema comunista na União Soviética e nos Estados adjacentes da Europa oriental. Estas teses podem resumir-se na frase: a democracia liberal é o fim da história, ou seja, nas palavras de Fukuyama, constitui o ponto final da evolução histórica da humanidade, a forma final de governo humano, o ponto de chegada do progresso histórico. O livro pretende demonstrar que a tese faz sentido por duas ordens de razões: a primeira deriva do progresso contínuo das ciências naturais, que conduziria a uma uniforme industrialização, característica do capitalismo tecnologicamente avançado, como último estágio da evolução económica, aliás, compatível quer com a democracia liberal quer com o autoritarismo político. Em segundo lugar, e decisivamente, a luta pelo reconhecimento, que conduziu às sucessivas formas que tomou na história a oposição entre o senhor e o servo, termina pelo igual reconhecimento universal de todos que caracteriza, segundo Fukuyama, a democracia liberal.

Vou de seguida criticar Fukuyama, tendo, porém, em vista, não tanto uma apreciação cabal do seu pensamento, como o esclarecimento das principais questões que as suas teses levantam. Com efeito, Fukuyama é um teórico menor de uma linha de pensamento que é representada sobretudo, como ele próprio reconhece, por Kant, por Hegel e por

¹London, Penguin Books, 1992.

Marx. Tratarei, portanto, brevemente, das relações entre democracia e razão e entre democracia e história, para terminar com uma reflexão, também breve, sobre as tarefas da filosofia da história.

*D*emocracia e razão

Se a democracia é, em algum sentido, o fim da história, importa antes de mais saber em que sentido se fala aqui de democracia. Fukuyama parte de uma noção de democracia liberal caracterizada por quatro instituições: economia de mercado, governo representativo, soberania externa e direitos do homem. Considera-a verificada no ano de 1990 em 61 Estados, cuja relação com a democracia pretende apresentar ao longo da história recente em 7 anos de referência: assim só haveria 3 democracias em 1790, 13 em 1940, 36 em 1960, 30 em 1975. A ignorância histórica manifestada no quadro é aterradora, basta notar que Portugal e Espanha só surgem como democracias em 1990, omitindo os períodos de monarquia constitucional e das sucessivas repúblicas. Mais importante, contudo, é notar que as quatro instituições apontadas como caracterizadoras podem apresentar consideráveis diferenças de Estado para Estado – pense-se, por exemplo, na inclusão ou não, entre os direitos do homem, de direitos sociais, económicos e culturais, na existência de religião oficial ou de regime de separação entre o Estado e as igrejas, nos diferentes sistemas eleitorais. Sobretudo, as quatro instituições são compatíveis com grandes diferenças precisamente do ponto de vista que foi decisivo para se considerar a democracia como fim da história: o da igualdade de reconhecimento de todos, o que não pode deixar de ter a haver com a igualdade do que se atribui efectivamente a cada um como seu direito. Ora há muito mais pobreza no Brasil e na Índia, e muito mais desigualdade entre os mais ricos e os mais pobres nestes países e nos Estados Unidos, do que na Suécia, por exemplo. A mesma denominação «democracia» cobre assim diversas realidades com determinações entre si contraditórias, relativamente a elementos considerados essenciais do conceito. E pode haver ainda outras determinações possíveis da democracia ainda nunca realizadas – sociedade sem classes, por exemplo – que se considere justificarem melhor a qualificação como fim da história do que as anteriores. Como optar?

Para responder é indispensável pôr as questões a um nível que não foi abordado por Fukuyama, mas por Kant. Há que perguntar: porque razão é a democracia o fim da história? Kant no seu ensaio clássico «Ideia de uma história universal tendo em vista o cidadão do mundo», de 1784, não fala de democracia, mas de uma «constituição civil perfeita»² ou «completamente justa», de «uma sociedade civil que administra o direito de modo universal»³, uma «constituição do Estado perfeita, não só internamente, como também, para este fim, externamente»⁴. Penso que a diferença é significativa mas pouco importante. Na linguagem constitucionalista de hoje Kant fala de Estado de direito e não de Estado democrático. Mas mesmo para Kant o Estado de direito implica a democracia na sua constituição, no contrato original. Importante é que esta constituição do Estado de direito é para Kant necessitada pela razão: nas suas palavras: «porque a própria razão o quer, e mais precisamente a razão pura a priori legislativa»⁵. Não basta, porém, afirmar a necessidade racional do Estado de direito ou, por outras palavras, da democracia com

² «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», 1784, 398, *Werke*, ed. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, (IV, 41).

