

A DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

14

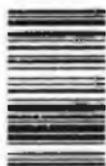
ÂNGELO BRUCCULERI, S. J.

# A DEMOCRACIA

LIVRARIA APOSTOLADO DA IMPRENSA  
PORTO

# A DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

CADERNO XIV



Sebo Líder II  
Rua do Rosário, 53  
Curitiba-PR  
(41) 3322-0081  
seboliderdois@gmail.com

Sociologia  
Bruculeri, Angelo  
A Democracia - Caderno XIV  
Apostolado da Imprensa  
RS 10,00

120868

## DO MESMO AUTOR

### A DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

1. *A justiça social*
2. *A função social da propriedade*
3. *O capitalismo*
4. *A economia soviética*
5. *O justo salário*
6. *O trabalho*
7. *O Estado e o indivíduo*
8. *A involução da civilização*
9. *A Igreja e a civilização*
10. *Moralidade da guerra*
11. *A família cristã*
12. *A ordem internacional*
13. *O comunismo*
14. *A democracia*
15. *As Greves*
16. *Objeções do comunismo contra a Igreja*
17. *O verdadeiro aspecto do comunismo.*

ÂNGELO BRUCCULERI, S. J.

REDACTOR DE «LA CIVILTÀ CATTOLICA»

# A DEMOCRACIA



*Livraria Apostolado da Imprensa*  
Rua da Boavista, 591 • Tel. 27875 • PORTO

---

1 9 5 6

*Com aprovação da autoridade Eclesiástica*

## INTRODUÇÃO

Por democracia costuma entender-se, como o indica a etimologia, o governo do povo. Este governo é uma das três formas clássicas dos ordenamentos políticos, que segundo os antigos escritores gregos se dividiam em monarquia, aristocracia e democracia, isto é, o governo dum só, o governo dos melhores, o governo do povo, da multidão.

Como qualquer outra palavra, que percorre os atribulados caminhos da política, também a palavra democracia sofreu as imposições do uso, que a fizeram descer da esfera da sua originária acepção política para a social, para a económica ou para a de carácter moral.

No seu sentido social significa a organização civil em que todas as forças operantes na sociedade conspiram para a tutela, para o resgate e para a elevação das classes pobres, quer dizer, das classes trabalhadoras. Neste sentido é um rebento necessário do Cristianismo e pode concretizar-se sob qualquer forma de governo, quer monárquico, quer aristocrático, quer republicano. Democracia equivale neste caso a demofilia (1).

Na significação política a democracia é o *poder do povo*, como diz S. Tomás (2), ou, como a definiu Lincoln, é «o governo do povo pelo povo». Nesta fórmula, de preferência ampla e sem pretensão alguma científica, por *povo* designa-se presentemente não uma classe, embora seja a mais numerosa, da população nacional, mas todas as classes. Governo do povo pelo povo

---

(1) Veja-se G. TONIOLO, *Il concetto cristiano della democrazia*, Roma, 1897.

(2) *Sum. Teol.* I, II, q. 105, a. 1.

equivale, na teoria democrática hodierna ao governo de todos em proveito de todos.

Não haveria diferença alguma substancial entre governo democrático e aristocrático, se por governo do povo se entendesse um governo da classe exclusiva das massas operárias. Ambos os sistemas estariam fundados no privilégio duma classe que exclui a outra dos negócios públicos, e o privilégio, pouco importa que se atribua aos ricos ou aos menos afortunados, é a negação da democracia porque lhe nega a alma, que é o princípio da igualdade fundamental dos homens.

Se da ordem das ideias passamos à dos factos, as sociedades políticas de estrutura democrática são posteriores às fundadas em bases monárquicas e oligárquicas. No Oriente, berço da civilização, durante muitos séculos, não se descobrem nos Estados senão monarquias despóticas, cuja soberania não tem outro limite senão o temor das reacções populares ou algum costume inveterado.

No Ocidente a história política fala-nos primeiro de tribo, de clan, de grupos mais ou menos numerosos e sujeitos a algum chefe ou rei. Com o tempo, depois de revoluções e tumultos, o poder passa dos reis para as mãos de oligarquias constituídas por famílias mais conspícuas.

Só mais tarde é que apareceram as democracias, e as notícias mais exactas que possuímos são as das cidades gregas. Tratava-se de minúsculos estados que não se podem comparar, em extensão territorial e importância demográfica com as hodiernas formações nacionais. Basta recordar que aquelas cidades não iam além de 30 ou 40 mil habitantes e eram muito poucas as que ultrapassavam os 50 mil.

Geralmente o princípio de igualdade era absoluto nas constituições, mas na prática tinham-se às vezes em consideração os rendimentos, de maneira que não se podia aspirar a certas magistraturas sem uma dada posi-

ção económica. Para obviar de alguma maneira a este inconveniente e pôr todos os cidadãos em pé de igualdade, estabeleceu-se dar alguma recompensa aos cidadãos que fossem investidos em funções públicas. Pela mesma presença às reuniões gerais se concedia uma indemnização, de forma que até os mais pobres se podiam dar ao luxo de assistir às discussões nas assembleias gerais e ouvir os grandes oradores, intervir nos debates e tomar parte nas discussões judiciárias.

A assembleia do povo estava investida de todos os poderes. Um conselho preparava o trabalho que nela se devia desenvolver; os magistrados dirigiam as discussões e os oradores explicavam e examinavam os projectos de lei e as decisões a tomar pelo povo, que, em última análise, com seu voto impunham a sua vontade na escolha dos generais do exército e dos funcionários públicos, na declaração de guerra ou conclusão de paz, em ordenar cerimónias públicas ou decretar penas capitais, e, em geral, em determinar as normas que deviam seguir os governantes da República (1).

A assembleia do povo não estava sujeita a nenhuma fiscalização ou veto e limitação de espécie alguma. Em Atenas, porém, havia magistrados, em número de sete, que, assentados em cadeiras mais elevadas vigiavam a assembleia e representavam, ao que parece, a lei como superior ao mesmo povo.

As repúblicas aparecidas no século sétimo antes de Cristo prolongaram-se até ao século quinto. Embora se chamassem democráticas, de facto não eram senão pequenas oligarquias que às vezes excluíaam do governo algumas classes inferiores de cidadãos e a grande maioria da população, constituída por escravos.

Os cidadãos atenienses eram uns seis mil, ao passo que os escravos na Ática eram cem mil. Só entre os seis

---

(1) Veja-se DAREMBERG e SAGLIO, *Dictionn. des antiquités grecques et romaines*.

mil é que se usava o triste jogo da corda; umas vezes prevaleciam os ricos, outras os pobres; aqueles ávidos de dominar e tyrannizar, estes de despojar os adversários legalmente (1).

Na Roma antiga nunca existiu um governo em que o povo exercesse influência predominante e decisiva. Mesmo depois da expulsão dos reis o patriciado ainda dominou durante algum tempo.

Não obstante a instituição do tribunado, existiu uma diferença bastante profunda entre plebeus e patrícios; por isso, só estes últimos tinham acesso aos cargos políticos e religiosos. Só depois duma áspera luta conseguiu a plebe participar no consulado, no pontificado e no poder público. Este não tomou uma verdadeira e própria estrutura democrática, mas reuniu alguns elementos; foi um género todo próprio, temperado com o concurso de três factores diferentes: «Convém, escreve Cícero, que haja na república alguma coisa excelente e real; que haja um princípio reservado à autoridade, e que haja algumas coisas reservadas ao juízo e vontade do povo» (2).

Com o advento do Cristianismo a democracia encontra as mais sólidas bases nos grandes princípios do Evangelho e a sua força expansiva nos sentimentos altruístas devidos à propaganda da nova doutrina. «Desde que esta doutrina, verdadeiramente nova, foi anunciada ao mundo atónito, embora sempre ignorando a revolução que ela faria, desde esse momento foi fundada a democracia em sua essência... Assim a ideia essencial da democracia appareceu no meio da humanidade, mas não foi nem podia ser senão cristã» (3).

---

(1) Veja FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, 1905, p. 393.

(2) *De Republica*, I, 29, 45.

(3) G. TONIOLO, *Il concetto cristiano della democrazia*, Roma, 1897, p. 18-20.

Indubitavelmente, a força fermentadora do Cristianismo devia ter em conta as resistências reaccionárias do velho paganismo, com a rudeza dos bárbaros, com as pretensões irreduzíveis do orgulho. Daqui a lentidão, as paragens e às vezes até o retrocesso da ideia cristã no campo disputado de vida pública. Contudo a democracia teve na idade média consideráveis sucessos não só no campo das ideias, mas também no das instituições jurídicas e políticas.

Um decisivo progresso teve a democracia política na idade moderna, embora através de deploráveis desvios.

O período entre a revolução religiosa do século XVI e a declaração americana e francesa dos direitos do homem é um fermento caótico de ideologias glorificadoras do humanismo naturalista e individualista, culminantes nas absurdas teorias políticas de Rousseau que, precedido de Montesquieu, se esforçou por construir as bases doutrinaárias das democracias modernas.

A revolução industrial devia, por sua vez, cooperar no desenvolvimento das actuais instituições democráticas. Foi ela, que dando a primazia à máquina em todas as formas da actividade produtora subverteu a ordem económica que desde há séculos dominava imperturbável.

No século XIX surgem grandes empresas que destroem a economia no núcleo familiar, quer moral quer urbano, diminuem e destroem o artesanato. A atracção das massas rurais para os grandes centros urbanos, o trabalho colectivo de exércitos de operários, a mudança profunda nas relações entre as classes dirigentes e as dos trabalhadores, a difusão da cultura mesmo nas camadas mais humildes da população, a propaganda do socialismo, devia amadurecer na multidão operária a consciência da própria força, isto é, a consciência de classe que tanto influi na crise dos Estados.

Sob um céu iluminado de utopias humanitárias, entre o prodigioso aumento do progresso técnico e eco-

nómico, a ideia democrática ateou-se na França donde se espalhou por toda a parte, tumultuosa e louca nos seus princípios, espalhada sobretudo pelo satanismo da revolução, que conculcava tradições cristãs e se tornava mal vista da Igreja.

A Igreja, porém, distinguiu bem entre a democracia e os princípios equívocos sobre que se quis construir, e rejeitando-os reconheceu naquela uma forma legítima de governo. A radiomensagem de Pio XII no Natal de 1944, que com razão foi chamada a carta magna da democracia, confirma o pensamento acerca do regime democrático.

Estas páginas procuram explicar este pensamento, fora do qual não há democracia, mas uma descida fatal para a demagogia e anarquia.

OS PRINCÍPIOS  
DA DEMOCRACIA

## CAPÍTULO I

### DEMOCRACIA E ESCOLÁSTICA

A doutrina de S. Tomás sobre a democracia, no seu núcleo central, a origem do poder político, foi tradicional na Igreja. Nos Santos Padres, isto é, antes de S. Tomás, encontramos-a, ao menos, implícita. Eles ensinam que o homem por direito natural, considerado em abstracto, não está sujeito ao mando de outro homem. Foi-lhe concedido o poder sobre os animais, mas não sobre os homens. É claro que, se isto se deve dizer de indivíduos isolados, também se deve admitir se estiverem agregados em sociedade. Também o homem colectivo, a sociedade, *sui iuris*, é independente. E esta independência inclui o poder de governar-se a si mesmo e mandar os seus membros; mas exclui que certos indivíduos se arroguem uma autoridade sobre ela, unicamente em virtude do direito natural, pois é verdade que ninguém nasce já com a coroa real na cabeça nem o ceptro na mão.

Ceptros e coroas, na economia ordinária da Providência, têm por construtor imediato, a entidade social, o povo. «É um convénio geral da sociedade humana obedecer aos seus reis», diz S. Agostinho (1).

Tanto antes como depois de S. Tomás esta doutrina foi comum nas escolas católicas de teologia e de direito (2), exceptuando alguns escritores que pretenderam defender o galicanismo e o regalismo. Quem pri-

---

(1) *Confess.* L. III, c. 8. *P. L.* tom. 32, col. 690.

(2) Veja-se G. COSTA-ROSSETTI, *Philosophia moralis*, Innsbruck, 1886, p. 605 e segs.

meiro se quis opor a esta tradição universal, sob o ponto de vista teórico, foi Jaime I da Inglaterra que defendeu o *direito divino dos reis*, isto é, a imediata investidura soberana feita pelo mesmo Deus. O monarca inglês, amador de teologia, rival de seu predecessor Henrique VIII, defensor da fé, publicou um opúsculo (1) com que procurou manter o seu despotismo e justificar o odioso e ilícito juramento de fidelidade imposto a seus súbditos. Com grande cópia de textos bíblicos, de trechos patrísticos, de decisões conciliares, o rei teólogo quer demonstrar ter tido imediatamente do céu e não dos homens a coroa, à qual atribuirá exorbitantes e ilimitados poderes. A ninguém, portanto, o direito de depô-lo ou exigir contas do seu procedimento senão o mesmo Deus.

Esta tese era o índice da subversão realizada no campo das concepções políticas, pelo protestantismo no breve espaço de pouco mais de três decénios. Sabe-se que Lutero, — não sem contradizer-se — promoveu o absolutismo dos príncipes que aceitaram a reforma e abençoou as suas sangrentas repressões contra as massas desejosas de liberdade e de justiça.

O absolutismo protestante chegou a tão monstruosos excessos que na Dieta geral de Augusta sancionou o princípio liberal de «a quem pertence a região a ele pertence a religião», *cuius regio eius religio*. Deixava-se assim ao arbítrio da autoridade política dirigir as consciências, impondo-lhes o *credo* que mais condissesse com a vontade dos príncipes.

Contra tão vergonhoso despotismo se insurgiu um jesuíta espanhol, Suárez, com a obra: *Defensio fidei...* Com este intrépido pensador, que com S. Roberto Belarmino, também jesuíta, reelabora a escolástica, fortificando-a contra os novos erros, a política de S. Tomás, ainda em embrião e às vezes indeterminada, se desen-

---

(1) Foi condenado por Paulo v com dois breves; um de 1606 e outro de 1607.

volve e resume numa consistente e lúcida síntese, contra a qual embatem em vão também as ideologias do tiranicídio.

Não cremos que se possa formular uma teoria anti-absolutista de estrutura mais sólida e dar uma base mais racional à democracia do que a constituída por Suárez na *Defensio fidei* e no seu tratado *De Legibus* (1).

Esta teoria, foi nas suas linhas fundamentais, geralmente aceite pelos representantes do pensamento católico. Só mais recentemente foi por alguns deles (como Taparelli, Liberatore, Zigliara, Cathrein e outros) rejeitada, como fatora incauta de movimentos subversivos, que desde a revolução francesa até nossos dias prejudicaram as nações em nome duma mal entendida soberania popular.

Pensamos que o abandono desta doutrina Suareziana, isto é, da doutrina tomista e tradicional não se pode justificar, como veremos nas páginas seguintes, onde apresentaremos muito por alto o pensamento *escolástico* sobre a origem do poder político, pensamento que é o fulcro da concepção democrática e o fundamento verdadeiro da soberania popular.

\* \* \*

Pode apresentar-se o poder político sob um duplo aspecto: primeiro sob o aspecto abstracto e genérico que prescinde da situação de facto e portanto das formas

---

(1) Uma ordem do Parlamento de Paris de 26 de Junho de 1614 condena a *Defensio fidei* a ser queimada pelo algoz junto das escadas do palácio do governo. Seis meses antes tinha sido queimada em Londres. A 26 de Novembro de 1610 o mesmo Parlamento condenava a obra de Belarmino: *De potestate summi Pontificis in rebus temporalibus*, e declarava culpado de lesa majestade quem a conservasse ou publicasse. Também o P. Santarelli e o P. Andrey, jesuítas, foram condenados (o primeiro em 1625 pela Sorbona, o segundo em 1617 pelo Parlamento de Rennes) por terem negado a teoria do direito divino dos reis.

que reveste, das pessoas a que se atribui, das cláusulas que o limitam; segundo sob o aspecto concreto e portanto determinado pelos factos históricos e peculiaridades individuais. No primeiro caso temos *o poder político*; no segundo caso *este* ou *aquela poder político*. No primeiro caso tem-se o conteúdo ideal da autoridade pública, imutável e idêntica em toda a variedade de ordenamento estatal; no segundo caso tem-se a soberania política em concreto que é sempre variável no tempo e no espaço.

Considerado sob o primeiro aspecto, isto é, em si mesma, a autoridade política não é um produto do homem mas de Deus. Não há poder que não venha de Deus (1) diz o Apóstolo. Assim como a sociedade civil, como exigência imposta pela natureza humana, tem por origem a Causa primeira, assim também a autoridade, elemento integrante e constitutivo da sociedade, se deve atribuir à mesma Causa.

Além disso, o poder político tem direito ao comando e a impor o dever; e dever significa sentir-se, embora tendo toda a liberdade física de agir, invencivelmente obrigado a praticar acções, porque, em última análise, impostas por lei que sentimos viva e impressa no íntimo do nosso ser. Um direito deste género não pode ser uma concessão dos homens, visto que ninguém pode dar o que não tem.

O homem, de facto, não tem poder algum para obrigar nem a si mesmo nem aos outros; não aos outros porque todos são substancialmente iguais; não a si mesmo porque é impossível ser soberano e súbdito ao mesmo tempo.

Se o *eu* pode dizer: obrigo-me, isto não significa que crie uma obrigação, mas põe a condição para cumprir uma obrigação que já existe em virtude duma lei suprema que transcende o *eu*; obrigação, repetimos, que ele não produz mas descobre.

---

(1) *Rom. XIII, 1.*

Se o Estado tem, portanto, o poder de mandar, isto é, a obrigação devida não pode tê-la senão de Deus. O mesmo se diga de outros direitos do Estado como o de paz, de guerra, de morte, ao menos para os desertores do campo de batalha; direitos que não são de cada um dos membros; devem, por conseguinte, nascer da fonte suprema.

Esta tese não tem nada que ver com o absolutismo. Vir de Deus significa para a autoridade política — como aliás para qualquer autoridade imposta pela natureza, por exemplo a autoridade paterna — ter um fim condizente com a própria actividade determinada por Deus, a qual por isso mesmo é limitada no âmbito do mesmo fim. Este princípio em vez de proteger o absolutismo, impõe antes o respeito pela justiça tanto aos governantes como aos governados, facilitando desta maneira o funcionalismo do poderoso mecanismo político.

«O poder, diz Leão XIII, deve ser justo... e os súbditos se se convencerem, por uma vez, que a autoridade dos imperantes provém de Deus, sentir-se-ão obrigados pela justiça a receber dõcilmente as ordens dos príncipes, e a prestar-lhes obediência e fidelidade» (1).

\* \* \*

Se a autoridade política, em si mesma, deriva imediatamente do Criador de todas as coisas, quando é que actua em concreto? Quando, por assim dizer, a incarna nesta ou naquela pessoa, com que título se justifica? Quando é que o poder político se pode dizer legítimo?

O direito apresenta dois aspectos: um princípio e um facto. O primeiro deve corresponder às exigências da verdade; o segundo às normas da justiça. Por exemplo o direito ao casamento e à transmissão da vida funda-se

---

(1) *Immortale Dei*, 1 de Novembro de 1885.

neste princípio indubitável: a natureza exige a conservação da espécie; ao mesmo tempo a sociedade conjugal justifica-se com um facto: o mútuo e livre consenso das partes contraentes.

Do mesmo modo o direito ao mando no organismo político exige um princípio e já o indicámos. Mas qual é o facto que em concreto constitui a sua justificação racional?

Este facto, para Belarmino e Suárez que mais se distinguiram na defesa e explicação da tese tradicional, não pode ser outro senão o consentimento expresso ou tácito, manifesto ou subentendido, remoto ou próximo, actual ou virtual do povo, como sujeito imediato em que se funda o poder político.

Este fundamento imediato não é devido a uma intervenção sobrenatural do alto, não é dom distinto e separado do ser da sociedade política, mas é uma propriedade que necessariamente segue a mesma instituição da sociedade.

«Se, diz Suárez, fosse um dom divino especial e uma concessão não feita juntamente com a natureza, não poderíamos reconhecê-la com a razão, mas com a revelação sobrenatural... Por isso mesmo que os homens se juntam para formar uma cidade ou uma república, segue-se, sem intervenção humana e voluntária, em semelhante comunidade o poder político, com tal necessidade que não poderá ser impedida por vontade alguma humana» (1).

Esta tese, que faz da comunidade o sujeito imediato da soberania, é a explicação da concepção democrática, e tem provas sólidas para a defender, que vamos expor sumariamente, não sem salientar que se trata dum problema a que a Igreja não impôs, com sua autoridade, uma resolução.

---

(1) *Defensio Fidei*, L. III, c. 3, 4.

\* \* \*

Uma primeira e óbvia consideração que apoia a tese mencionada está em que quando se forma um agregado de homens que procura ter uma unidade politicamente organizada, a natureza exige peremptoriamente a soberania, isto é, o poder político.

E visto que não há uma razão válida para que este ou aquele indivíduo se arrogue o direito ao mando, este direito não pode deixar de não existir na multidão.

«Suponhamos, escreve Balmes, que o número considerável de famílias, e de todo iguais entre si e inteiramente independentes umas das outras, são arrojadas a uma ilha deserta. A embarcação sossobrou, não há esperança nem de voltar ao ponto donde saíram, nem de chegar ao outro onde se encaminhavam. Toda a comunicação com o resto dos homens se lhes tornou impossível. Perguntamos: essas famílias podem viver sem governo? Não. Alguma delas terá o direito a governar as outras? Claro que não. Algum indivíduo poderá ter semelhante pretensão? É evidente que não. Terão direito a instituir esse governo de que precisam? É certo que sim: logo naquela multidão representada pelos pais de família ou doutra maneira, reside a potestade civil com o direito de ser transmitida a uma ou mais pessoas conforme se julgar conveniente» (1).

Poder-se-á objectar que neste caso o consentimento das famílias para constituir-se um governo é o facto que torna legítima a autoridade política; mas em muitos outros casos e em circunstâncias diversas o facto que a justifica não tem nada que ver com o consentimento prévio ou pacto feito entre os membros da sociedade civil.

A realidade histórica demonstra que as construções políticas surgem muitas vezes sem que apareça alguma

---

(1) J. BALMES, *O Protestantismo comparado com o Catholicismo*, Porto, 1876, vol. III, p. 223.

convenção, mas por uma acção decisiva dos acontecimentos, isto é, factos concorrentes e providenciais por meio dos quais nasce um poder político, em nada diferente do das exigências do direito (1).

Respondemos que o recurso aos factos concorrentes ou providenciais, com que se quer defender que nem sempre é necessário o consentimento popular para justificar um governo, é um meio mais ilusório que comprobativo.

Examinemos estes factos que podemos reduzir a quatro: 1.º — o regime patriarcal; 2.º — o domínio territorial; 3.º — a preeminência dum génio político; 4.º — a conquista que transfere um povo duma soberania para outra.

1.º — O regime familiar e patriarcal, desenvolvendo-se, teria gerado no patriarca uma superioridade que excede o poder doméstico, e torna-se superioridade independente e soberana. Esta evolução pela qual no final do seu processo já se não tem a família com suas ramificações mas um Estado; não um simples pai mas um soberano que nos faz pensar na evolução transformista darwiniana que começa com o ser sensitivo e termina no ser racional, sem que durante o processo intervenha um factor de ordem superior que dê razão da passagem da animalidade pura para a racionalidade.

As circunstâncias que acompanham o desenvolvimento da família patriarcal não podem autorizar a admitir senão os direitos e deveres da paternidade, que é essencialmente diferente da soberania. Os vários ramos familiares que derivam do mesmo chefe são iguais; têm igualdade de direitos e suas obrigações não vão além da *piiedade* e suas relações não vão além dos limites do direito privado e doméstico. Se um dia os chefes de família, que derivam da família patriarcal, estão sujeitos a encargos muito diferentes e mais pesados do que

---

(1) L. TAPARELLI, *Saggio di diritto naturale*, n.º 511 e segs.

os de gratidão e de obséquio filial, isto não pode suceder senão por um consentimento, embora tácito, dos representantes das várias famílias que não sem motivos são dotadas de razão e de liberdade. Apontar outra causa além do consentimento virtual significaria negar toda a proporção entre a causa e o efeito (1).

2.º — Outro título justificativo do poder político seria a posse territorial, que faria do proprietário, por combinação de vários factores, um soberano daqueles que não quisessem transportar a outra parte as próprias tendas.

Também aqui a metamorfose do proprietário latifundiário em monarca que manda é semelhante às de Ovídio. Também aqui o erro da «não causa por causa», *non causa pro causa* e a troca ilógica das causas ocasionais pelas eficientes. Certamente a espiga verdejante que surge da terra deve-se à acção dos raios solares, da água das chuvas, do *humus* alimentador, do cultivador vigilante; mas todas estas forças cooperantes não nos dão a causa eficiente do crescimento herbáceo sem recorrer à semente fecunda.

3.º — Também a necessidade da ordem pública que parece impor o poder político a quem na ocasião parece,

---

(1) «Sed considerare oportet hanc multiplicationem vel familiarum duobus modis posse consistere; unus est per solam divisionem unius familiae ab alia, sine aliqua coniunctione morali inter se, et sic non efficiunt proprie unam communionem politicam... Non sufficit sola propinquititas secundum locum... quae ad summum inducere solet aliquam amicitiam vel familiaritatem, non tamen moralem unitatem et communitatem, ut usu comprobari potest in duabus vel tribus familiis vel monasteriis in deserto viventibus in propinquis locis.

«Alius ergo modus multiplicationis familiarum seu domorum est cum distinctione domestica et aliqua unione politica, quae non fit *sine aliquo pacto expresso vel tacito* iuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum vel personarum ad aliquem superiorem vel rectorem communitatis». SUÁREZ, *De opere sex dierum*, L. V, c. VII, 3.

pelas suas qualidades eminentes, o mais qualificado para tal fim, não pode criar o direito à soberania.

Se este direito fosse inerente às aptidões superiores e aos serviços peculiares de cada um, confundir-se-ia o direito com a perícia, com a saúde, com a força e com outros dotes próprios do homem de governo, subvertendo assim a ordem jurídica. Numa palavra, o verdadeiro direito seria o do mais forte, o que significa uma absurda subordinação da ordem moral à física. Além disso, com que critério se poderiam avaliar as qualidades naturais e adquiridas pelo homem mais idóneo para governar o leme do Estado? Não se daria então o caso não raro de considerar como tal o aventureiro audaz e afortunado que sabe conseguir com astúcia manhosa e com a ferocidade leonina a fama de génio político?

4.º — O caso da conquista pela guerra merece um exame mais atento. Se a guerra é injusta o título da conquista é evidentemente nulo. «Muitas vezes, escreve Suárez, sucede que se ocupa um certo reino por meio duma guerra injusta... e então, não se tem um poder soberano, visto que falta o título justo. Mas sucede que com o tempo o povo consente livremente ou que os sucessores do usurpador estando em boa fé, gozem do direito da prescrição. Cessa então a usurpação e começa o domínio legítimo do poder político. É assim, é com uma justificação humana, isto é, por meio da vontade do homem, que se obtém imediatamente o poder soberano » (1).

Se, pelo contrário, a guerra é justa, o poder político sobre o povo vencido não é certamente fundado no consentimento livre e geral da população, mas há sempre um consentimento obrigatório, próprio de quem sofre um justo castigo. O povo vencido se quis a guerra, quis, ao menos implícita e indirectamente, todas as consequências e, portanto, também a eventual trasladação do poder político.

---

(1) *Defensio fidei*, L. III, c. II, 14.

Oiçamos Suárez: «Quando a guerra se funda sobre justas causas, então o povo é verdadeiramente privado do poder que tinha e o príncipe inimigo que venceu conquistou um verdadeiro direito e domínio sobre esse reino, porque, suposta a guerra, é uma sanção justa. Como sucede com os prisioneiros feitos numa guerra justa, que são privados da liberdade concedida pela natureza e se tornam verdadeiros escravos como castigo justo. Por isso disse antes que o poder soberano se funda em contratos e quase-contratos; o justo castigo do delito faz as vezes dum contrato e produz o efeito de transferir o domínio e o poder e portanto deve igualmente ser observado como um contrato» (1).

\* \* \*

Que o povo seja sempre o sujeito imediato do poder soberano pode demonstrar-se por meio de outras reflexões. O povo, não entendemos a massa, mas o agregado que tem já em vista constituir-se em organismo político, tem direito a alcançar o fim para que se reuniu. Deve-se-lhe, pois, atribuir como exigência absoluta do agregado. Mas o direito de governar-se, isto é, o direito ao poder político, está já incluído no direito geral do agregado para a consecução do fim a que aspira. Portanto também o poder político tem como sujeito a multidão.

De resto, para negar, à colectividade dos cidadãos, o direito ao poder político, era necessário demonstrar que aqueles são essencialmente incapazes de exercer tal direito, quer dizer, que são desprovidos da ordinária sabedoria para gerir os interesses comuns e essencialmente inábeis para concordarem acerca duma forma de governo, e buscar, para tal fim, um chefe.

Ora a psicologia e a história rejeitam esta pretensa incapacidade dos povos, sejam quais forem as difficul-

---

(1) *Defensio fidei*, L. III, c. II, 14.

dades que encontrem por causa dos inevitáveis choques de interesse e inelimináveis egoísmos (1).

Enfim queremos frisar que, quando não há o consenso geral da comunidade para legitimar o governo, este considera-se intruso e ilícito. Por isso os plebiscitos são sempre ordenados pelos novos governos para assegurar a adesão popular ou pelo menos, para fingi-la.

\* \* \*

Das considerações feitas não é necessário deduzir que a forma democrática, o regime do auto-governo seja a única, a exclusiva forma natural da organização política. Assim o pensavam os homens de 1789, mas não os cultores da filosofia escolástica, os quais, além da forma democrática admitem também outras formas que são conformes com as nossas exigências e portanto podem dizer-se naturais.

Mas há uma diferença, segundo a nossa tese, entre a democracia e as outras formas políticas.

A forma democrática, como as outras, é de direito natural *permissivo* e não *simplesmente imperativo*, porque o direito natural dá directamente o poder político à comunidade mas não exige, de maneira absoluta, que esse poder permaneça nela nem seja exercido por outros; a não ser até que o povo não decida outra coisa e não se faça uma mudança legítima.

Assim ao passo que a monarquia e a aristocracia exigem sempre uma intervenção positiva, a democracia, pelo contrário existe pela simples razão que a comunidade não transfere para alguém ou para alguns a soberania; portanto a democracia tem uma prioridade que não têm as outras formas políticas (2).

---

(1) Veja-se A. CASTELEIN, *Le droit naturel*, Bruxelas, 1904, p. 763.

(2) Veja-se F. SUÁREZ, *Defensio fidei*, L. III, c. II, 6-7.

A esta doutrina que expusemos se opõe o seu carácter antes demagógico. A teoria da soberania popular, como a entende a escolástica, abre a porta a movimentos revolucionários e é causa da fraqueza e instabilidade dos governos.

Este pretenso perigo criou a necessidade de imaginar novas e complicadas teorias sobre a génese do poder político. Taparelli que, de facto, aceitou estas novas excogitações de filosofia política, assim conclui a sua crítica à tese tradicional da escolástica: «Não deve causar maravilha, se naqueles séculos, talentos extraordinários tenham podido exprimir-se nisto com menos exactidão; ao passo que ainda não tinham recebido, em tal assunto, da experiência aquelas terríveis lições que ela ditou tão claramente à nossa idade com voz de trovão e com luz de relâmpago. De maravilhar é que tantos, depois de tal magistério, ainda possam ser surdos ou cegos a tal luz, e continuem a apresentar a soberania do povo e os direitos inalienáveis do homem a governar-se por si mesmo» (1).

Infelizmente as convulsões populares que do epicentro revolucionário da França se propagam por toda a parte e culminaram nas agitações de 1848, abalaram as cabeças de alguns estudiosos que acabaram por descobrir na afirmação dos direitos do povo a abolição dos direitos da autoridade; na soberania inicial, originária *in habitu* de Belarmino, a soberania equívoca de 1789; no pacto de Suárez o contrato de Rousseau, na democracia a demagogia.

A história por uma parte, e o bom senso por outra não permitem tais confusões. A história demonstra-nos que os grandes movimentos subversivos de inveteradas e viciosas bases sociais e políticas, como torrentes transbordantes, dão lugar a excessos e a abusos. Mas também é verdade que, passado o período incandescente, as irrupções passionais se mitigam, diminuem ou cessam

---

(1) *Saggio teoretico di diritto naturale*. Nota LXXIX.

as exorbitâncias mais injustas para dar lugar ao triunfo, ao menos em parte, dos elementos racionais que não estão inteiramente isentos nas revoluções, mesmo quando De Maistre as qualifica como satânicas.

Não poucas das democracias hodiernas, nascidas num período caótico ou violento, gozam hoje duma relativa estabilidade; sobretudo, as duas que mais assimilaram os princípios do auto-governo, isto é, a grande democracia dos Estados Unidos e a minúscula Suíça.

A razão, por sua vez, afirma que não se devem repudiar as teorias condizentes com os regimes democráticos por causa dos abusos que se lhe atribuem; porque então também as doutrinas que são a base de qualquer outro ordenamento político devem ser rejeitadas; pois, qual é a forma de governo que não degenera ou se corrompe?

Por causa dos abusos não é fácil de estabelecer se se deve condenar a monarquia ou antes a oligarquia aristocrática ou o Estado democrático. Não há dúvida que entre a democracia defendida pelos escolásticos e a dos fiéis seguidores de Rousseau a distância é intransponível.

As duas teorias concordam em que o poder está originariamente no povo e o Estado surge do pacto; para Rousseau, porém, o poder político, como para Espinosa e Hobbes, tem como primeira e absoluta fonte a vontade popular. O pacto social, de facto, cria o poder, ao passo que para os escolásticos este não é em si mesmo uma instituição do arbítrio exclusivo do homem mas da natureza. Os homens podem transmitir ou conferir o poder mas não criá-lo.

Para Rousseau o poder público é uma soma de direitos privados, todos iguais; portanto, a soberania popular pertence parcialmente aos indivíduos, ao passo que na concepção escolástica essa pertence à comunidade.

Para Rosseau o pacto não é naturalmente necessário como não é naturalmente necessária a sociedade; esta surge duma convenção inteiramente livre, com que o homem passou dum estado pré-social, em que domina o instinto,

para o estado social em que domina a justiça. Para os escolásticos, pelo contrário, a sociedade e o pacto são essencialmente fenómenos naturais.

Para Rousseau a única forma legítima de governo é a democrática; para os escolásticos há outras formas, como já frisámos, não menos legítimas.

\* \* \*

Entre as duas concepções há uma diferença que merece particular atenção.

Para Rousseau a autoridade é sempre modificável e revogável segundo o arbítrio sem fiscalização, da multidão: com razão, pois, se qualifica a doutrina de Rousseau como demasiado sujeita aos movimentos populares e às especulações dos demagogos. Muito diferente é, sobre este ponto, a concepção escolástica: a autoridade não é abandonada incondicionalmente ao beneplácito absoluto da multidão, de modo que esta se possa insurgir e rebelar quando quiser. Escreve Suárez: «Depois que o povo conferiu o seu poder ao rei, privou-se dele; portanto não se pode insurgir justamente contra o rei, porque firma-se num poder que já não tem» (1).

Entre a comunidade e aquele ou aqueles que foram investidos de autoridade dá-se um certo pacto, cujas cláusulas e condições limitam a liberdade das partes. Como quem oferece durante certo tempo ou perpétua-mente o seu trabalho a um patrão já não pode, segundo o seu arbítrio, abandoná-lo; assim o povo que constitui um soberano não pode destituí-lo e abandoná-lo arbitrariamente.

O povo pode, contudo, segundo Belarmino e Suárez, em dois casos revocar a si o poder público: quando é concedido pelo direito natural e quando é admitido por uma convenção, da qual deriva a investidura soberana.

---

(1) *Defensio fidei*, L. III, c. IV, 1.

«Em certos casos, escreve Suárez, fazendo sua a doutrina de Belarmino, o povo conserva radicalmente o poder... casos que são indicados segundo condições preestabelecidas no pacto, ou segundo as exigências da justiça natural. Assim, se o povo transferiu a autoridade política para o monarca, reservando-a, porém, *por motivos e negócios mais transcendentales*, é-lhe lícito nestes casos valer-se do seu direito...

«Pela mesma razão, se o soberano se entrega à tirania e a abusos evidentemente prejudiciais ao bem comum, o povo pode exercer o direito natural de defesa, de que nunca se privou. Fora destes e semelhantes casos não é lícito ao povo subtrair-se à autoridade legítima que exerce o direito próprio» (1).

Como é evidente, a concepção democrática da doutrina escolástica segue por entre os escolhos opostos sem desvios, tutelando, da mesma maneira, os direitos do soberano e do cidadão, da sociedade e do indivíduo, da autoridade e da liberdade, afirmando sobretudo, uns e outros, o respeito pelos direitos de Deus.

Com razão, pois, podia Toniolo no Congresso de Tarento em 1901 declarar que «na ciência escolástica foram colhidos os germes sãos e fecundos da nossa doutrina democrática» (2).

\* \* \*

Ao tratar da democracia escolástica não podemos deixar de explicar o pensamento daquele que é o astro mais fúlgido da doutrina escolástica, S. Tomás de Aquino.