³ *Ibidem*, 395 (IV, 39).

⁴ *Ibidem*, 404 (VI, 45).

⁵ «Über den Gemeinspruch: Das mag in Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», 1793, 234 (ed. Weischedel, IV, 145).

conjunto de princípios. Falta demonstrar a necessidade racional da evolução da história no sentido da racionalidade.

Vejam criticamente cada um dos pontos. Há uma necessidade racional da democracia? Qual é a razão de cada uma das instituições do Estado de direito democrático e do modo como se realizam na história? Ora aqui há um problema com que Kant não pode deixar de ver-se confrontado. Por um lado, a razão que funda a democracia é razão universal *a priori* do imperativo categórico. «Com efeito – diz Kant – que eu devo limitar a minha máxima sobre o uso dos meios para qualquer fim à condição da sua validade universal para todos os sujeitos quer dizer exactamente o mesmo que: o sujeito dos fins, isto é o próprio ente racional, tem de ser posto, nunca simplesmente como meio, mas como a máxima condição limitativa do uso de todos os meios, isto é, sempre simultaneamente como fim, como fundamento de todas as máximas das acções»⁶. Hegel dirá o mesmo no § 36 da *Filosofia de Direito*: «sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas». Ora esta lei ética do respeito dos outros como pessoas implica que, quando estejam em jogo questões de uma comunidade mais restrita que a comunidade universal é apenas em relação aos membros dessa comunidade que se deve o respeito. Quer dizer: a constituição de um Estado determina-se não em vista do cidadão do mundo – *in weltbürgerliche Absicht* – mas antes em vista de todos os cidadãos desse Estado (*alle zu einem Volk gehorig*) – *in bürgerliche Absicht*. Rawls falaria aqui do fórum da razão pública, isto é, das pessoas a que se dirige. Eu tratarei da questão na minha linguagem habitual, como questão da relação entre ética, razão democrática e direito.

Há uma única razão caracterizada por um único princípio, ou por um certo conjunto de princípios de racionalidade, pela qual se medem quaisquer práticas argumentativas, como aproximações maiores ou menores dessa única razão? Ou há várias razões com princípios ou critérios de racionalidade diferentes e que não se medem pelo mesmo? Em especial, como se caracterizam a razão jurídica, a razão democrática e a razão ética, como se relacionam entre si? Tratarei apenas de alguns aspectos desta última questão, tendo em vista esclarecer alguns problemas suscitados pelas duas primeiras questões colocadas em alternativa.

Se examinarmos as formas de argumentação que geralmente se consideram correctas na prática jurídica e as comparamos com as que geralmente se considerarem correctas na discussão ética, notamos que as primeiras apresentam limites ou restrições que não existem na ética. Quer isto dizer que há argumentos éticos que se admitiriam numa discussão ética mas que não são permitidos em direito. Quando falo aqui de ética e de argumentos éticos uso as palavras num sentido amplíssimo, fazendo coincidir o domínio da ética com o do raciocínio prático de Aristóteles, que abrange a justificação das acções em vista de todos os fins possíveis. O domínio da ética coincide assim com o das razões de agir, o que não implica naturalmente que todas as razões de agir são éticas, mas apenas que todas podem ser consideradas pela ética. Também não se implica que a tarefa da justificação das acções em vista de todos os fins possíveis seja resolúvel, nem que seja eticamente justificado fazer depender as acções dessa resolução. Qualquer outra delimitação do domínio da ética poderia revelar-se afinal insuficiente para a delimitação entre si das razões ética, jurídica, ou democraticamente relevantes.

A argumentação jurídica é desde logo limitada pela obrigação de referência às fontes do direito, nomeadamente à lei, ao costume e à jurisprudência. Um argumento juridicamente correcto terá que se justificar perante a totalidade das fontes. Qualquer frase da linguagem das fontes que esteja logicamente relacionada, de modo positivo, com a questão a decidir, tem de ser integrada no argumento total que fundamenta a decisão jurídica dessa questão. Ora essa integração deve reconhecer a autoridade e conseqüente hierarquia

⁶ *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, 1785, BA 82-83 (ed. Weischedel, IV, 71-72).