S. Tomás não trata directamente das teorias do regime democrático, mas só incidental e sumariamente, quando explica questões de moral política conexas com as concepções democráticas.

---

(1) *Defensio fidei*, L. III, c. III, 2.

(2) G. ANICHINI, *Il regno di Dio e la sua giustizia in alcuni scritti del Servo di Dio Giuseppe Toniolo*, Roma, 1945, p. 46.

Aristóteles ocupa-se, é verdade, destes problemas na sua *Política*, da qual S. Tomás deixou os *Comentários*. Nestes não temos as ideias pessoais de S. Tomás mas só a exacta interpretação do pensamento aristotélico, sem dizer que os comentários mais importantes que dizem respeito à democracia, não são de S. Tomás, mas dum seu discípulo que continuou a obra do Mestre (1).

O genuíno pensamento de S. Tomás, acerca da democracia, pode-se descobrir na *Suma teológica* como em *De regimine principum* e precisamente naquela parte de que S. Tomás é autor, isto é, o primeiro livro e parte do segundo (2).

Não se pode duvidar que sobre as concepções políticas do grande dominicano tenha influído o ambiente em que viveu. O seu tempo foi aquele em que os movimentos corporativos e os institutos comunais fizeram sentir mais a sua acção libertadora, em toda a Europa.

Já no século XI se tinha constituído o patriciado burguês de proprietários latifundiários e de capitalistas livres dos liames feudais. Esta burguesia, reunida em associações, tinha tomado as rédeas da administração pública, excluindo as camadas inferiores das corporações. Contra esta abusiva prepotência se levantaram no século XIII as massas trabalhadoras, que formaram organizações corporativas próprias com que conseguiram participar na direcção da vida comunal; foram, pois, admitidos às eleições dos supremos magistrados, isto é, dos cônsules, dos burgomestres e dos síndicos.

Estes institutos, com excepção dos da república veneziana, eram todos democráticos nas cidades italianas,

---

(1) S. Tomás comenta a *Politica* de Aristóteles até ao fim da sexta lição do livro terceiro; o resto em que se fala desenvolvidamente das formas de governo, é comentado por um discípulo do Santo Doutor.

(2) *De regimine principum* é um tratado de moral para uso do soberano. Só o primeiro livro e parte do segundo até ao meio do capítulo quarto foi compilado por S. Tomás.

visto que nelas era grande o predomínio da parte popular sobre os núcleos nobiliários das antigas famílias romanas e das novas formações francesas e lombardas.

Este cenário da vida pública medieval tinha de influir sobre as considerações políticas de S. Tomás de Aquino. Se, de facto, se examinar o confronto por ele estabelecido entre as três formas clássicas de governo, principalmente entre a monárquica e a democrática, descobrir-se-ão, na mais desinteressada e serena visão objectiva do filósofo, referências de fundo democrático.

Citemos algumas passagens. «Quando em qualquer coisa se tem em vista um fim determinado, é necessária a presença de quem dirija para esse fim. O barco levado pelos ventos opostos não chegaria ao porto sem o auxílio do timoneiro. O homem, agente intelectual, tende para um fim e para ele se dirige com a luz da razão. Se o homem tivesse de viver só — como muitos animais — não precisaria de ninguém que o dirigisse a um fim, antes cada qual seria para si mesmo rei sob a autoridade de Deus, rei supremo enquanto se dirigiria a si mesmo em seus actos por meio da luz da razão que o Criador lhe deu. Mas o homem é um ser social e político, dominado, mais que os outros animais, da necessidade de viver em sociedade e na sociedade é necessário que haja alguém que promova o bem comum» (1).

Postas estas premissas, S. Tomás propõe a questão, se é mais útil o poder político nas mãos dum só ou de muitos. Ele responde que, sob o ponto de vista da unidade directiva é mais vantajoso o governo dum só do que de muitos (2).

É evidente que é mais fácil obter a unidade de direcção quando o poder reside num só indivíduo do que em muitos, embora a união seja só moral e se possa

---

(1) *De regimine principum*, L. I, c. I.

(2) *Ibidem*, c. II.

dizer perfeita, está sempre exposta a desfazer-se com a discórdia.

A consideração de S. Tomás não é senão abstracta e teórica. Em semelhantes hipóteses o regime monárquico seria preferível ao poliárquico; em concreto, porém, por causa da concentração do poder num só, o seu governo fâcilmente degeneraria em tirania. É verdade que o poder expõe a graves tentações, às quais se não resiste, a não ser que aquele que o mantém seja um homem de escol, dotado de grande virtude. Mas isto é muito raro; é só de poucos: *a virtude perfeita encontra-se em poucos* (1).

O governo de um só, quando se desvia da rectidão, é o mais pernicioso por isso mesmo que possui maior consistência e unidade. *A tirania* (isto é a degeneração da monarquia) é mais nociva que a *oligarquia*, que é a degeneração da aristocracia; tanto a tirania como a oligarquia são mais prejudiciais do que a monarquia degenerada, isto é, a *demagogia*.

A sua demonstração funda-se no princípio de que a degeneração dum governo consiste em subordinar os interesses gerais aos particulares daquele ou daqueles que governam o leme do Estado.

Na degenerescência monárquica o soberano procura as vantagens próprias e prejudica todos os cidadãos; na degenerescência do regime aristocrático, há um núcleo de optimates, isto é, uma minoria que enriquece à custa da maioria; na degenerescência democrática governa uma maioria popular que desfruta a minoria constituída pelas classes superiores.

Portanto, segundo S. Tomás, entre os regimes políticos injustos, o pior seria o duma monarquia má, ao passo que menor dano viria da demagogia, isto é, da democracia corrompida (2).

---

(1) *Sum. Teol.* I, II, q. cv, a. I ad 2um.

(2) *De regimine principum*, L. I, c. III.

\* \* \*

O confronto que S. Tomás faz entre a instituição monárquica e a democrática sugere-lhe uma outra consideração.

Se a primeira, por causa da unidade, é superior à segunda, esta, porém, supera aquela pela comparticipação nos lucros que na democracia se distribuem pela multidão para consecução do bem comum.

«Sucede muitas vezes que os que estão sujeitos ao domínio dum só não trabalham pelo bem colectivo, pois pensam que o que fazem pelo bem geral se atribui àquele que monopoliza a administração do bem público. Mas quando se descobre que o bem público não é obra exclusiva dum só, ninguém se aplica a promover esse bem como se fosse de outro mas como bem próprio. Pôde-se assim experimentar de facto, que uma cidade governada por magistrados que cada ano se renovam, às vezes se torna mais poderosa que um monarca que tenha em seu domínio três ou quatro cidades.

«Além disso, os pesos, embora leves, impostos por aquele que assume todo o poder, não se levam tão facilmente como aqueles, ainda mais pesados, que são prescritos por toda a comunidade» (1).

Evidentemente S. Tomás ao escrever estas linhas aludia às eleições dos cônsules que muitas vezes nas cidades italianas se renovam cada ano.

Quão profundo fosse o espírito democrático pode-se deduzir duma citação do bispo de Frissinga, Otão, tio do Barba-roxa.

«Há três ordens de pessoas, nas cidades italianas: suseranos, vassallos e plebe; mas para ter tudo em ordem se elegem os Cônsules não por um só mas indistintamente pelas três ordens mencionadas; e para que aqueles se não apoderem do poder supremo, se mudam quase cada ano.

---

(1) *Ibidem*, c. IV.

Seguiu-se daqui que a Itália foi dividida em cidades, cada uma das quais obrigou os habitantes da diocese a tomar a cidadania. Assim, quase se não encontra nobre ou pessoa respeitável que possa subtrair-se às ordens da própria cidade... Para ter força bastante para dominar os vizinhos, não desdenham (as Comunas) de elevar a cargos na milícia e a altos graus jovens de humilde condição e os trabalhadores das desprezíveis artes mecânicas, as quais costumam ser afastadas por todos os outros povos como peste, das ocupações honestas e liberais» (1).

\* \* \*

Há outras passagens em que S. Tomás mostra tendências manifestas para a democracia. Eis as principais.

Estudando ele qual poderia ser uma boa organização da vida política, sugere o seguinte: «É preciso atender a duas coisas, diz ele, para que uma cidade e uma nação se possam organizar bem. É necessário, em primeiro lugar, que todos participem no governo, pois que desta maneira se conserva a paz no povo (2), porque todos são co-interessados em manter um ordenamento deste género... Em segundo lugar é preciso considerar a espécie de governo, que pode assumir formas diversas, em que as principais são três... A melhor é aquela em que um é proposto segundo o mérito e a todos governa, ao passo que os outros lhe estão sujeitos e governam segundo as exigências da virtude (3).

É esta a melhor organização política: admite o elemento monárquico, porque um só tem o poder supremo; o elemento aristocrático, porque um grupo governa

---

(1) A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, tom. VI, col. 708 e 709.

(2) Para a definição de *povo* S. Tomás adopta a de S. Agostinho (*De civitate Dei*, L. II, c. 21). «*Populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem sociatus*» (*Sum. Teol.* I, II, q. CV, a. 2).

(3) As virtudes cívicas próprias da classe dirigente, como a prudência e a justiça.

segundo as exigências da virtude; o elemento democrático, porque aqueles que governam podem ser escolhidos entre o povo, e ao povo pertence a eleição dos governantes» (1).

S. Tomás ao traçar estas linhas gerais da perfeita ordem do Estado inspirava-se especialmente na estrutura do governo dos Hebreus que correspondia precisamente à forma mista com a tríplice união dos três factores: o monárquico, representado por Moisés e seus sucessores; o aristocrático formado por setenta e dois anciãos que governavam as tribos; finalmente o democrático devido à eleição que o povo fazia de todos os cargos governamentais, com excepção do supremo cargo, que Deus reservava para si.

Uma monarquia assim formada não se pode confundir com o constitucionalismo hodierno, no qual o parlamento é um poder oposto, de algum modo, ao do soberano que reina mas não governa.

Noutras passagens S. Tomás não é menos explícito ao atribuir à multidão a faculdade de eleger os supremos governantes,

Assim tratando da lei, escreve: «A lei diz respeito própria e principalmente ao bem comum; e ordenar alguma coisa ao bem comum é devido a toda a multidão ou quem faz as suas vezes. Por consequência, fazer a lei pertence a toda a multidão ou à pessoa pública que a governa, visto que ordenar para um fim pertence a quem tem esse fim» (2).

Um pouco antes diz que vale mais o consenso do povo na observância dum costume do que a autoridade do soberano que não tem poder para fazer as leis senão enquanto faz as vezes da multidão (3)

---

(1) *Sum. Teol.* I, II, q. CV, a. 1. — I, II, q. XCV, a. 4, e q. XC, a. 3.

(2) *Ibidem*, q. XV, a. 3.

(3) *Sum. Teol.* I, II, q. XCVII, a. 3, ad 3um. — *II Sentent.*, dist. XLIV, q. II ad 5um.

Noutra passagem afirma que o domínio e a detenção do poder são de direito humano, isto é, de direito positivo (1).

S. Tomás coerente com estes princípios admite que o poder é revogável pelo povo. Este pode destituir o tirano, mesmo no caso em que lhe estivesse sujeito perpetuamente. Nem se pode censurar o povo de infidelidade, visto que o tirano, não tendo cumprido o seu dever, mereceu que os súbditos não cumprissem também o convencionado (2).

Daqui a responsabilidade que recai sobre o povo pelos erros cometidos pelos que governam. *Os chefes tudo fazem por autoridade e favor do povo* (3).

Não há dúvida que para S. Tomás o governo é electivo, convencional e revogável. Se o governo de Moisés, de Josué, dos Juizes não tem estes caracteres, deve-se, diz S. Tomás, a uma excepção à regra universal (4).

Mesmo se quem preside à colectividade conquistou com injustiça e violência o mando, pode ser considerado como legítimo chefe, quando intervém o consenso dos súbditos (5).

Outra prova da conta em que S. Tomás tem o princípio democrático, isto é, o princípio electivo, está na natureza que lhe atribui: O direito de governar. Ele defende que este direito é um *direito das gentes*. *Convençãoou-se chamar direito das gentes o que constitui o direito humano* (6).

Na linguagem dos escolásticos o direito das gentes tem um significado peculiar, que não coincide com o significado hoje corrente. Significa aquilo que é con-

(1) *Ibidem*, II, II, q. X, a. 10.

(2) *De regimine principum*, L. I, c. VI.

(3) *Quodl.*, 12, a. 23 ad Ium.

(4) *Sum. Teol.*, I, II, q. XC, a. I.

(5) *II Sentent.*, dist. XLIV, q. II, a. 2.

(6) *Sum. Teol.*, II, II, q. XII, a. 2.

forme com a natureza humana, não absolutamente considerada em si mesma, mas em virtude de algum bem que se lhe ajunte, porque desejado por ela e a ela conveniente. Este direito é chamado humano ou das gentes porque é próprio do ser racional perceber as relações das coisas e tomar conhecimento de si mesmo e quanto lhe convenha.

O que pertence ao direito das gentes é sugerido pela razão e diz respeito às conclusões próximas dos grandes princípios da lei natural, nos quais fácil e unânimeamente concordam os homens; quer dizer, o consenso humano é inerente — implícita ou explicitamente — àquilo que pertence ao direito das gentes. Se, portanto, a faculdade de governar, isto é, o poder político, é de direito das gentes, significa que se funda no consenso dos homens, quer dizer, no princípio electivo.

Destas passagens, como de outras que omitimos, se pode com razão inferir que para S. Tomás o povo tem o direito de escolher aqueles que devem ter o mando, sem excluir o mesmo soberano. A sua subida ao poder, numa perfeita organização política, não é devida a privilégios, a dotes superiores, ao nascimento ou aos rendimentos mas ao voto popular; o soberano e seus cooperadores são de estrutura democrática.

Se é verdade que os traços característicos e os elementos essenciais dum sistema democrático são o sufrágio dos governados e a electividade dos governantes, é necessário dizer que S. Tomás defende a democracia.

\* \* \*

Aos textos por nós aduzidos acerca da concepção tomista da democracia opõem-se objecções.

Pensam alguns que estes textos não provam nada. Indicam que um dos modos que dá origem ao concreto poder público é a eleição e o consenso do povo, mas não quer dizer que o governo, seja qual for, não tenha

outra base de legitimidade além do consenso da comunidade.

Visto que, como recordámos logo desde o princípio, S. Tomás trata do problema democrático ocasionalmente e para completar os problemas que eram objecto de suas discussões filosóficas, é claro que às vezes tem algumas imprecisões de linguagem e insuficiente clareza que se presta a várias interpretações.

Não é aqui o lugar de seguir os esforços da crítica num sentido ou noutro sobre este ponto; aos compiladores de manuais e obras de sistematização deixamos esta tarefa (1); nós limitamo-nos a alguma objecção principal.

S. Tomás, afirma-se, admite o sufrágio universal (2); mas de que natureza é este sufrágio? No texto da *Suma teológica* lemos que « o povo se é equilibrado, sério, guarda diligentíssimo do bem comum, é justo que tenha a faculdade de nomear os governantes; mas se o povo está corrompido e o seu sufrágio é venal e confia o governo a homens incompetentes, tira-se-lhe com razão a faculdade de eleger para a confiar a número restrito de pessoas capazes» (3).

Esta passagem, que originariamente é de S. Agostinho, parece demonstrar que o governo pode às vezes ser legítimo sem o consenso popular.

Respondemos a esta instância que o texto aduzido pode referir-se ou a um povo que tenha a sua plena soberania e não é parte integrante duma sociedade política superior, por exemplo um Estado, ou pode referir-se a um povo que, por sua vez, está enquadrado numa mais vasta e completa formação política, como seria por exem-

---

(1) Leia-se, por exemplo, o tratado de COSTA ROSSETTI, *Philosophia moralis seu Institutiones ethicae et iuris naturae* etc. Insbruch, 1886.

(2) *Sum. Teol.* I, II, q. IV, a. I.

(3) *Sum. Teol.* I, II, q. XCVII, a. I.

plo, uma comuna, ou uma província actual com relação a um Estado de que faz parte.

Neste último caso a objecção não colhe. O povo tem direito de eleger um governo, mas isto não exclui que alguma parte dele não possa, por certo tempo, ser privado de tal exercício por se ter tornado indigno. Em virtude das normas constitucionais do Estado, um povo, que pode ser esta ou aquela comuna, este ou aquele distrito, poderia ser excluído das eleições.

Se, pois, o povo de que fala S. Tomás no texto citado, é o que goza de plena independência, ainda neste caso a objecção não é decisiva. Pode-se, de facto, crer que S. Tomás na passagem em discussão queria somente sugerir correctivos do sufrágio universal, que não está livre de inconvenientes. Não nega que o sufrágio se deve sempre ao povo, mas deseja regular o seu exercício.

Sabe-se que os estudiosos propuseram vários meios para obviar aos inconvenientes e aos abusos do sufrágio universal puro e simples. Entre estes meios está o voto múltiplo, pelo qual o eleitor pode dispor de vários votos suplementares que lhe concedem em virtude dos seus rendimentos ou cultura; a representação profissional pela qual os sindicatos elegeriam os representantes com ou sem circunscrição territorial; o voto de vários graus com que os eleitos num primeiro grau são só os eleitores para cargos superiores; o voto restrito com que se excluem algumas categorias de eleitores. S. Tomás sugeriu, na realidade, este último expediente, para que aqueles que devem presidir às sortes dum povo, sejam verdadeiramente dignos e sê-lo-ão se governarem segundo a fórmula em que tanto insiste S. Tomás: *segundo as exigências da virtude*.

Se a objecção algum valor tem, é só para indicar que o sufrágio admitido por S. Tomás não é o mesmo de Rousseau fundado no máximo e absurdo individualismo. Para o santo Doutor não é um direito absoluto, porque pressupõe no cidadão condições de probidade

e de inteligência. Não é um direito essencial e fundamental, como por exemplo o da liberdade. Não é um direito simplesmente fundado na natureza pura e simples, mas na natureza que se aperfeiçoou alguma coisa; um direito em suma, que comporta sobre o fundamento da natureza o concurso da vontade humana.

Outras objecções se fazem para afirmar que S. Tomás não foi defensor resolutivo da soberania originária do povo, mas aquelas que teriam algum valor são fundadas no *Comentário* do santo Doutor à *Política* de Aristóteles.

É fácil de responder que o verdadeiro pensamento de S. Tomás, como já notámos, deve investigar-se noutras obras suas, porque no *Comentário* limita-se à investigação do verdadeiro pensamento aristotélico, sem o alterar com as suas opiniões.

## CAPÍTULO II

### DEMOCRACIA E RELIGIÃO

Tendo desaparecido o meteoro totalitário sob a tempestade avassaladora da guerra mundial, a ideia democrática levanta-se terrível e dominadora sobre o fervilhar das paixões políticas.