das fontes. As frases da linguagem das fontes não tem apenas na argumentação jurídica a prioridade lógica das premissas relativamente à conclusão. As fontes de direito estão entre si relacionadas hierarquicamente, prevalecendo em caso de contradição as de superior hierarquia: a constituição está acima das leis, estas acima dos regulamentos, por exemplo. Todas as frases da linguagem das fontes tem por sua vez uma autoridade ou força de que carecem quaisquer outras frases com que se combinem num argumento. Essa autoridade dá-lhes uma prioridade hermenêutica: há que partir delas na argumentação e demonstrar a cada passo a compatibilidade com elas do sistema lógico construído a partir delas. A prioridade hermenêutica não é uma prioridade lógica: as frases da linguagem das fontes podem não ser princípios ou axiomas do sistema lógico que permite resolver o caso, poderão ter servido apenas de ponto de partida na descoberta de um sistema lógico de justificação da decisão. A prioridade hermenêutica é um caso do que John Rawls chama ordem de apoio (*order of support*) e que contrapõe à ordem da dedução⁷: as razões de apoio a uma concepção normativa dependem da força dessas razões e não do lugar que ocupam num conjunto de raciocínios.

Outros limites da prática da argumentação jurídica, e estou falando da prática da argumentação jurídica correcta, como ela deve ser, derivam das regras processuais da deliberação e da decisão no direito. Assim, por exemplo, no processo legislativo das assembleias legislativas – e outras particularidades tem o processo de produção normativa no Governo, nas autarquias locais, etc. – a iniciativa legislativa está reservada aos deputados – em Portugal também aos grupos parlamentares, ao Governo, às assembleias legislativas regionais –, os quais só podem intervir nos debates em tempo limitado segundo a dimensão das respectivas representações partidárias. Nos processos judiciais há um regime complexo que limita também as pessoas que podem intervir na discussão aos interessados, aos seus representantes e ao juiz, não podendo por vezes intervir os interessados senão através dos representantes. No processo podem ainda intervir outras pessoas, como as testemunhas e os peritos mas apenas quanto a certas questões. Segue-se uma ordem fixa de intervenções, que são em número limitado, que são limitadas não apenas no tempo quando orais, mas também pelo tempo, perdendo-se a possibilidade de intervir depois de certo prazo, podendo em certos casos renovar-se o processo deliberativo através de recurso, que envolverá a intervenção de outras pessoas quer na preparação da nova decisão – como seja outro representante do Ministério Público – quer na decisão – novos juízes, no todo ou em parte. Há também regras sobre o conteúdo obrigatório das intervenções e proibições de conteúdo como quando se restringe a discussão apenas à questão de direito, ou quando se faz depender a admissão de um recurso da invocação de uma de entre um número limitado de disposições legais ou partes delas. Outras regras regulam a prova, quer quanto ao modo da sua produção, que no processo penal terá que fazer-se na audiência, quer quanto à própria espécie de prova, não sendo admitidas provas obtidas ilicitamente, etc..

Se há divergências, não há menos coincidências entre razões jurídicas e razões éticas. E não apenas coincidências ocasionais de conteúdo entre regras ou princípios jurídicos e regras ou princípios de ética. Estas coincidências resultam muitas vezes historicamente de o direito ter por vezes importado um corpo inteiro de doutrina ética, como acontece com as declarações de direitos do homem, e também com partes consideráveis do direito penal, como grande parte dos princípios da justificação (assim a doutrina da legítima defesa), da exclusão da culpa (assim a doutrina do erro ou do estado de necessidade), dos fins das penas.

⁷ *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, 242: «the statements that justify a normative conception and make us confident that it is reasonable may, or may not, be high in the order of deduction».

Há dois processos fundamentais de inclusão da ética no direito. Temos, primeiro, normas remissivas do direito para ética. Há normas jurídicas que dispõem que certas questões devem ser resolvidas através do recurso às normas de ética, como quando dizem que a solução deve ser encontrada segundo a boa fé, os bons costumes, os princípios de direito natural ou a solução que o juiz encontraria se fosse legislador. Mas além de remissões explícitas, há remissões implícitas através do uso nas normas jurídicas de conceitos éticos fundamentais. Assim, quando se refere a dignidade da pessoa humana ou a culpa como critério normativo, está-se de facto a acolher princípios éticos fundamentais que têm imensas consequências. Estas remissões implícitas articulam-se logicamente com corpos inteiros de disposições legais, como sejam os relativos aos direitos fundamentais no caso da referência à dignidade da pessoa humana, e toda a parte geral da doutrina do crime no caso do princípio da culpa, que passam, por consequência, a ter a pretensão de serem aplicações éticas e a medirem os seus desenvolvimentos interpretativos pelos critérios da ética. Desenvolve-se assim um sistema de dedução da ética a partir do direito, além das remissões normativas.

Que resulta de tudo isto para a tese da necessidade racional da democracia, como primeiro passo da demonstração de uma filosofia da história? Primeiro, há tantas razões democráticas ou jurídicas quantos os Estados democráticos e todas elas são eticamente fundadas inclusivamente nas suas próprias diferenças; segundo, há outras tantas razões ético-políticas válidas para cada povo dos mesmos Estados, que são razão democrática ou do direito que devia existir em cada um deles; terceiro, há ainda a razão da ética filosófica que existiria numa comunidade ideal em que todos se motivassem filosoficamente, isto é, no horizonte de todos os fins possíveis de todos os homens (no horizonte da praxis aristotélica) ou, na linguagem de Kant, de um ponto de vista do cidadão do mundo ou do cidadão filósofo, ou ainda, na linguagem de Rawls, em perfeito equilíbrio reflexivo universal.

Poderei dar um exemplo: à questão de saber se uma mulher espanhola tem o direito de abortar nas primeiras dez semanas de gravidez sem se justificar publicamente dos motivos do seu acto, posso responder: primeiro, com razões válidas para o direito espanhol; segundo, com razões válidas para o direito que deveria existir em Espanha; terceiro, com razões válidas para uma comunidade ideal de pessoas motivadas por razões éticas universais, e neste sentido, com razões filosóficas.

*D*emocracia e história

Mas não continuará então em aberto a possibilidade de uma ética filosófica ou política normativa que inclua uma teoria comparada das razões democráticas e que defina assim características comuns, que possam servir como fundamento racional da história? E não caberá falar na perspectiva de uma possível espécie de Estado mundial, já pensado por Kant como verdadeira condição de paz perpétua? Passamos assim das razões éticas da democracia, para a razão da história. Que razão conduz a história às várias democracias ou pode conduzir amanhã à democracia mundial? Não se trata agora das determinações variáveis e situadas da razão ética, que fundam em cada caso as democracias que devem existir e não as democracias que existem. É destas últimas, as democracias históricas, que agora se trata.

Já vimos que Fukuyama apresenta dois argumentos ou razões que explicam porque a história tem conduzido e conduzirá no futuro universalmente à existência da democracia liberal. O primeiro argumento é a lei de progresso contínuo que caracteriza o desenvolvimento das ciências naturais. Desde logo, o desenvolvimento das ciências também tem quebras, fases de regressão, de esquecimento da verdade e de propagação do erro, fases

de revolução científica, com repúdio do saber passado. Mas mesmo abstraindo destas soluções de continuidade da problemática das condições sociais do saber, o desenvolvimento das ciências naturais, sem dúvida característico da modernidade, não conduz necessariamente à democracia, mas à técnica universal e, como reconhece Fukuyama, é compatível com regimes democráticos, bem como com regimes autoritários.

Mais interessante é o argumento baseado na luta pelo reconhecimento que Fukuyama recebe da leitura de Hegel por Kojève. A luta pelo reconhecimento, que é exigida dialecticamente pela consciência de si, conduz historicamente à dialéctica entre o senhor e o servo nas suas várias transformações históricas, que só são superadas com o reconhecimento recíproco de todos por todos, que caracteriza a democracia. A verdade é que essa mesma luta conduziu mais vezes à morte do adversário do que à democracia, e às vezes conduziu mesmo à morte da democracia existente, como a Alemanha nazi e o holocausto tragicamente demonstraram.

Kant só consegue fugir a esta trágica evidência através do recurso à teologia. «A história da espécie humana – escreve – pode ser vista nas suas grandes linhas como a execução de um plano oculto da natureza para levar a cabo uma constituição do Estado perfeita, não só, internamente, como também, para este fim, externamente, como o único estado de coisas em que todas as suas potencialidades na humanidade se podem desenvolver inteiramente». E acrescenta: «a filosofia também poderia ter o seu chiliasmo, mas um tal para cuja produção a ideia, embora só de muito longe, poderia contribuir, o qual, seria, portanto, nada menos do que entusiasmante. Só depende de saber se a experiência descobre alguma coisa de tal andamento da intenção da natureza. Eu digo – alguma coisa pouca [...]»⁸. A teologia subjacente revela-se claramente quando Kant confessa que é melhor falar de providência do que de natureza, quando se submete a natureza a um plano finalístico. Descobre-se então que a ideia de uma história universal é afinal um projecto de teologia racional: «uma tal justificação da natureza – ou melhor, da providência – não é um motivo pouco importante, para escolher um especial ponto de vista da consideração do mundo. Com feito, de que serve elogiar e recomendar a observação do esplendor e da sabedoria da criação em reinos da natureza irracional, quando a parte do grande espectáculo da verdade suprema, que contem em si o fim de tudo isto – a história do género humano – deve pelo contrário continuar como um projecto interminável, cuja vista nos obriga a afastar dela os olhos com desagrado e, na medida em que desesperamos de alguma vez encontrar uma intenção racional realizada, nos leve a esperá-la apenas num outro mundo?»⁹

Mas se é possível uma justificação racional da história sem revelação, dir-se-á, esta torna-se dispensável. A filosofia da história torna-se então a demonstração racional de um plano divino secularizado. Assim chegamos a Hegel e, já sem Deus, a Marx.