Quem não recorda as irrisões e os tristes preságios de tantos e improvisados profetas que anunciavam o ocaso definitivo dos famigerados princípios da revolução?

Mas se hoje entre as mais clamorosas ovações se colocam sobre os altares as insígnias democráticas, é necessário conceder maior mérito aos mesmos regimes que com seu crescente despotismo aumentaram a necessidade do auto-governo.

Luís XIV com a esmagadora centralização dos poderes em suas mãos ajudou talvez mais à revolução que as teorias dos enciclopedistas e a obra de Rousseau.

S. S. Pio XII na sua radiomensagem do Natal de 1944, frisando a agitação que hoje excita os povos e os impele para as instituições democráticas, tinha grandes razões para fazer as seguintes declarações: «Os povos perante o Estado, adoptaram uma nova atitude, interrogadora, crítica, desconfiada. Guiados por amarga experiência, opõem-se impetuosamente aos monopólios de um poder ditatorial sem fiscalização e intangível, e exigem um sistema de governo mais compatível com a dignidade e a liberdade do cidadão».

A vitória dos Aliados, assinala o triunfo, se não outro ideal, das concepções e dos sistemas democráticos. Pelo menos ao acabar a guerra, todos os sectores

da vida pública estarão cheios de bandeiras e insígnias democráticas.

«Se o futuro, acrescenta o Papa, está reservado à democracia, uma parte essencial da sua realização, deverá corresponder à religião de Cristo e à Igreja mensageira da palavra do Redentor e continuadora da sua missão salvadora».

Esta afirmação pontifícia abre-nos um horizonte vasto, isto é, o campo das relações que existem entre o Cristianismo e a actual orientação política, chamada democracia. Percorramos este campo que nos oferece oportunidade para aprofundar os princípios duma sã democracia.

\* \* \*

Se quisermos, antes de mais nada, dirigir a nossa investigação para fora e acima das individualidades concretas reconhecidas como correntes e estruturas de fundo democrático, e examinarmos as principais bases axiomáticas em que se funda a democracia, descobriremos, que em vez de se oporem ao pensamento cristão, coincidem e se compenetraram dele.

É sabido que a democracia moderna começou com a revolução de 1789, desfraldando a bandeira de fraternidade, da igualdade e da liberdade. Este trinómio e, em geral, a famigerada *Declaração dos direitos do homem*, não é, como proclamam os adversários incautos da Igreja, uma descoberta dum mundo desconhecido e a criação original dum direito novo, que ambos se oponham a tudo o que constitui a cultura e a sociedade, como foi refeita pelo Cristianismo. O mesmo trinómio não é senão fruto do Evangelho do qual tira a significação profunda e a mais válida justificação.

A fraternidade é o fundamento da pregação de Jesus Cristo visto que é a concepção de Deus Pai que domina todos os discursos do Filho do Homem, isto é, a concep-

ção duma só família de seres humanos e da sua universal e real fraternidade.

Quando, de facto, o divino Mestre nos ensina a dirigir-nos ao Céu com a fórmula do Pai-Nosso, Ele dá à ideia e ao sentimento democrático uma infra-estrutura metafísica, que lhe garante a racionalidade e a consistência, enquanto a estende além das barreiras étnicas, políticas e sociais. *A ninguém chameis vosso pai sobre a terra, porque um só é o vosso Pai que está nos céus* (1).

Ao fundamento metafísico acrescenta Jesus Cristo o moral e sobrenatural da *caridade*: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*.

Deslocada a fraternidade desta base, fica sem fundamento, ou se apoia num fulcro instável e naturalista, e ficará indefesa perante as violências e opressões do individualismo.

Afastados Deus e a sua lei, o dever da solidariedade — sequência necessária da fraternidade — já se não poderá justificar. É vão, portanto, o recorrer à interdependência, isto é, ao facto de que cada um de nós deve tudo à sociedade em que vive.

O facto da interdependência é evidente, mas não pode criar a obrigação moral da solidariedade; não pode por si mesmo produzir uma realidade de ordem imaterial e superior, como é a obrigação. Além disso, se é verdade que recebemos benefícios da sociedade, não é menos verdade que a sociedade não é menos pródiga em males. O facto da interdependência não é tal que nos indique, de maneira determinada, o conteúdo da solidariedade. Deveria esta, por exemplo, impor o auxílio e a tutela dos inválidos, dos incuráveis, dos tarados, dos ineptos para toda a espécie de trabalho? Tratando-se da passividade social pareceria um processo racional o eliminá-los,

---

(1) *Mat.* XXIII, 9.

fosse embora com a *eutanásia*. A interdependência a que recorre a errónea moral sociológica nada teria que objectar.

\* \* \*

Outra concepção impulsionadora da democracia é a concepção igualitária. «Todos os homens, lemos no primeiro artigo da *Carta magna* da democracia moderna, isto é, da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* votada em 1789, nascem e vivem livres e iguais em direito. As distinções sociais não podem fundar-se senão na utilidade comum» (1).

Toda a construção do direito democrático gravita sobre este conceito de igualdade. Ora, este conceito, despojado das deformações dos niveladores intransigentes, é um conceito esquisitamente cristão e funda-se na Mensagem evangélica.

«As concepções jurídicas, afirma um escritor insuspeito, que animaram a luta anti-burguesa tem uma origem mais afastada do que os textos constitucionais de 1776 e 1789. Aqueles derivam, como toda a democracia, desde o republicanismo corporativo da idade média em diante, dos princípios igualitários do Cristianismo. A concepção jurídica democrática... está fundada, em última análise, sobre a ideia de igualdade, que é um dos fundamentos do Cristianismo. Quando Bernardo Shaw define o sentimento democrático como o sentimento do respeito absoluto do homem pelo seu semelhante exprime

---

(1) Também a *Declaração da independência* das colónias inglesas da América do Norte de 1776 começa com esta solene afirmação: «Nós consideramos como verdades evidentes em si mesmas: que todos os homens são criados iguais; que são dotados pelo Criador de alguns direitos inalienáveis; que entre estes direitos é preciso enumerar a vida, a liberdade, a prossecução da felicidade; que para assegurar estes direitos se formam entre os homens governos cujo poder deriva do consenso dos governados; que quando uma forma de governo não tem estes fins em vista, o povo tem direito de modificá-la ou suprimi-la».

a mesma ideia da crença cristã da semelhança do homem com Deus e da imortalidade da alma, o que implica que todo o ser humano deve apreciar-se em si mesmo, deve governar-se por si mesmo e deve assumir a responsabilidade dos actos com que fabrica o próprio destino. Só uma sociedade em que as instituições e os costumes tenham sido formados por séculos de sentimento cristão, o último e o mais miserável dos cidadãos pode chegar a ter uma noção da dignidade humana, segundo a qual todos os seres humanos têm os mesmos direitos para fazer valer perante a comunidade» (1).

Como o princípio da fraternidade também o da igualdade de natureza é corolário imediato da ideia dum Deus Pai. O homem, como transparece da leitura da Mensagem de Cristo, tem a mesma origem e a mesma constituição substancial, de modo que nenhum homem, seja qual for a sua raça, região e cultura, é estranho a outro homem. *Não há Judeu, nem Grego; não há servo, nem livre; não há homem, nem mulher, porque todos vós sois um em Jesus Cristo*, diz S. Paulo (2). Todos têm os mesmos direitos; todos estão sujeitos ao mesmo decálogo, todos aspiram à mesma meta; todos se apresentarão no fim do mundo ao mesmo juiz, que dará a cada um segundo as suas obras (3).

A Igreja, fiel à doutrina igualitária, dá até ao escravo o acesso a todos os cargos, mesmo aos de chefe supremo da comunidade cristã. Rejeitou e violou logo desde o princípio o mesmo direito então vigente, fundado na negação da igualdade entre livre e escravo.

Reconheceu, por consequência, o matrimónio dos escravos e considerou como um gesto nefando a separação dos escravos casados. Considerou como válido o casamento entre o escravo e o livre, mesmo se fosse nobre,

---

(1) H. DE MAN, *Il superamento del marxismo*, Bari, 1929, vol. I, p. 113-114.

(2) *Gal.* III, 28.

(3) *Mat.* XVI, 27.

enquanto que perante a lei estes matrimónios eram nulos (1).

É evidente que com a igualdade específica o Evangelho admite a desigualdade individual; daí a desigualdade social que nem sempre é fruto artificial do egoísmo e do orgulho. Quer o Evangelho que a desigualdade social, ainda quando não tenha uma origem espúria, seja corrigida sobretudo com o exercício das virtudes sociais. *Dai esmola do que vos sobeja* (2).

\* \* \*

Também a liberdade tem um lugar eminente no Evangelho. Entende-se a liberdade que não se identifica com a independência absoluta ou com a licença e a faculdade de colocar em perfeita igualdade de direito o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, a virtude e o vício.

Esta liberdade tão apregoada pelo liberalismo e celebrada como gloriosa conquista da idade moderna é absurda em seu princípio, porque iguala a verdade e a honestidade com a mentira e a imoralidade, concedendo, até a estas últimas o direito natural de existir e de espalhar-se por toda a parte.

Esta liberdade, em suas consequências, é anti-social e desastrosa, e a história contemporânea é uma prova peremptória disso. «Ouvimos já exaltar até ao céu, escreve Leão XIII, os benefícios da liberdade e glorificá-la como remédio soberano e instrumento incomparável de paz e de prosperidade. Mas os factos demonstraram-na ineficaz em certas circunstâncias. Conflitos económicos, contendas de classes rebentaram por toda a parte. Do viver tranquilo do cidadão não se vê sequer a aurora. Pelo contrário, todos podem ser testemunhas de que a liberdade, como hoje se entende, entregue pro-

---

(1) Veja-se E. CHENON, *Le rôle de l'Église*, Paris, 1921, p. 30.

(2) *Luc.* XI, 41.

miscuamente ao verdadeiro e ao falso, ao bem e ao mal, não conseguiu senão rebaixar o que era nobre, santo, generoso, e abrir o caminho aos delitos, aos suicídios e a todo o desafogo das paixões vulgares» (1).

No Evangelho encontramos a liberdade física ou psicológica, isto é, a prerrogativa culminante da pessoa humana que a liberta de forças íntimas fatalmente esgotantes que a torna responsável das suas determinações e criadora do seu destino.

Mas precisamente esta liberdade para o mesmo Evangelho não é *poder fazer* que se confunde com o *direito de fazer*; não é em suma uma corrente que saiu do seu leito, mas que corre pelo canal da norma moral, fora da qual não existe senão a própria negação, a escravidão. *Todo o que comete o pecado é escravo do pecado* (2).

Sobretudo deve-se frisar como o Evangelho afirmou a liberdade individual mesmo perante o poder público. Antes da propaganda cristã o Estado tinha sido muito mais totalitário do que o foi nos recentes sistemas paganzantes.

«É um engano muito singular entre os enganos humanos o de ter acreditado que nas cidades antigas o homem gozava de liberdade. Dela não tinham sequer a ideia. Não cria que pudesse existir um direito perante o Estado e seus deuses... O governo mudou as suas formas, mas a natureza do Estado permaneceu pouco mais ou menos a mesma e a sua onnipotência pouco diminuiu.

«O governo ora se denominou monarquia, ora aristocracia, ora democracia, mas nenhuma destas revoluções deu ao homem a verdadeira liberdade, a liberdade individual. Ter direitos políticos, votar, eleger os magistrados, poder ser arconte, eis o que se chamava liberdade, mas o homem não estava menos sujeito ao Estado» (3).

---

(1) Encíclica *Vigésimo quinto anno*, 19 de Março de 1902.

(2) *Jo. VIII*, 34.

(3) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, 1905, p. 269.

Nada escapava ao poder do Estado: a propriedade, a pessoa, a vida particular não tinham garantia alguma contra as intromissões da autoridade social. A liberdade particular, a liberdade de educação, a liberdade religiosa não contavam diante da divindade do Estado.

No mundo antigo, *livre* significava uma condição civil, mas não autonomia política; por outras palavras «significava que se não era escravo dum patrão particular mas não que o não fosse do Estado. Este tinha todos os direitos perante os cidadãos, enquanto que estes não tinham nenhum diante dele. Tudo o que pertencia aos cidadãos só era uma concessão que podia, quando fosse necessário ser-lhes tirada pelo Estado, não devendo ele dar conta a ninguém pelo exercício da sua onnipotência.

«Não havia cidadão algum cuja existência moral fosse determinada pelos instintos e caprichos do Estado. Ele era o árbitro das consciências e o único critério da moralidade das acções» (1).

O Evangelho transformou esta escravidão do cidadão ordenando que se desse a César o que era de César mas que se não temessem os que podiam destruir o corpo que não a alma. Ao afirmar a liberdade individual e a liberdade religiosa, também as outras liberdades legítimas, como a liberdade civil e a liberdade política, não podem deixar de ser conformes com o espírito do Cristianismo, visto que todas se unem na mesma base e a negação duma traz consigo a negação das outras.

Portanto, o Cristianismo aceita a liberdade política, isto é, a participação mesmo directa do povo no governo, como a que dá ao indivíduo a consciência da sua dignidade ou do seu valor e melhor corresponde às exigências da pessoa humana.

Aceita sobretudo a liberdade civil que assegura a todos o exercício pacífico dos direitos particulares, pro-

---

(1) G. KURTH, *Les origines de la civilisation moderne*, Paris, 1886, tom. I, p. 7.

tegando-os contra as violações, venham donde vierem, quer dos cidadãos, quer do mesmo Estado.

«É um facto consignado na história, declara Leão XIII, que tudo o que pode haver de salutar para o bem geral do Estado, tudo o que é útil para proteger o povo contra a tirania dos príncipes, que não providenciam ao seu bem-estar, tudo o que impede a ingerência indevida do Estado nas acções próprias do município e da família, tudo o que interessa à honra, à personalidade humana e salva-guarda os direitos de cada um... em tudo isto a Igreja católica tem sempre tomado a iniciativa, tudo tem patrocinado e protegido, como o atestam os monumentos dos tempos passados» (1).

\* \* \*

Mas, se entre os grandes princípios cristãos e os democráticos pode haver plena concordância, há outros com que não é possível qualquer acordo.

Quem percorrer os artigos da *Declaração dos direitos do homem* feita pela Constituinte francesa, notará depressa que não só o seu espírito informador é profundamente arreligioso, não só muitas das fórmulas são equívocas, não só os mesmos termos sagrados de fraternidade, de igualdade, de liberdade são laicizados ou transformados em insígnias da incredulidade ou da anarquia, mas também alguns princípios filosóficos emprestados pelas concepções naturalistas do tempo, não são, de modo nenhum, conciliáveis com o dogma católico.

Entre estes princípios, inteiramente opostos ao pensamento cristão, está o da ingénita e absoluta bondade do ser humano: «O homem nasce bom mas a sociedade corrompe-o». Portanto o mal, para Rousseau e a ingénua filosofia optimista que encheu os cérebros do século XIX,

---

(1) *Immortale Dei*, 1 de Novembro de 1885.

não provém do indivíduo mas da comunidade; o mal originariamente não está no íntimo do homem mas fora dele; não é, em suma, de natureza individual mas exclusivamente social.

Parece impossível que um equívoco deste género, contra o qual a lógica, a história, a psicologia, a experiência protestam unânimemente, tenha podido tyrannizar a cultura e introduzir-se no direito, na moral, na pedagogia, nos costumes dum grande século.

Este erro subverte e abala o edifício dogmático sobre que se levanta o Cristianismo. A sua razão de ser é a da redenção, isto é, da libertação dum pecado original que mancha a natureza do homem. A missão do Cristianismo essencialmente reparadora e libertadora seria pleonástica, se não houvesse nada que tivesse de ser reparado e libertado.

Outro princípio que necessariamente divide a Igreja e a democracia moderna é o da soberania do povo. Para os teóricos da palingenesia revolucionária e para os constructores da nova democracia a soberania popular não tem um direito que a preceda, um código superior a que esteja sujeita. Além do povo não há um legislador transcendente, ou se existe, pode prescindir-se dele, visto que o *Ser supremo* reconhecido pelo deísmo está demasiado ocupado em seus negócios e não tem nada que ver com o planeta terrestre.

Semelhante concepção justifica o absolutismo e o despotismo do número e tem o defeito ou a irracionalidade da teoria da soberania real por direito divino com a diferença que o déspota não é um só que se chama rei, mas uma maioria dominadora em nome do povo; além disso com a condição agravante que os soberanos por direito divino, embora não devendo prestar contas a ninguém do seu procedimento, deviam, porém, responder diante da própria consciência, isto é, diante de Deus. Encontram, pois, em sua fé religiosa algum limite ao seu arbítrio. Também este limite desaparece no novo

absolutismo do auto-governo popular criado pelo iluminismo do século XVIII.

Outra causa da aversão da Igreja à democracia moderna é devida ao procedimento desta na política eclesiástica claramente hostil à religião. A constituição civil do clero decretada em França, a abolição das ordens religiosas, a nacionalização dos bens eclesiásticos, a violação sistemática dos direitos da Igreja são a sua prova.

Contudo, nem as possíveis divergências na ordem especulativa nem o conflito na ordem contingente e histórica constituem um obstáculo intransponível para um entendimento, dada a coincidência de concepções evangélicas de que já falámos, e as grandes aspirações da democracia.

Por isso, católicos duma intuição profunda, como um Ozanam, um P. Ventura, um Montalembert e outros, vendo quanto de humano e cristão havia nas actuais aspirações da democracia quizeram ir ao encontro desta heroína selvagem para baptizá-la, embora arriscando o perigo de alguma concessão ou compromisso pouco oportunos.

Foi dado a Leão XIII realizar este feito histórico. Dotado duma clara visão das exigências sociais e políticas da nossa época, deu ordem aos católicos de irem ao povo. Em Outubro de 1898 recebia uma peregrinação de dois mil operários, chefiados por um santo industrial, Leão Harmel. Esta multidão de trabalhadores subia às salas do Vaticano pela escadaria principal não sem algum reparo dos guardas encarregados do protocolo.

O gesto do Papa tinha um significado muito claro: reconhecia a real dignidade do povo. Foi nessa audiência que proclamou a possibilidade e a utilidade duma sã democracia. «Se a democracia, disse Leão XIII, se inspira nos ensinamentos da religião, iluminada pela fé; se, estando atenta às falazes e subversivas teorias, aceita, com religiosa resignação e como um facto necessário

a diversidade de classes e de condições, se na busca das soluções possíveis dos múltiplos problemas sociais que surgem cada dia, ela não perde de vista um instante sequer as regras da caridade sobre-humana, que Jesus Cristo declarou ser a nota característica dos seus, se, numa palavra, a democracia quiser ser cristã dará à vossa pátria um futuro de paz, de prosperidade e bem-estar».