Só que as dificuldades do projecto são inultrapassáveis e, aliás, conhecidas de Kant: são a existência da liberdade humana e a realidade do mal. Numa passagem célebre, e justamente relevada por Isaiah Berlin¹⁰, da *Ideia de uma História Universal*, Kant reconhece que a completa resolução da tarefa é impossível: «de uma madeira tão retorcida, como aquela de que o homem é feito, nenhuma coisa toda direita pode ser construída»¹¹.

As sucessivas redacções e esclarecimentos que Hegel dá à célebre frase do Prefácio da *Filosofia do Direito* «O que é racional é real e o que é real é racional»¹², sobre a identidade do real e do racional, revelam o mesmo fracasso. Na versão das lições agora publicadas

⁸ «Idee zu einer allgemeinen Geschichte...», 404 (ed. Weischedel, VI, 45)

⁹ *Ibidem*, 410 (ed. Weischedel, VI, 49).

¹⁰ Cfr. Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, London, Fontana, 1990, XI.

¹¹ «Idee zu einer allgemeinen Geschichte...», 398 (ed. Weischedel, VI, 41): «aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden».

¹² G.F.W. Hegel, *Rechtsphilosophie*, ed. K.-H. Ilting, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1974, 11, 70: «Was vernünftig ist, das ist wirklich and was wirklich ist, das ist vernünftig».

por Henrich do ano de 1819/20 a frase dizia kantianamente: «O que é racional torna-se real, e o real torna-se racional.»¹³ Finalmente, na versão reconstituída da interpretação dada a Heine, lê-se: «O que é racional, tem de ser (*muss sein*), e o que é tem de ser racional»¹⁴. Que quer dizer este «tem de ser»?

Eu digo que filosoficamente não pode querer dizer mais do que um apelo ético (o mesmo apelo ético da 2.^a tese sobre Feuerbach¹⁵).

O mesmo vale contra Marx. O argumento sobre Marx não é certamente o de Fukuyama. A queda de um regime absolutista numa sociedade sem revolução liberal em 1989 nada prova contra a filosofia da história de Marx. Mas esta só é minimamente plausível acentuando, como faz Habermas, na sua *Reconstrução do Materialismo Histórico*, a distinção entre a lógica e a dinâmica da história¹⁶. Só que a dinâmica pode nunca coincidir com a lógica: pode haver ovos e não se fazer a omeleta. O argumento contra Marx não é 1989: é o holocausto, o Gulag, o genocídio na Bósnia. Mas é também em ética a alienação sistemática dos produtores que se exprime no ideal do Manifesto Comunista: «de cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo as suas necessidades»¹⁷.

*T*arefas da filosofia da história

Se as democracias são contingências da história, que resta para a filosofia da história?

Uma filosofia da história sem teologia pode ainda propor-se três tarefas :

- primeira, a crítica ética da história, incluindo a crítica ética das democracias (do exercício da razão pública em cada democracia). Confunde-se, quando crítica do presente, com a filosofia política;
- segunda, o estudo das condições histórico-sociais da possibilidade da filosofia, como parte da fundamentação crítica da própria filosofia;
- terceira, o estudo da relação entre a história e o homem ou o modo de ser histórico do homem como parte da antropologia filosófica.

¹³ G.F.W.Hegel, *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1919/20 in einer Nachschrift, ed.Dieter Henrich, Frankfurt am Main,Suhrkamp, 1983, 51: «Was vemünftig ist wird wirklich, and das Wirkliche wird vemünftig».

¹⁴ *Ibidem*, p.16.

¹⁵ K.Marx, F.Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 3, 1962, 5: «In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, Le, Wirklichkeit and Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen».

¹⁶ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, 154

¹⁷ Cfr. a crítica de J.L.Mackie «Rights, Utility and Universalization»; *Persons and Values*, Oxford, Clarendon, 1985 (*Selected Papers 2*), 187 s.