Outras vezes ainda o Papa voltou ao mesmo assunto da democracia para determinar cada vez melhor o conceito e significado e defendê-la ao mesmo tempo das incompreensões e dos ataques dos que viam na acção social cristã um certo cúmplice ou concorrente ao socialismo.

Também hoje, a meio século de distância, são oportunas e necessárias as suas exortações. «A situação reclama-o, escreve ele, e reclama-o em altos brados: temos necessidade de corações audaciosos e de forças unidas, numa época em que a messe de dores que se desenvolve diante dos nossos olhos é demasiado vasta e em que se vão acumulando sobre nossas cabeças formidáveis perigos de perturbações ruinosas, em razão principalmente do poder crescente do socialismo... Que é oportuno ir ao povo e frequentá-lo salutarmente, acomodando-se ao tempo e às circunstâncias. Nós o afirmamos mais duma vez» (1).

\* \* \*

Mas, para que as palavras de Leão XIII não sejam ilusórias ou, pior ainda, uma fonte inesgotável de convulsões sociais é necessário que não esteja separada, como inculca muitas vezes o Papa, das forças espirituais que brotam da norma moral.

---

(1) *Graves de communi*, 18 de Janeiro de 1901.

E isto, em primeiro lugar, por uma razão de carácter geral. A actividade política, seja qual for a sua contextura técnica, não será realista, se esquece ou rejeita aquelas leis imanentes da consciência que são a interpretação mais profunda e inequívoca da vida social. O fim, além disso, da acção política, isto é, a ordem social, não é senão uma ordem humana, e não o poderá ser, senão é incluída no amplo círculo concêntrico da ordem moral. Ligam-se e articulam-se tão intimamente estas duas ordens que se deve considerar como suprema norma da arte de governar a sentença de Gladston: «O que é falso moralmente não pode, de modo nenhum, ser justo politicamente».

É preciso a maior miopia de Maquiavel para encerrar a política na estreita cela da *verdade efectiva*, isto é, de exclusivo cálculo utilitário. Sem a moral que acompanhe e guie o homem de governo, faltam as universais, as fundamentais, as eternas condições da convivência humana e se cai no abismo da desordem que consiste em confundir o interesse com o direito.

Toda a forma de função política tem necessidade do aperfeiçoamento moral, tanto mais se se tratar da forma democrática. Quanto mais esta se desenvolve na sua pureza, sem misturas de outras formas, tanto mais necessário é o auxílio das energias da consciência e do carácter. A razão é óbvia.

Precisamente no regime democrático deixa-se a cada um a mais ampla esfera de autonomia. As chamadas liberdades civis, como a liberdade de consciência, de palavra, de imprensa, de associação, de ensino, em nenhuma forma de governo gozaram de tão grande raio de acção como na democrática. Impõe-se, às vezes, a necessidade, para evitar as fáceis degenerescências da liberdade que corresponde às suas grandes possibilidades expansivas, um poder mais forte de auto-limitação nos indivíduos, proporcionado à menor intervenção da autoridade pública.

Num sistema totalitário e absoluto, em que o poder exerce em tudo a fiscalização e tudo está sujeito a regulamentação, a ordem pública fãcilmente se mantém; mas onde as forças de coacção e todos os meios de policiamento são reduzidos é necessário que haja um substituto de disciplina interior nos indivíduos, se se quiser certa estabilidade na ordem.

«Instituições, como os ordenamentos democráticos, escreve um eminente estudioso da democracia, Bryce, tomarão necessariamente a sua cor, florescerão ou murcharão, segundo o progresso moral e intelectual do género humano. A democracia baseia-se na esperança da existência de certas virtudes do povo e nas suas tendências não só de conservá-las mas também de desenvolvê-las. Ela implica não só inteligência, mas inteligência elevada pela honra, purificada pela simpatia humana, estimulada pelo sentimento do dever para com a colectividade» (1).

Sem esta bagagem moral o Estado terá de governar uma matéria inteiramente inerte; encontrar-se-á diante duma *massa*, isto é, como diz Pio XII, *duma aglomeração amorfa de indivíduos*, mas não diante duma unidade orgânica, diante dum *povo*.

«Num povo digno de tal nome, o cidadão sente em si mesmo a consciência da sua responsabilidade, dos seus deveres e dos seus direitos, da sua liberdade unida ao respeito pela liberdade e dignidade dos outros. Num povo digno de tal nome, todas as desigualdades que procedem não do arbítrio, mas da própria natureza das coisas — desigualdade de cultura, bens, posição social, sem menoscabo, já se vê da justiça e da caridade mútua — não são, de maneira nenhuma, obstáculos à existência e ao predomínio de um autêntico espírito de comunidade e fraternidade» (2).

(1) J. BRYCE, *Democrazie moderne, Commento critico e conclusioni generali*. I.<sup>a</sup> ed. ital. Milão, 1931, p. 473.

(2) *Radiomensagem* de 24 de Dezembro de 1944.

\* \* \*

Mas, os perigos não menos graves dum pleno insucesso da democracia não só sobem ao alto, isto é, ao poder público, mas de lá descem; o ponto fraco, próprio das formações políticas populares, é o demagogismo, que é a arte de seduzir as multidões lisonjeando e explorando até as suas paixões mais indignas.

No campo das democracias surgem em grande número, impelidos muitas vezes pela vaidade, pelo orgulho, pelo interesse mais que pelo sentido social e bem público, os aspirantes aos postos de mando da máquina estatal; forma-se assim um profissionalismo político em que acabam por ter mais notoriedade e bons resultados os fáceis vendedores de palavras do que os homens de superiores aptidões e de inteligência, de sabedoria e de experiência dos negócios públicos.

As vezes mediocridades ou nulidades espirituais, mas ousados e sem escrúpulos, mantidos por grandes agências de colocação política, como são os jornais, sobem à direcção do poder público, com as consequências negativas e passividades prejudiciais que é fácil imaginar.

Sobretudo para um povo que não atinge a maturidade política, o delicado mecanismo democrático funciona muito mal e transforma-se facilmente num instrumento mais de agitação desagregadora do que de sólida construção.

Daqui a necessidade duma séria cultura moral que dê aos partidos, aos sindicatos, aos formadores da opinião pública o sentido das responsabilidades e o domínio sobre os egoísmos. Particularmente naqueles que o povo escolhe para representantes seus ou mandatários *a elevação moral*, — junta já se entende, *com a idoneidade prática, e com a capacidade intelectual* — *é para qualquer povo de regime democrático, uma questão de vida ou de morte, de*

*prosperidade ou de decadência, de saneamento ou de perpétuo mal-estar* (1).

Se a elevação moral é tão necessária à democracia, é evidente que a religião se torna o seu maior amparo. Não queremos, de facto, que para a moralização dum povo se possa confiar à simples instrução, porque é sabido que sem o espírito religioso se põe ao serviço da maldade e da demolição das tradições que protegem os costumes e reprimem as paixões. Além disso, a moral separada da religião que importa a austera disciplina interior e o sacrifício do eu perante o dever, já não tem um apoio para se impor e triunfar das tendências perturbadoras da ordem.

Os sucedâneos duma moral separada da sua própria raiz, que é a metafísica da real transcendência, podem servir às academias literárias, às desordens tribunícias, na melhor das hipóteses, a *qualquer dever* de modestas pretensões e rico de prebendas certas, mas não simplesmente ao *dever* (2).

Uma sã democracia não se mantém por muito tempo sem a linfa tonificante do elemento religioso. O seu desaparecimento deixa um vácuo imenso que nunca se pode encher. Uma formação política popular que desconhece as grandes visões da crença religiosa, ou melhor

---

(1) *Radiomensagem* de 24 de Dezembro de 1944.

(2) «A religião e a moral são os fulcros necessários da prosperidade dos Estados. En vão aspirará ao patriotismo aquele que pretender destruir estas duas colunas do edifício social. O político como o homem religioso devem respeitá-las e amá-las. Não nos bastaria um livro para descrever as suas relações com a felicidade pública e dos indivíduos. Que seria da fortuna, da reputação, da mesma vida dos cidadãos, se a religião não proibisse violar os juramentos, com o auxílio dos quais a justiça procura a verdade? Uma educação muito esmerada terá, talvez sobre espíritos de ténpera especial, muita influência. A religião e a experiência impedem-nos, porém, de esperar na moral duma nação inteira sem o auxílio dos princípios religiosos». (Mensagem de despedida no final do segundo período presidencial de Washington, 17 de Setembro de 1796).

da fé cristã, muito difficilmente saberá resistir às aberrantes applicações de seus princípios; daí a crise da democracia derivada das múltiplas manifestações patológicas: leviandade do corpo eleitoral, tráfico corruptor para o açambarcamento dos votos, corrupção dos partidos que transformam a sua missão no assalto aos cargos, subserviência dos deputados aos interesses exclusivos de partido, elephantíase estatal, lentidão extrema ou precisamente impotência legislativa.

A democracia afastada da força moralizadora, como é a religião, antes ou depois vai dar na dispersão das forças e nas convulsões das massas, até chegar a hora em que para subtrair-se à anarquia estas mesmas massas estão prontas a entregar-se ao primeiro aventureiro que saberá impor uma certa ordem, embora à custa da liberdade... Não são, acaso, o fascismo e o nazismo fruto da degenerescência da democracia laica? Infelizmente, entre esta democracia e o cesarismo não existe um fosso intransponível mas uma ponte muito pequena.

Na verdade, uma democracia que se levanta no vácuo ateuista só é mentira, e não é a mentira mas a verdade que nos fará livres (1).

Destas reflexões nascem duas consequências lógicas. A primeira é a posição contraditoria da propaganda política, que, ao passo que a altos gritos de vivas à democracia, ao mesmo tempo procura destruir entre as massas os princípios morais e religiosos; o que importa um triste serviço feito ao povo visto que o torna incapaz do auto-governo. A outra consequência é a necessidade duma sã educação da democracia. Para isto devem convergir todas as energias: os partidos, sindicatos, imprensa, as actividades sobretudo e as instituições da Acção católica.

---

(1) *Jo.* VIII, 31.

### CAPÍTULO III

## DEMOCRACIA E MORAL

Entre a primeira e a segunda guerra há esta diferença: a primeira foi tudo menos uma consolidação ou desenvolvimento da democracia. A anemia das instituições populares, a degenerescência do parlamentarismo, a multiplicação e o egoísmo dos partidos, o desenfreamento do socialismo demagógico e o renascimento do nacionalismo de algumas nações, vítimas da guerra, provocaram a crise do regime democrático. Houve quem predissesse a sua morte iminente.

«A democracia agoniza em todos os países do mundo... (lemos num livro sobre o fascismo). A guerra foi «revolucionária» no sentido em que liquidou, entre rios de sangue, o século da democracia, o século do número, da maioria, da quantidade. O processo de restauração é já visível em suas manifestações concretas. A orgia da indisciplina cessou, o entusiasmo pelos mitos sociais e democráticos acabaram. O igualitarismo democrático anónimo que tinha banido toda a cor e toda a responsabilidade, está para morrer. Surgem novas aristocracias, agora que se demonstrou como as massas não podem ser protagonistas da história mas seus instrumentos».

Evidentemente confundia-se com o ocaso um simples e parcial eclipse.

Um termo inteiramente oposto teve a segunda guerra mundial: sobre o oceano de sangue que ela derramou aparece hoje, como arca de Noé de salvação para a humanidade padecente, a fórmula democrática.

Já no capítulo precedente falámos das principais relações que ela tem na ordem teórica com o Cristianismo. Por causa da necessária conexão das ideias tivemos de frisar, de passagem, a importância decisiva dos factores morais nos ordenamentos populares: mas não podemos, em ponto de tão grande importância limitar-nos a qualquer explicação passageira, mas queremos antes demorar-nos expressamente nele para o explicar com a amplitude que o assunto exige.

\* \* \*

Depois da triste experiência totalitária e suas consequências desastrosas, que desabaram tão ruidosamente sobre a nossa geração, nada de mais espontâneo e incoercível como a necessidade imperiosa de construir sobre as cinzas do regime liberal uma nova ordem fundada na concepção democrática.

Na radiomensagem do Natal de 1944, S. S. Pio XII exprimia precisamente esta tão grande necessidade.

«Os povos, ao sinistro resplendor da guerra que os rodeia, no meio do fogo ardente da fornalha que os aprisiona, como que despertaram dum prolongado letargo. Perante o Estado, adoptaram uma nova atitude, interrogadora, crítica, desconfiada. Guiados por amarga experiência opõem-se impetuosamente aos monopólios de um poder ditatorial sem fiscalização e intangível, e exigem um sistema de governo mais compatível com a dignidade e a liberdade do cidadão.

«Estas multidões inquietas, acabrunhadas pela guerra até nas suas camadas mais profundas, estão hoje em dia convencidas, por persuasão, ao princípio talvez vaga e confusa, mas agora já incontestável, de que se não tivesse faltado a possibilidade de criticar e corrigir a actividade dos poderes públicos o mundo não teria sido arrastado no turbilhão desastroso da guerra, e de que, para evitar no futuro, a repetição de semelhante catástrofe, é necessário que os povos tenham garantias eficazes. Sendo

tal a disposição dos espíritos não é para admirar que a tendência democrática inunde os povos e facilmente obtenha a aprovação e consentimento dos que aspiram a colaborar mais eficazmente nos destinos dos indivíduos e da sociedade».

Mas se a fórmula democrática, em si mesma, exerce um grande poder de fascinação, como o meio mais eficaz e o mais apto dos remédios para os nossos males, na sua aplicação vai de encontro a grandes obstáculos.

Infelizmente nenhum dos ordenamentos políticos, que o homem inventou durante o curso de seus milénios, é de tão difícil e delicado funcionamento como o do auto-governo do povo.

Incontestavelmente a concepção democrática é muito simples e corresponde, na sua genuína definição, às naturais exigências do homem. A ideia da fundamental desigualdade humana, que funciona, por assim dizer, como núcleo central, é duma deslumbrante eloquência para todos os que reconhecem na pessoa o vértice que transcende qualquer outro valor do mundo. Mas tenha-se bem presente que a receita democrática não nos pode dar senão alguns elementos da unificação social; por outras palavras, não pode apresentar-nos senão um aspecto da ordem social, o aspecto político. Este não é como a ordem mecânica, física, biológica, na qual se tem a convergência harmónica obrigatória das partes, mas é uma ordem que se enquadra na ampla esfera da ordem moral, quer dizer, daquela ordem que está sujeita a surpresas perturbadoras devidas às tendências egoístas, às visões discordantes, às irrupções passionais dos seus membros.

Para que esta ordem tenha estabilidade é necessário agir sobre as vontades e consciências de maneira que subordinem o interesse particular ao bem público. A experiência mostra-nos que para atingir esta meta não bastam as coacções extrínsecas de que pode dispor o poder político. A fórmula democrática, seja embora por meio duma

perfeita constituição, não é uma fórmula química: tem necessidade de recorrer a factores que são exteriores e estão acima das simples articulações políticas, quer dizer, é necessário recorrer às normas superiores da ordem moral.

A árvore não pode crescer e cobrir-se de flores e amadurecer os frutos senão sustentada e nutrida pelas raízes profundas. Na colectividade organizada, tudo concorre para o equilíbrio, e a ordem externa, a estrutura formal, tem o seu fulcro na ordem imposta pelos princípios morais.

\* \* \*

Para que um regime democrático, e o mesmo se diga de qualquer outro ordenamento político, possa estávelmente funcionar, é necessário um certo desenvolvimento do sentido social. Entendemos por sentido social a visão da própria responsabilidade e dos próprios deveres nas relações com a sociedade; o sentimento de solidariedade, o íntimo impulso para desligar-se do *eu* para socializá-lo em *nós*.

Este sentido condiciona todo o ordenamento, toda a disciplina que é adoptada pela sociedade, para que possa manter, pela pluralidade dos agentes, a unidade de acção.

Mas infelizmente, o sentido social tem os seus desvios pelos quais é levado a criar e a cultivar uma unidade, que é a unidade do *clan*, da raça, da casta, da seita, do nacionalismo exagerado e obtuso que sonha nos grandes complexos e nos espaços vitais, e dá o nome de virtude e de patriotismo ao orgulho, que por ser colectivo, não deixa de ser imoral e nefasto.

Se o sentido social se não deve resumir a uma escola de gregarismo instintivo ou num propulsor dum cego fanatismo partidário, é necessário que seja purificado, educado, elevado na escola da ética. O metal precioso não tem, acaso, necessidade do crisol?

\* \* \*

Não só a democracia está sujeita às afecções mór-bidas que são próprias de qualquer organismo político, mas depara com outras que só ou particularmente nela encontram um ambiente mais propício ao seu desenvolvimento.

Os princípios basilares da democracia são tais que têm grande necessidade em sua actuação de ser, sob a guia do bom senso e da experiência, reduzidos às devidas proporções. Como as medicinas não só são proficuas, mas podem tornar-se nocivas, se não são ministradas em doses bem determinadas; assim também os princípios democráticos não podem ser aceites e traduzidos na concreta realidade política senão com reserva e limitações. Sem estas cautelas a máquina que se quer construir torna-se inútil ou transforma-se num instrumento de morte.

Expliquemo-nos.

O princípio da desigualdade pode ter aplicações desastrosas, visto que fàcilmente desce pelo plano inclinado do igualitarismo com que se desvalorizam os valores individuais, se desconhece o escol, se negam pràticamente aquelas providenciais desigualdades tão oportunas à variedade e à jerarquia das funções.

Pior ainda pode suceder com o princípio da liberdade, que chegaria a provocar e promover os mais graves excessos se se subtrair às prescrições morais.

A paixão liberal, advertia o mesmo Platão, vai além de todo o limite e, dando predomínio aos demagogos barulhentos, destrói a sociedade política. No diálogo sobre a *República* assim escreve: «A insaciedade daquilo que a democracia considera como o seu maior bem, causa a sua ruína. Que bem é este? A liberdade.

«É ela mesma, afirma-se nos Estados democráticos, o bem soberano, e portanto, é só em tais Estados que o homem livre deve procurar a sua morada. Mas a insa-

ciabilidade deste bem e a indiferença para todos os outros corrompe a democracia e a prepara para a tirania. Como? Quando um Estado democrático é devorado pela febre de liberdade e governado por copeiros que embriagam o povo ao grito de liberdade, então este Estado, se nem sempre dá a liberdade, castiga os seus governantes e os denuncia como traidores que aspiram à oligarquia.

«Infelizmente ele trata com desprezo aqueles que conservam ainda algum respeito e submissão aos magistrados e os insulta como homens de pouco valor e escravos voluntários. Em particular e em público exalta a igualdade que confunde governantes e governados. Pode a liberdade, em tal Estado, não descer aos extremos? Certamente é inevitável que a desordem se não espalhe por toda a parte... Os pais tornam-se iguais aos filhos e estes tornam-se iguais aos pais, nem têm temor ou respeito algum para com eles por medo que não seja ofendida a liberdade; os mestres adulam e temem os alunos e estes riem-se de seus mestres e pedagogos; os jovens igualam-se aos anciãos e procuram imitá-los para se tornarem condescendentes para se não tornarem desagradáveis e autoritários. Tudo isto enfraquece o moral dos cidadãos até não pensarem nas leis escritas nem não escritas para não terem superior algum.

«Desta maneira se gera a tirania. Qualquer excesso, de facto, produz geralmente uma grande reacção. E a demasiada liberdade parece que não chega senão a um excesso de escravidão tanto do indivíduo como do Estado... Surge logo uma numerosa raça de ociosos e perdulários, dos quais os mais ousados se põem à frente seguindo-os os mais fracos. Nós comparamo-los aos zângãos, uns com ferrão, outros sem ele... Esta raça com poucas excepções, é que governa na democracia: os mais atrevidos declamam e agem, e os mais chegados à cátedra, gritam e não deixam que os outros falem em sentido oposto. São estes que, em tal governo,

têm nas mãos, com excepção de poucos, todos os cargos públicos» (1).

Platão continua ainda seguindo passo a passo o processo regressivo com que a democracia se prepara e se transforma em tirania de algum hábil demagogo.

Esta crítica do filósofo grego tem a sua confirmação na história antiga e moderna e nos grandes pensadores políticos. Infelizmente os grandes e nobres princípios democráticos não garantem a ordem, a paz, a prosperidade e o progresso; não servem a pessoa humana, mas acabam por diminuí-la e desconhecê-la sem a contribuição das normas morais.

\* \* \*

Não há dúvida sobre isto. Montesquieu que é, embora esquecido, o grande teórico da democracia moderna, põe como condição *sine qua non* da sua existência a *virtude*, elemento que serve, segundo o filósofo político francês, para distinguir a democracia de outras formas de governo. «Não é necessária, escreve ele, muita probidade, para que um governo monárquico ou despótico se mantenha e conserve. A força das leis no primeiro, o braço do príncipe sempre levantado no segundo, regulam e mantêm tudo em ordem. Mas para um regime popular é precisa uma outra mola: a *virtude*» (2). A monarquia funda-se, segundo Montesquieu, no sentimento da honra, o despotismo no temor, a democracia na virtude (3). Esta virtude seria o amor da igualdade e da pátria, que gera também o amor das leis e o amor da sobriedade. Sobre estas quatro rodas mover-se-á com segurança o carro democrático.

Mas se se investiga qual seja a natureza desta virtude que constitui o talismã da democracia, descobre-se

---

(1) PLATÃO, *Diálogos, A República*, L. VIII, XIV-XV.

(2) *De l'esprit des lois*, L. III, c. III.

(3) *Ibidem*, L. II, c. IX.

que é uma virtude ilusória, uma virtude sem consistência ou melhor esvasiada da sua forma essencial, que é a superior norma moral, reflexo da lei eterna, que tem em Deus o seu fundamento e a sua explicação.

Não se trata, diz o mesmo Montesquieu, duma virtude moral nem duma virtude cristã, mas simplesmente duma virtude política (1). Nada mais absurdo que a concepção de semelhante virtude desguarnecida da essência moral, visto que equivale à concepção do ser vivo sem alma.

Muitos mesmo dos que não descem a inanidades deste género e exaltam os valores morais como meios necessários para a realização da democracia, não têm da verdadeira natureza da virtude, da justiça e da moral senão ideias erradas. A anarquia do pensamento filosófico que sob o nome de monismo (materialista ou idealista pouco importa) dominou e deturpou a cultura contemporânea, destruiu o fundamento da moral pela fobia maníaca de descobrir a metafísica.

Para que a democracia actue, cresça e progrida é necessário nutri-la com a moral, não já com inúteis sucedâneos. Falar às massas de normas morais, de elevação dos costumes, de responsabilidades, de dever, de sacrifício heróico quando se prescinde de Deus ou, pior ainda, se professa uma filosofia que a torna uma criação do homem ou um incognoscível que não tem nada que dizer sobre o nosso procedimento ou nada que ver com os acontecimentos históricos, não é senão uma vã academia.

«Quebrados os vínculos que ligam o homem a Deus, absoluto e universal legislador e juiz, já se não tem senão uma aparência de moral puramente civil, ou, como dizem, independente, a qual prescindindo da razão eterna e dos preceitos divinos leva inevitavelmente à última e fatal consequência de constituir o homem lei de si mesmo» (2).

---

(1) *De l'esprit des lois, Avertissement.*

(2) *Vigesimo quinto anno*, 19 de Março de 1902.

Quando sob um céu plúmbeo se restringe o nosso horizonte e toda a esperança dum absoluto desaparece, os desejos e as ambições das massas se polarizam no presente, no transitório, no particular imediato, no relativo efémero. Nada há mais anti-social do que esta polarização, que se traduz fatalmente num individualismo esmagador, num partidarismo brutal, na concorrência sem escrúpulos, no lar sem filhos, no antagonismo crónico e dissolvente das relações sociais em todos os seus pormenores.

Se é verdade que o progresso da civilização é condicionado pela germinação de sentimentos altruístas, pela projecção do hoje nos horizontes superiores do amanhã ilimitadamente superior, por uma futura sanção — para dizer em poucas palavras — que desfaz a sofística dos interesses particulares do momento passageiro e torna fácil e até agradável o sacrificio sob a ara do bem colectivo, é claro que a democracia não será construtiva e faltará às suas promessas, se a moral que a deve acompanhar e guiar for falsa ou simplesmente nominal. E tal é necessariamente a moral que não tem as suas raízes no Absoluto.

Que moral pode ser a que se funda na concepção materialista do homem e do mundo, como é, por exemplo, a intuição marxista?

Sem a convicção firme dum legislador divino como pode surgir e impor-se, por exemplo, a obrigação de obedecer à lei? A subordinação do membro à comunidade? Do particular ao público? Da liberdade à autocracia?

Em nome de quem poderá o homem curvar a fronte perante outro homem? Em nome da colectividade organizada? Mas donde derivará este direito de mando, se nenhum dos seus membros possui tal direito?

Afinal de contas não se pode ter outra prova do direito ao mando por uma parte, e do dever de submissão por outra, senão no recurso à maioria: poucos

devem ceder a muitos. Mas isto significa o despotismo do número, da quantidade, da força, isto equivale à destruição pura e simples do direito que é essência moral e não coacção tirânica.

\* \* \*

Estas reflexões explicam a razão da crise com que depararam as democracias modernas antes da guerra mundial. É bem sabido que elas foram impotentes em propor e resolver os dois grandes problemas da nossa época: o problema social e o problema internacional. Nem a solidariedade de classes nem a das nações puderam com a democracia encontrar o caminho para uma solução racional. A razão desta insuficiência está no carácter essencialmente moral, e também religioso, dos problemas fundamentais da política; carácter que impõe, a quem estuda tais problemas, a adopção da norma moral.

«A tragédia das democracias modernas é de não terem podido até agora realizar a democracia», escreve Maritain (1), e nós acrescentamos que jamais poderão realizá-la se, em vez de adoptar os princípios cristãos, procurarem, como o fizeram até agora, afastar-se deles como homenagem ao laicismo.

A essência originária (não podemos deixar de dar razão também aqui a Maritain) das democracias é a inspiração cristã; renegá-la, pois, importa uma contradição interna, isto é, o suicídio.

\* \* \*

Hoje, de toda a parte, de todos os partidos, se levantam vozes que proclamam a democracia, como um novo talismã de salvação. Mas convém perguntar que entende

---

(1) J. MARITAIN, *Christianisme et Démocratie*, Nova Iorque, 1943. O ilustre filósofo conclui desta afirmação que se impõe a necessidade de reconduzir os povos democráticos ao espírito da moral cristã.

o charlatanismo político por democracia. É necessário conhecer que ideal, que postulado moral, que intuição filosófica anima este tão apregoado regime que deverá, às mãos cheias, derramar sobre os povos afortunados a prosperidade e a concórdia.

Uns falam de *democracia progressiva*. E que progresso democrático é este? Se necessariamente significa ter em vista o termo que constitui o bem social, desejamos saber que termo é este. Não é preciso muita perspicácia para descobrir que o termo da democracia progressiva não é outro senão a socialização universal dos bens produtivos. Além deste há outro termo extremo para os sequazes da democracia progressiva: a ordem paridisiaca e utopista duma sociedade sem classes.

Nesta concepção do progresso não há lugar para a moral, para a ideia de Deus, visto a colectividade ser a realidade suprema. Aquela substituindo o mesmo Deus, arrogando-se todo o direito, sendo o critério absoluto do bem e do mal nega todo o carácter sagrado e espiritual à pessoa humana, transforma em meras concessões os direitos inatos e essenciais do homem, rejeita a natureza jurídico-moral do vínculo conjugal para sujeitá-lo ao arbítrio do indivíduo e da colectividade, profana a família, para a constituir um mero produto do sistema económico, faz do agregado civil um poderoso e esmagador mecanismo totalitário, no qual a férula e o terrorismo policial deve substituir o freio moral.

Portanto o progresso da democracia comunista é na verdade um progresso mas retrógrado, que tem um termo diametralmente oposto ao prometido. De maneira que aos democratas progressistas toca a sorte dos reformadores da Índia, os quais se organizaram para combater o sistema das castas e acabaram por formar também eles uma ainda mais rígida e fechada que as outras. Do mesmo modo os comunistas combatem o totalitarismo fascista para formar outro ainda pior.

\* \* \*

São verdadeiramente hilariantes as afirmações de Crisafulli, que assim escreve em defesa do bolchevismo: «O comunismo, longe de ser a maior catástrofe, constitui, pelo contrário, um termo natural e consequente da democracia, a realização integral e concreta do princípio democrático em todas as formas de vida social » (1).

Desejaríamos saber qual é este princípio democrático que se realiza integralmente no comunismo. Acaso o princípio da liberdade? Mas que liberdade existe na Rússia, se há um só partido? Que liberdade pode haver, se em virtude do artigo 126 da Constituição Estaliniana, está sempre presente, em todas as associações sindicais, profissionais etc. o núcleo comunista, operante e onnipotente?

Nem se diga que o comunismo de ontem não é o de hoje, que tem um conteúdo político que nos leva a considerar anacrónicas as posições polémicas de outrora.

Este conteúdo político, visto que não está separado da base marxista, não pode deixar de não provocar suspeitas.

\* \* \*

Outros ousam falar de *democracia laica*. «O Estado não deve ser ateu, mas laico ou neutro, repetem muitos dos velhos e irredutíveis militantes do socialismo e do liberalismo; portanto se se deve adoptar uma democracia, esta deve ser laica, que é uma conquista gloriosa do pensamento moderno».

Ai! Esta conquista gloriosa é bem conhecida pelo custo enorme e pelas empresas deploráveis do seu procedimento. Foi precisamente esta democracia que legislou, administrou e organizou a sociedade, como se nunca

---

(1) *Società*, rivista trimestrale, Florença, Janeiro-Junho de 1945, p. 321-323.

tivesse existido o Cristianismo e o Catolicismo e até o mesmo Deus. Foi esta democracia que desde os seus primórdios exacerbou com as confiscações, as perseguições, os ostracismos e até a morte daqueles que repudiavam os seus princípios e métodos. Foi esta democracia que tentou desagregar a família, que monopolizou e perverteu a escola, que descristianizou e materializou a vida pública. Sobretudo foi esta democracia que, seduzida pelos seus erros, concentrou no Estado todos os direitos e atribuições que constituem as premissas dos governos totalitários.

«Estes regimes, diz D. Sturzo, eminente e insuspeito estudioso da democracia, fluem lógica e historicamente do Estado democrático laico, enquanto centralizador, monopolizador, nacionalista, e enquanto nega a seus adversários a liberdade moral e religiosa em nome do laicismo» (1).

\* \* \*

Se se quiser realizar actualmente uma democracia que seja salvaguarda efectiva dos direitos dos indivíduos e não um mero instrumento ao serviço de falsas ideologias, isto é, de ideologias ou métodos que, enquanto exaltam a liberdade e proclamam a soberania do povo, se fundam em antigos princípios geradores de ditadores e tiranias; se se quiser uma democracia que, eliminando todo o privilégio injusto, dê ao povo a possibilidade de levar o seu peso na vida pública, é necessário que reconheça que há uma lei não escrita mas inculpada na consciência, uma lei que está acima dos indivíduos e dos Estados.

É necessário, em suma, uma moral que não esteja sujeita às opiniões contrárias dos filósofos, que não seja incerta e vacilante, que não seja desguarnecida de ade-

---

(1) *La crisi della democrazia*, Roma, S. E. L. I., 1945, p. 31.

quadas sanções. Semelhante moral só pode ser a proclamada pelo Evangelho.

É claro que a democracia tem de ser *naturalmente cristã*. Se, pelo contrário, se opõe aos grandes princípios cristãos não é senão aborto e mentira.

Com isto não se quer dizer que para o bom resultado dum partido democrático basta que o seu programa se funde em postulados éticos do Cristianismo: dizemos antes que são a condição *sine qua non* ou como diz S. S. Pio XII «a única e duradoira base» (1).

Mas é necessário ao mesmo tempo que tais princípios se transformem em instrumentos que correspondam à sã técnica social, política e económica. Como a orquestra necessita não só de partituras bem escolhidas mas também de bons instrumentos e de hábeis tocadores, assim a orquestra política precisa não só de infra-estruturas ideais, mas também de fortes instituições e governantes atilados sobre as ondas procelosas da política. Tanto umas como outras devem concorrer para o feliz resultado duma organização democrática.

---

(1) Discurso na inauguração do novo ano jurídico da S. Rota R., 2 de Outubro de 1945.

OS ÓRGÃOS  
DA DEMOCRACIA

## CAPÍTULO IV

### SUFRÁGIO UNIVERSAL

Entre as rodas da máquina democrática a principal é a do eleitorado; entende-se do eleitorado o mais extenso possível, quer dizer, o sufrágio universal.

Infelizmente, já correu muita tinta sobre esta instituição fundamental da democracia. Em geral os ódios e as diatribes mais anti-democráticas escolheram-no como alvo fácil de seus golpes. Também o P. Taparelli em *Exame crítico das ordens representativas* lhe faz uma crítica inexorável. Em sua opinião o sufrágio universal ostenta na frente o ferrete indelével dum pecado original, como fruto do protestantismo; além disso define-o ateu em seu fundamento racional, epicúreo em sua finalidade, injusto em seu processo, impossível em sua aplicação, nocivo em seus efeitos, mentiroso em suas promessas e finalmente, para cúmulo de todos os males, tão *tumultuário* que é capaz de precipitar-nos no mais terrível abismo, «na abolição, nada menos, de todo o governo, na subversão da sociedade, na completa anarquia» (1).

Este juízo tão severo, que a nós, à distância dum século, parece inexacto, pode muito bem explicar-se, se se pensa que o autor tinha diante de si o sufrágio anorgânico e enquadrado na filosofia contratualista, quer dizer, na escória de dois erros graves: a origem inteiramente humana da autoridade política e a justiça exclusivamente fundada na aritmética eleitoral. Acrescente-se que Tapa-

---

(1) L. TAPARELLI, *Exame crítico degli ordini rappresentativi*, Roma, 1854, vol. I, p. 59-93.

relli tinha sido expectador de convulsões e de movimentos anarquistas da democracia cuja história assim resumiu Tocqueville: «A democracia entregue aos seus instintos selvagens cresceu como as crianças órfãs que se educam por si mesmas nas ruas das nossas cidades e só conhecem os seus vícios e misérias. Quando a democracia se apoderou do poder, era quase ignorada, e entretanto todos se inclinaram servilmente a todo o desejo, adorando-a como a imagem da força. Quando depois enfraqueceu por causa das suas desordens, os legisladores pensaram em destruí-la, em vez de a instruir e corrigir. Seguiu-se então uma revolução democrática no elemento material da sociedade; ao passo que nas ideias, nas leis, nos hábitos, nos costumes não houve aquelas mudanças que eram necessárias para tornar útil esse movimento» (1).

Sem dúvida, a democracia moderna abriu caminho com processos que não foram muito legítimos, sobretudo por aqueles que lhe deviam ceder o lugar. Não há dúvida que o principal de seus órgãos, o sufrágio universal, serviu para estender a corrupção eleitoral e cobrir de estratagemas legais ou pseudo-legais injustiças ignominiosas; mas apesar de tudo não devemos ser tão parciais que não descubramos senão erros e perigos no sufrágio universal.

É verdade que o sufrágio universal não é uma panaceia; tem as suas imperfeições e seus inconvenientes, dos quais não poucos devidos ao ambiente histórico e aos egoísmos humanos. Os que lhe são próprios podem corrigir-se ou atenuar-se. O sufrágio democrático não parece que seja um *delinquente* incorrigível nascido de Lombroso; pode, como veremos corrigir-se e organizar-se de maneira a libertar-se do vício original e tornar-se um militante da liberdade, um impulsionador do progresso no campo político.

---

(1) A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 12.<sup>a</sup> ed., Paris, 1848, tom. I, p. 10.

\* \* \*

Perguntemos, antes de mais nada, quais são os seus caracteres. À fórmula *sufrágio universal*, não se deve certamente atribuir uma significação literal, uma interpretação absoluta, como se o qualificativo *universal* indicasse o sufrágio de *todos*, sem limite algum. Com o atributo *universal* quer-se indicar a tendência dos regimes democráticos para ampliar o eleitorado administrativo e político a todos os cidadãos; na prática, contudo, devem excluir-se, pelo menos, os incapazes de exercer qualquer direito.

Comunmente considera-se o sufrágio como universal, quando se faz coincidir a capacidade eleitoral com a capacidade civil de agir (1). Um sufrágio universal e integral como poderia ser aquele que concede o voto mesmo aos menores (2), nunca se praticou. Até hoje uma boa metade da população, a feminina, mesmo nas nações mais progressivas, não teve o direito do sufrágio ou, pelo menos, a plenitude dos direitos eleitorais.

Entre nós, na Itália, o sufrágio universal data de 1913, quando com a lei de 30 de Junho de 1912 foram suprimidas as incapacidades do censo e da cultura, e os eleitores subiram de dois milhões para oito milhões e meio. Com a lei de 6 de Dezembro de 1918 o direito foi concedido a todos os cidadãos masculinos de maior idade e os eleitores subiram para pouco mais de onze milhões; número que nas próximas eleições deverá, pelo menos, ascender ao dobro com o voto das mulheres. Também nas outras nações o sufrágio, primeiro restrito a alguns grupos foi aumentando pouco a pouco, de maneira que hoje não é uma honra inteiramente indevida o de qualificá-lo como universal.

---

(1) Veja-se O. RANELLETTI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Pádua, 1931, p. 228.

(2) O exercício efectivo do direito de voto neste caso estaria confiado ao pai ou a quem faz as suas vezes.

\* \* \*

Mais que o carácter extrínseco da extensão, devemos conhecer o seu valor sob o ponto de vista moral. Considerado em si mesmo, não é senão um direito público, isto é, um poder, um instrumento, concedido ao cidadão, com que faz sentir o peso da sua vontade nos negócios de interesse público e participa, de algum modo, no governo. Como tal não pode ser incriminado pelo moralista, mas antes aprovado. Em particular, porém, pode dirigir-se de maneira que não corresponda à equidade e justiça; sem dizer que, como qualquer outro mecanismo da arte política, sendo manejado pelo homem, pode ser sujeito das piores causas.

Como quer que seja, visto que o sufrágio universal, por natureza é um de tantos meios da técnica política, a Igreja tem para com ele a mesma atitude que tem para com qualquer meio do tecnicismo político, por exemplo, para com as formas de governo.

Não se liga a uma nem a outra, mas faz tudo para que ambas sirvam para o triunfo da justiça, para a conservação da prosperidade material e elevação moral dos povos.

Com os sistemas eleitorais, a Igreja procede do mesmo modo. Daqui a sua insistência para que os católicos usem da arma do sufrágio para participar nos negócios públicos.

Leão XIII numa Encíclica ao episcopado brasileiro, insiste em que os católicos vão às urnas e tomem parte na câmara legislativa e julga oportuno que tomem até parte membros do clero, que com sabedoria e moderação saibam defender os interesses da religião (1).

Na *Immortale Dei* encontram-se as mais vibrantes exortações para que os católicos usem os hodiernos instrumentos políticos, não para aprovar o que neles há de reprovável mas para os tornar fonte de genuíno e verdadeiro bem público e injectar em todas as veias

---

(1) *Della paterna e provida*, 18 de Setembro de 1899.

do corpo social o sangue vivificante do espírito da Igreja e do seu benéfico influxo (1).

Não menos solícitas, decididas e categóricas são as declarações de Pio XII que faz do voto eleitoral *um meio importante para cumprir um rigoroso dever de consciência*. (2).

\* \* \*

Alguns pensam que o carácter do eleitorado é fruto do direito natural (3), ao passo que muitos outros o consideram concessão exclusiva do direito positivo. Como em muitas outras questões, parece que também nesta as posições extremas são fracas e que a verdade está no meio. Expliquemo-nos.

O direito eleitoral pode dizer-se natural, mas com algumas reservas. É dalgum modo natural, mas não no sentido de Rousseau, para quem o direito eleitoral é inerente à autoridade soberana que reside inalienavelmente no povo.

Uma questão teórica deste género não resiste à crítica, como muito bem o demonstrou Taparelli na sua obra já citada. O direito natural pode dizer-se natural mas não primordial, essencial, fundamental e de tal modo unido com a pessoa humana, como seria, por exemplo, o direito à vida, ao sustento, ao matrimónio.

O direito pode dizer-se natural, não absoluto mas relativo ou condicionado, quer dizer, no seu exercício é uma exigência da natureza, não da natureza simples e independente de qualquer progresso, duma certa maturidade da consciência cívica (4).

---

(1) *Immortale Dei*, 1 de Novembro de 1885.

(2) *Alocução às representações das associações femininas*, Agosto de 1945.

(3) Veja-se O. RANELLETTI, *O. cit.*, p. 229.

(4) Veja-se SCHWALM, *Leçons de philosophie sociale*, Paris, 1911, vol. II, p. 508-509.

O direito eleitoral, numa palavra, (*remotamente, radicalmente*) funda-se na natureza mas é somente uma exigência, quando aquela alcança uma certa perfeição, isto é, quando na comunidade política há possibilidade de formar a opinião pública, a capacidade de aspirações comuns entre as várias classes sociais, um grau, para dizer numa palavra, elevado de civilização. Então o direito eleitoral já não é um agregado informe e fechado dentro do embrião, mas corola que se abre à brisa primaveril.

Quando a sociedade transpõe a soleira duma superior acção civilizadora, então os legisladores, os constructores de códigos são levados a apresentar como real a remota e radical exigência do eleitorado.

Mas então, dir-se-á, parece um direito positivo e não natural, um direito do cidadão e não do homem, criação do Estado mas não da natureza.

Na verdade o direito eleitoral, ou melhor, o sufrágio universal, é um produto a que puseram mãos, céus e terra; quer dizer, um produto de duas causas cooperantes: a natureza e a liberdade. Por uma parte não é um direito exclusivamente natural, por outra não é um direito exclusivamente positivo. Não é exclusivamente positivo, porque a natureza aperfeiçoada não é indiferente à existência, ao exercício do direito eleitoral, mas exige-o. O direito à medalha de mérito é simplesmente positivo, porque a natureza exige que se honrem os valorosos, com qualquer manifestação, mas não determinadamente com dependurar-lhe ao peito uma medalha.

Não se pode dizer o mesmo do direito eleitoral. É portanto um direito intermédio que com a terminologia escolástica medieval se chamaria *direito das gentes*, fórmula que está muito longe do significado que hoje se lhe atribui. Significa o que é conforme com a natureza humana, não em si mesma, mas em virtude de qualquer bem que se lhe acrescente. Direito das gentes, quer dizer, dos seres racionais porque é próprio destes descobrir as relações entre as coisas e conhecer-se a si mesmo

e tudo o que lhes convém. Tudo o que pertença a tal direito está relacionado com as conclusões próximas e necessárias dos grandes princípios de lei natural, com as quais fácil e universalmente concordam os homens.

Chamar-se-á, portanto, um direito intermédio, um direito misto, direito que hoje se costuma classificar de direito natural, na sua mais ampla acepção (1).

\* \* \*

Acerca do carácter de obrigatoriedade do direito eleitoral há discrepância de opiniões entre os entendidos. Geralmente a imprensa hodierna repudia a obrigatoriedade do direito eleitoral, porque rejeita qualquer sanção penal, moral ou qualquer outra a aplicar ao eleitor que se abstém (2). Também os moralistas católicos consideram o direito ao sufrágio por natureza facultativo (3), o que não impede o Estado, se assim o julgar, de transformar o direito público eleitoral em função obrigatória e exigir o seu exercício, como exige a função militar, judiciária e semelhantes.

Creemos que a tese daqueles que negam absolutamente a obrigatoriedade do sufrágio não seja corroborada por provas de indiscutível valor. Afirma-se que não se pode impor a obrigação do voto, porque se coarctaria a liberdade do eleitor, e iria contra a espontaneidade que deve informar a declaração livre dos eleitores.

---

(1) Tal seria para alguns o direito de propriedade sobre bens que não são de consumo ou de utilização próxima. Veja-se A. VERMEERSCH, *Principes de morale sociale*, II, Bruxelas, p. 121 e segs.

(2) Veja-se *Nuovo Digesto Italiano* a palavra *Diritto elettorale*.

(3) H. NOLDIN S. J., *De praeceptis*, Insbruch, 1914, n.º 233. — GÉNICOT S. J., *Theologiae Moralis Institutiones*, Lovaina, 1900, tom. I, n.º 359. — VERMEERSCH S. J., *De Iustitia*, Burges, 1904, p. 777 e segs.

Que os eleitores sejam sujeitos a um limite de seu arbítrio, admite-se; mas trata-se, acaso, duma restrição indevida? Abusiva? Injustificável?

Se semelhante razão tivesse alguma congruência, todas as leis não seriam guias benéficos mas cadeias de escravos. Devia-se deixar prosperar o analfabetismo para não violar a liberdade dos pais; devia tolerar-se o roubo e a desordem nas estradas como homenagem à liberdade dos peões e automobilistas; deviam fechar-se os olhos à imoralidade pública avassaladora pelo respeito devido à liberdade desenvolva de perverter e perverter-se.

Que o Estado, ao menos em determinadas circunstâncias, possa ser impellido a adoptar o voto obrigatório, parece-nos uma consequência lógica da natureza deste voto. Este direito, além de ser direito é também um dever que nos é imposto pela virtude do patriotismo, da caridade, da religião e da justiça social (1). Mas o exercício destas virtudes assume particular força de obrigatoriedade quando a necessidade ou a utilidade urge.

Ora o direito eleitoral, como qualquer outro direito público, inclui uma função social, cujo exercício, ao menos nas presentes circunstâncias, é necessário. É necessário que a nação tenha uma boa constituinte e uma valiosa fiscalização sobre o funcionamento do governo; mas estes dois fins, que hoje são próprios do voto popular, não se conseguem, ou só de maneira inadequada e imperfeita, se o povo abandona as urnas.

Se para defesa e conservação do Estado, se torna obrigatório o serviço militar, não se vê porque não se possa tornar obrigatório o serviço eleitoral, que tem em vista a defesa do recto funcionamento da máquina governamental.

O eleitor, além disso, quando exerce o seu direito, pratica um gesto que outros, por motivos especiais,

---

(1) Veja-se *Apêndice*, p. 125

não podem praticar. Ele representa não tanto a si mesmo como massas consideráveis natural e legalmente incapazes de votar, como as crianças, os dementes, os criminosos e em várias nações também as mulheres. O direito privado é individualista, mas o político é essencialmente social. Portanto os eleitores, em virtude do seu direito político, votam não só por si mas também pelos outros; de algum modo são representantes do interesse geral da comunidade. Parece, pois, lógico que nas circunstâncias indicadas não se deixe ao arbítrio individual o exercício de semelhante representação.

Que consideração se teria amanhã pela nossa Constituinte se, por causa do abstencionismo político, fosse eleita apenas por uma parte do corpo eleitoral?

Além disso, é mais vantajoso, e podemos acrescentar indispensável, que haja um entendimento, o maior possível, entre o povo e o governo. Sem isto não estaria assegurada a fidelidade da representação política. Mas quando o número dos votantes, como sucede muitas vezes, é muito pequeno, já não é o povo mas só uma parte que é representada na assembleia legislativa e então abre-se um abismo entre o povo e seus legisladores com dano de toda a máquina estatal.

Não há dúvida que no caso em que o povo atinja a maturidade política e o sentido de tão activo civismo, pelo qual todos se interessam, mais ou menos, pelo bem público e valorizam o voto, não há dúvida que então o Estado pode deixar ao dever eleitoral só o vigor moral e não pensar em consolidá-lo com a lei e suas sanções.

\* \* \*

Falámos dos principais caracteres do sufrágio universal; é nosso dever examinar as suas antinomias e os seus inconvenientes.

Censura-se o sufrágio universal por ir dar a um extremo diametralmente oposto ao prometido, visto que prejudica os interesses das mesmas massas.

«A eleição, escreve Fouillée, sendo uma designação das capacidades, supõe ela mesma a capacidade de designá-las. Mas é precisamente esta capacidade intelectual e moral que falta muitas vezes às democracias individualistas e que não menos faltaria nas democracias socialistas. Quem vota não procura os representantes mais decididos a servir os interesses ou os direitos individuais, os mais úteis a toda a sociedade, mas a si mesmo».

Não é possível uma democracia hábil, diz Stuart Mill, se o trabalho que exige habilidade é feito por pessoas que a não possuem. «O povo hodierno, dada a sua ignorância, viola este grande princípio: ele governa contra si mesmo, quer dizer, com prejuízo de suas verdadeiras e perenes necessidades. A democracia ainda na infância é, por diversos motivos, equivalente a um governo de rapazes e para rapazes» (1).

Certamente o sufrágio, como qualquer outro órgão político, não funciona senão com o elemento humano, isto é, com um material avariado, sempre minado pelo egoísmo que nenhum governo soube até agora suprimir, nem o absolutismo monárquico nem o sistema de oligarquia aristocrática e nem sequer o mesmo comunismo soviético, se bem que se glorie de ter destruído a sua raiz nefasta, a propriedade burguesa.

Estando o homem doente, também os órgãos de que ele é grande parte, se tornam imperfeitos e sujeitos a inconvenientes. Também o sufrágio universal não pode estar imune; tudo está em saber se as doenças são incuráveis ou, se pelo menos, em contrapartida não têm compensações apreciáveis nas vantagens. Muitas vezes no campo político trata-se de escolher o caminho que ofereça menores perigos.

Ora se o sufrágio universal não é meio apto para a escolha das capacidades políticas, haverá algum outro

---

(1) A. FOUILLÉE, *Erreurs sociologiques et morales des démocraties* em *Revue des deux mondes*, 15 de Novembro de 1909, p. 331.

processo que se deva preferir? Não certamente o sistema da força. A audácia bem sucedida nem sempre vai junta com a sabedoria, com o discernimento, com a habilidade construtiva. O método do sorteio, tão em uso na antiga Grécia, se não erramos, é cego, e pode escolher um idiota em vez dum génio, um pérfido em vez de um homem perfeito e virtuoso. Também a herança não assegura os dotes de inteligência e vontade, próprias do bom governo.

Que outro modo haverá para designar os encarregados das funções políticas? Acaso o concurso como se faz para os funcionários públicos? Mas o concurso, se pode verificar a doutrina e competência técnica, cala sobre as qualidades morais e aptidões superiores de prudência e de juízo que são necessárias ao homem de governo.

Não resta outro sistema para opor ao sufrágio universal senão o *sufrágio restrito*, pelo qual se exigem além da capacidade jurídica também outras condições para a capacidade eleitoral; condições que geralmente se reduzem a duas: o censo ou a cultura, ou ambas juntas.

Esta forma de eleição tão limitada oferece vantagens mas que se tornam illusórias, quando se trata de nações de alto nível de civilização, como é o da maior parte dos Estados hodiernos.

Nos países mais adiantados o *sufrágio restrito* não resiste facilmente a um exame sério. De facto, se a cultura que se exige para a capacidade eleitoral é um tanto elevada, o corpo eleitoral se reduziria a um grupo de intellectuais; «tornar-se-ia, como escreve Orlando, tão restrito que falsearia a noção moderna de representação e transformaria a Câmara legislativa em academia de sábios» (1).

---

(1) Veja-se V. E. ORLANDO, *Principii di diritto costituzionale*, Florença, 1894, p. 80.

Se a cultura não é elevada, desvanecem-se plenamente as auspiciosas garantias duma capacidade certa de designação política. Reflexões análogas valem para o critério dos rendimentos. Se se trata dum rendimento importante e então se entrega na mão dos ricos o governo, seguem-se as tristes consequências inerentes à plutocracia. Se, porém, se exige um rendimento modesto, a distância entre o sufrágio restrito e o universal desaparece e torna-se de pouco valor.

\* \* \*

Mas, concedamos que o sufrágio universal não seja um sistema ideal de designação; podem, porém, admitir-se certas modificações. Tais seriam o *voto múltiplo*, com que se concedem ao eleitor vários votos; o *voto familiar* pelo qual o chefe de família tem o direito a vários votos, ou também o dado por um grupo familiar; o *sufrágio corporativo*, isto é, concedido às classes, às unidades orgânicas da nação; este pode juntar-se com o individual (1); o sufrágio por *graus*, pelo qual numa primeira eleição mais ampla se escolhe uma série restrita de eleitores, que por sua vez designarão aquele ou aqueles que devem ser investidos do poder público.

Este sistema, embora tenha sido muito criticado, oferece indiscutíveis vantagens. Mazzini, Taine, Rosmini e Tocqueville exaltam-no. Este último que pôde reconhecer os efeitos benéficos nas consultas eleitorais dos Estados Unidos, deseja que o voto por graus se estenda às repúblicas americanas que não queiram desaparecer entre os escolhos da democracia. «Não tenho dificuldade alguma em confessá-lo, acrescenta ele: descubro no

---

(1) Veja-se CH. BENOIT, *Sophismes politiques de ce temps*, Paris, 1893, p. 200 e segs.

sufrágio por graus o único meio de pôr a liberdade ao alcance de todas as classes do povo» (1).

Também a representação proporcional concedida às minorias é por muitos enunciada entre os melhores remédios que combatem a doença do sufrágio universal.

\* \* \*

Ninguém pode duvidar que é útil uma certa cultura para o funcionamento do sufrágio universal; mas é necessário não avaliar demasiado a sua importância. Os homens sem letras, mas de bom senso, de sólido juízo e rectidão moral, podem exercer o direito de voto melhor que muitos leitores de jornais destituídos de virtude cívica e dominados pelo egoísmo.

Quantas vezes as associações de trabalhadores militaram por orientações políticas que pelos resultados se revelaram sábias e construtivas, quando círculos de militares, de profissionais, de grandes proprietários favoreciam uma política ruínosa?

A instrução pode dar-nos o voto da inteligência; mas é acaso o voto da inteligência o mesmo que o da consciência? Não é constante esta coincidência, especialmente quando a cultura intelectual está viciada, como sucede actualmente, pelo agnosticismo, pelo materialismo e ateísmo.

Mas, os eleitores ignorantes, são tubos de órgão tocados pelos demagogos à sua vontade. Também os intelectuais podem ser tocados pelo egoísmo e interesses particulares e até pelos interesse das lojas maçónicas! (2).

---

(1) A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, 1848, 12.<sup>a</sup> ed., tom. II, p. 51.

(2) Com o desaparecimento do fascismo surgiram logo entre outros males a maçonaria que trabalha por organizar com a maior circunspecção as suas lojas. A sua propaganda dirige-se sobretudo à classe dos empregados. Onde frutifica com maior resultado é no

Notemos que hoje um *mínimo* de instrução penetra e se difunde nas massas populares com a escola obrigatória, com a imprensa, com as associações profissionais, com o cinema, com o rádio, com os mesmos partidos que por natureza devem ser fontes de formação política, elementos de orientação pública, forças esclarecedoras e amplificadoras que fundem numa corrente homogênea as opiniões individuais.

É verdade que a imprensa e todos os outros meios de propaganda, em vez de iluminar servem para desenvolver gases venenosos, mas não é menos verdade que não faltam forças opostas neutralizantes ou benéficas; forças mais ou menos consideráveis, embora assim não pensem os pess mistas.

Sobretudo é na participação do auto-governo local que o povo encontra a melhor escola para a sua formação cívica.

Em todo o caso, não é possível determinar com certeza os critérios positivos da capacidade eleitoral. «É melhor, portanto, confiar, (como diz Orlando) naquele sentido misterioso mas poderosíssimo, pelo qual as multidões têm uma intenção justa, embora muitas vezes inconsciente, das necessidades supremas do Estado, uma tendência também inconsciente, pela qual a escolha popular em geral indica sempre os *melhores* e *mais aptos* (politicamente, já se entende!)» (1).

Mesmo sem participar do optimismo do eminente homem de Estado e sem atribuir dotes misteriosos ao nosso povo, as desconfianças acerca da sua impotência

---

Partido da Acção. Atrai também os católicos mostrando-se respeitosa, como é moda hoje, com a sua fé. Isto não a impede (no mesmo número de seu *Umanesimo*, 15 de Outubro de 1945, em que exalta Pio XII como o *Papa humanista*) de investir contra «os sacerdotes traidores que afastaram o povo da Verdade, apresentando esta em fórmulas abstrusas, escondendo-a em livros incompreensíveis e poérentos, apresentando-a em sofismas absurdos».

(1) V. E. ORLANDO, *Principii di diritto costituzionale*, cit. p. 81.

para exercer o direito do sufrágio, nem sempre são justificáveis. O povo não é formado exclusivamente de levianos e exaltados, fácil presa de profetas revolucionários mas há uma grande camada, a classe média, que no sentido mais amplo significa o conjunto de todos os que distam igualmente da riqueza ou da pobreza.

Esta classe, que nos períodos normais tem grande influência pelo seu número, tem geralmente um recto juízo, não obscurecido por teorias abstractas, mas animado pelo sentido prático; é além disso, dotado de rectidão moral e dum temperamento que foge de extremismos.

Se nem a maior parte desta classe pode por si avaliar qual é o melhor partido nas questões políticas, pode pela propaganda dos jornais tirar elementos para uma geral orientação política que não seja desastrosa. A classe média é um sério obstáculo aos deplorados perigos do sufrágio popular.

\* \* \*

Outra censura se fez a esta instituição: faz da justiça uma questão de aritmética; o número constitui o direito.

É preciso uma explicação. O princípio da maioria, para quem desligar o sufrágio universal dos postulados erróneos sobre os quais se quer fundar, não é um princípio especulativo, metafísico, um critério absoluto de verdade e de justiça. Não se pretende com ele dizer que a maioria é infalível; mas visto que a minoria também não é infalível, segue-se um princípio prático, um expediente de bom senso que — quando é necessária a determinação e a acção — nos leva a adoptar, entre as opiniões prováveis e encontradas, a do maior número.

Mas isto não proíbe que as deliberações do maior número, em última análise, sejam sempre julgadas à luz de normas precisas e objectivas que derivam do direito natural.

Outro ponto fraco do sufrágio universal seria o igualitarismo absurdo e nivelamento injusto de que seria a

genuína expressão. O voto do político mais eminente ou do sábio mais ilustre, nas eleições equivalem ao do cidadão mais obscuro e ignorante. O voto dum homem que se distingue pela integridade e santidade de vida é, nem mais nem menos, o mesmo que o dum pérfido. Se entre as mulheres que amanhã se apresentam às urnas fosse alguma que tivesse as benemerências e os dotes duma Catarina de Sena: a sua brilhante inteligência, o seu profundo patriotismo, o seu fino tacto político unido à mais viril ousadia, ao amor ardente para com o doce Cristo na terra, o seu voto e o da mais inculta e desconhecida camponesa distinguir-se-iam como duas gotas de água. Tudo isto, afirma-se, é o triunfo do irracional.

Convém frisar, porém, que o sufrágio universal pode, como já notámos, sofrer modificações e correctivos, como seriam, por exemplo, o voto por graus, o voto corporativo e o voto múltiplo.

Com o voto por graus diminui-se-lhe o valor, enquanto que se torna indirecto; com o voto múltiplo aumenta-se-lhe o valor, enquanto que o voto de quem tem, por exemplo, um diploma pode valer por dois. Se, além disso, o mesmo diplomado tem um certo património o seu voto pode valer por três; se tem mais algum índice de capacidade, como a idade e a paternidade, o seu voto pode valer por quatro ou cinco; ao passo que aqueles que não têm determinados requisitos de capacidade, mas a simples capacidade jurídica ficarão com um só voto.

Este expediente do voto múltiplo é contudo em boa parte illusório. Os critérios positivos da pluralidade nem todos são justificáveis. O critério do rendimento não assegura a capacidade eleitoral; pode suceder que quem não tenha o determinado património, tenha capacidade eleitoral superior à daquele que pode dispor de grandes riquezas.

Também o critério da instrução não satisfaz plenamente as exigências da justiça. O homem culto: o advogado, o escritor, o jornalista, o banqueiro, o professor, etc.

podem exercer a sua influência sobre o Estado de mais modos do que só com o voto eleitoral; ao passo que o homem inculdo só tem a possibilidade de influir no mecanismo estatal com o voto.

Não se vê, portanto, a necessidade de atribuir um voto múltiplo ao cidadão instruído, quer dizer, uma potencialidade política superior, quando já a possui por outros motivos.

Parecem mais determináveis os critérios negativos da capacidade eleitoral do que os positivos, como seriam: a demência, a indignidade moral, a função militar. Excluamos o do sexo. Tanto a mulher como o homem têm direito de prestar a sua contribuição à acção política.

\* \* \*

Falámos das deficiências do sufrágio universal. Digamos agora algumas palavras sobre as suas qualidades. É uma afirmação solene da dignidade pessoal e da igualdade fundamental do homem. Nunca será bastante apreciado o alcance pedagógico do voto único que é ao mesmo tempo dado ao rico e ao pobre, ao patrão e ao criado, ao intelectual e ao operário, ao homem e à mulher.

Por meio desta instituição eleitoral todas as super-estruturas, todas as qualidades que distinguem as classes de cidadãos, tornam-se evidentes e deixam ver como num límpido espelho, o que é comum aos membros da nação: o cidadão e com o cidadão o homem saído da luz da pessoa humana.

De Maistre numa passagem famosa confessa ter visto franceses, italianos e russos, mas declara nunca ter visto o homem. «Se existe, escreve o ilustre saboiano, é sem eu o saber» (1).

Evidentemente o *homem* da abstracção pura, o *homem* da revolução francesa, nunca existiu; mas infelizmente,

---

(1) *Considérations sur la France*, c. vi.

é muito triste que as super-estruturas que incluem o homem concreto, não no-lo façam ver, e acabem por esquecê-lo ou negá-lo. E nem sequer, pelo excesso oposto (qual é o de não saber apreciar as desigualdades individuais) se lhe dá aquela contextura que a consciência jurídica impõe.

\* \* \*

O sufrágio universal não é só o sinal da dignidade da pessoa, uma afirmação da igualdade humana fundamental, mas uma arma de defesa das classes populares contra aqueles que têm o poder. Com o voto, o eleitor tem um freio para opor às tentações de despotismo dos governantes, e ao mesmo tempo, um meio apto para impor à política uma orientação democrática.

Deve-se, em grande parte, ao sufrágio universal, se os que têm a responsabilidade do poder, notarem a necessidade de contentar a multidão com leis, instituições e providências que têm em vista a elevação das massas populares. Houve tempo em que toda a máquina estatal era de preferência e injustamente dirigida a proteger as minorias privilegiadas; hoje, pelo contrario, inclina-se para as maiorias populares.

«A introdução do *número* na mecânica do Estado pode bem comparar-se à introdução do vapor na mecânica das fábricas. Assim como com esta se transformou o trabalho industrial, assim com aquela se aumentou muito e radicalmente se transformou o trabalho do Estado. Neste, de facto, tudo se faz com a lei e esta não se faz sem o *número*. A consequência necessária é que a lei, feita mais ou menos directamente pelo número, mas em todo o caso, sob a sua inspiração será mais ou menos claramente feita para o número e o mesmo Estado posto ao seu serviço» (1).

---

(1) CH. BENOIT, *La crise de l'état moderne du travail*, Paris, 1905, p. 8.

Se se examinar o desenvolvimento do direito em todo o século passado até aos nossos dias, ver-se-á que primeiro procura defender a classe dominante com a riqueza e a direcção da vida pública, esquecendo ou sacrificando os direitos da multidão. O código napoleónico de 1804 foi com razão definido o *código da propriedade* do rico, ao passo que do trabalho, isto é, da propriedade do pobre quase se não fala.

Na legislação posterior o trabalho é gradualmente defendido até alcançar um lugar de destaque nas Constituições contemporâneas (1). A razão deve-se, em grande parte, ao sufrágio estendido ao povo.

\* \* \*

Outro mérito deste sufrágio é que corresponde à necessidade dos povos que estão na vanguarda da civilização. Quando os filhos ou os pupilos atingem uma certa idade, subtraem-se à obediência dos pais ou dos tutores e tornam-se livres. Diga-se, mais ou menos, a mesma coisa dos povos; quando eles atingem uma certa maturidade, exigem que não sejam meros instrumentos do poder público, mas que influam nele e o fiscalizem.

A observação dos pessimistas de que os povos são eternas crianças, eternos menores, responderemos com Gayrand que «tal afirmação excluiria lógicamente do direito natural e da teoria dos governos legítimos o mesmo conceito de democracia. Além disso, semelhante tese tenderia a negar à multidão toda a influência na administração da província ou da comuna» (2).

Além disso, por auto-governo ou governo do povo não se quer significar que este intervenha e resolva os

---

(1) Veja-se F. PERGOLESÌ, *Orientamenti sociali nelle Costituzioni contemporanee*, Milão, 1942.

(2) H. GAYRAND, *Les démocraties chrétiennes*, Paris, 1899, p. 18.

problemas particulares da política e da actividade legislativa; mas só é chamado quando muito a aderir à orientação geral da política.

As deduções desta orientação geral, a aplicação a questões especiais, a tradução em leis serão sempre obra dos competentes. Só quando um povo atingir um estado elevado de maturação política pode com o *Referendum* ser exigida a sua deliberação mesmo para uma questão determinada que interessa à nação.

\* \* \*

Dir-se-á que falamos do sufrágio universal em abstracto, esquecendo o que é em concreto, quer dizer, uma fonte de intrigas com que se explora a ignorância, se deprime o carácter, se renega o senso prático, se sujeita a colectividade ao indivíduo e o interesse da nação ao partido.

É fácil de provar que a substância racional e ideal da eleição popular se traduz na realidade não só em doses limitadas, *porque a matéria é surda para responder*, mas o que é pior, não sem misturar-se como o pó da matéria humana.

Infelizmente a instituição eleitoral popular, que é a expressão lógica da democracia, não pode escapar às paixões que se escondem e se agitam famélicas na arena política, nem se pode obviar às deficiências duma consciência cívica ainda informe.

Não negamos que ao princípio a sua actuação se torne difícil, mas à medida que se educam as massas, sobretudo no terreno das administrações locais, no governo da comuna; à medida que penetra no costume e na tradição, o sufrágio popular torna-se um instrumento de fácil manejo e não sem resultados positivos mais ou menos visíveis.

Se se apela para a história, que é a mais apta para nos guiar na apreciação dos instrumentos da actuação

política, ela afirma que o sufrágio universal é um sistema ainda novo, e como muitos jovens têm as suas intempereanças, os seus optimismos, as suas faltas, e nem sempre leves, visto que se uniu com doutrinas filosóficas e sociológicas erróneas, e deu pasto às cobiças políticas.

Mas a história que escreveu páginas tristes sobre o sufrágio universal, escreveu recentemente outras em que se demonstra, que não obstante os defeitos inevitáveis que o prejudicam não pode, nas condições da civilização moderna, deixar de não se preferir aos outros sistemas concorrentes.

Os indícios de orientação do progresso, a cultura que se difunde cada vez mais, as mesmas experiências totalitárias, mau grado seu, se preparam e militam a favor dele.

Se se examinam os resultados gerais nas democracias hodiernas: Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Austrália, Nova Zelândia e Suíça, deve admitir-se, como prova Lord Bryce, que os fins principais dum governo foram atingidos (1).

A história, portanto, não é, dum modo absoluto, contra o sufrágio universal. E nem sequer a razão, se se liberta dos cegos e continuados preconceitos dum tempo já ultrapassado.

---

(1) J. BRYCE, *Democraxie moderne*, Milão, 1931, p. 380 e segs.

## CAPÍTULO V

### PARTIDOS POLÍTICOS

É necessário para o regime democrático um outro órgão: o partido político, não menos que o sufrágio universal. «É da essência dos governos representativos que haja opiniões e partidos diversos», dizia Vítor Manuel II ao inaugurar a terceira legislatura italiana.

O partido é um agregado livre de cidadãos que têm em vista dar ao Estado uma orientação política e uma estrutura jurídica conforme com os próprios princípios. Todo o partido tem um corpo constituído pela massa de adeptos, e uma alma que se revela no ideal político, na doutrina fundamental, no programa de realizações.

O ideal político é para os militantes dum partido, um certo absoluto, uma meta definida, quer dizer, um ordenamento perfeito do Estado a que se dirigem as supremas aspirações do partido. Este ideal para alguns será a liberdade, para outros a sociedade sem classes, para outros será a transfusão das doutrinas fecundantes do Cristianismo na vida pública. Mas seja qual for esta meta, ela enquadra-se num conjunto de princípios e de normas de orientação geral que constituem o fulcro imóvel em que se deverá inspirar a multiforme actividade do partido.

O programa é uma fórmula das mais ou menos imediatas realizações que o partido tem em vista; é uma inserção, às vezes parcial, da própria doutrina na realidade política.

O programa é mudável, transitório, sujeito às modificações exigidas pelas condições flutuantes do tempo.

No campo dos princípios ou das ideologias dão-se, entre os partidos políticos, divergências e contrastes incuráveis; sobre os programas são possíveis as coalizões e uniões fecundas.

Embora partindo de posições teóricas diversas e até concepções antagónicas há pontos de contacto no campo concreto, há coincidências em que é possível a cooperação e a unidade de acção.

Só o espírito de partido dominado pelo egoísmo mesquinho e cego torna difíceis, instáveis e impotentes estes acordos. Além disso, estes são indispensáveis quando entre as forças políticas não há, como sucede muitas vezes, alguma que tenha maioria absoluta.

Geralmente onde predomina o individualismo não há maturação política, não surgem grandes partidos que se imponham com suas ideias e com suas tradições. Há, sim, grupos de partidos, ou melhor, sucedâneos de partidos que se formam e se encontram ordinariamente à volta dum personagem que na Câmara exceda os outros em dotes superiores ou em especial competência.

Estes pseudo-partidos são muito inconstantes, porque constituídos por elementos diferentes que não se regem por um plano bem definido de ideias, mas seguem antes orientações vagas: a monárquica, a republicana, as direitas, as esquerdas e semelhantes. Uma vez formam-se por um determinado interesse: a agricultura, as colónias, a instrução laica. Outras o objectivo que os une é o de exercer, para fins particulares, pressão sobre os ministros.

O exemplo mais frisante destas concentrações políticas é dado principalmente pela França com seus grupos ou blocos que frequentemente se fazem e desfazem para se constituírem de novo sob denominações diversas.

«O francês médio, por temperamento, é muito cioso da unidade nacional e de sua independência pessoal e portanto repugna-lhe estar a reboque dalgum partido solidamente organizado. Descobre nisso, uma reunião pre-

judicial à sua liberdade, uma facção nociva à concórdia entre os cidadãos. Este estado atávico de alma unido a tradições práticas e políticas tende a manter a divisão das forças políticas francesas e a tornar, ao mesmo tempo, difícil e às vezes arbitrária a sua classificação precisa» (1).

\* \* \*

Os partidos não gozam, em geral, de muita estima, porque o público só descobre as sombras; contudo os serviços que podem prestar à colectividade, são consideráveis. O primeiro e mais importante é de levar as massas, geralmente indiferentes e inertes, a interessarem-se e concorrerem à vida pública.

Se é verdade, como pensa S. Tomás (2), que um bom ordenamento político exige *que todos tomem parte no mando*, a actividade dos partidos dirigida à apologia do próprio programa e ao procedimento das eleições é um meio seguro para a participação do povo no funcionamento do governo.

As formações políticas obtêm este intento com o esclarecimento das consciências mediante a propaganda escrita ou oral, acerca dos maiores problemas da hora presente; com simplificar e reduzir à unidade de visão a multiplicidade tão grande das questões políticas, procurando formar a homogeneidade das tendências políticas das massas.

«Os partidos, dizemos com Bryce, impõem ordem no caos duma multidão de eleitores. Se nos povos, como nos Estados Unidos, na França e na Inglaterra não existissem organizações de partido, por quem seria mantida vigilante, educada e dirigida a objectivos pacíficos a opinião pública?»

---

(1) R. LAURENT et M. PRÉLOT, *Manuel politique*, Paris, 1928, p. 3-4.

(2) *Sum. Teol.* I, II, q. CV, a. I.

«É verdade que cada partido procura apresentar as coisas segundo o seu ponto de vista, a favor ou contra determinadas doutrinas ou propostas, mas o público pode não apoiá-lo. De facto, ele sente alguma coisa ainda ao abrigo dos partidos contrários, pois que, nem sequer o espírito de partido pode dividir a nação em compartimentos estanques; até o mais hábil e imparcial director de cena ou jornal de partido deve ter em conta a existência dos argumentos que procura refutar... Os partidos mantêm vigilante a alma da nação, como os altos e baixos duma corrente revolta purifica a água dos grandes canais oceânicos. A discussão no seio de cada partido, terminando, antes das eleições, na adopção dum programa, apresenta certas conclusões, define-as, exprime-as com fórmulas, que mesmo se maliciosas e enganadoras, fixam a opinião pública sobre certos pontos, concentram a atenção, despertam o espírito crítico.

«São muito poucos os que consideram séria e continuamente os argumentos que ultrapassam a esfera dos próprios negócios... que a opinião pública ficaria indecisa e inactiva, se a atenção dos partidos se lhes não dirigisse constantemente» (1).

A simplificação e a uniformização das concepções políticas no âmbito dos grandes partidos não vai até um rígido e pleno conformismo. No amplo quadro do partido há tendências diversas que tornam elástico o agregado político, não sem o perigo de dividi-lo ou dissolvê-lo.

\* \* \*

Com a função esclarecedora e unificadora o partido desenvolve uma outra função de grande relevo, a formação dum escol, duma classe especializada na técnica do governo, isto é, duma classe dirigente. Sabe-se que o governo, mesmo quando se denomina governo do

---

(1) J. BRYCE, *Democrazie moderne*, Milão, 1931, p. 115-116.

povo, não pode ser senão governo duma aristocracia, se não de nascimento, ao menos de inteligência, de habilidade, de competência. Não é mal que a aristocracia seja democrática, e muito menos que uma democracia seja, sob certo aspecto, aristocrática.

Outro mérito que se deve considerar no sistema dos partidos dignos deste nome é o de assegurar à política nacional a estabilidade e a prossecução do seu desenvolvimento nos longos períodos do tempo.

Sendo uma formação permanente, o partido pode sem interrupção continuar a sua orientação, mesmo através das gerações. Um exemplo típico é a Inglaterra, a Bélgica e os Estados Unidos. Conservadores e liberais, católicos e liberais, democráticos e republicanos realizaram, respectivamente nestas nações, numa série contínua de legislaturas, o seu programa com benefícios importantes para esses povos.

Onde, pelo contrário, não há senão pletóricas divisões de partidos, sem sólidas bases e vínculos de boa disciplina, assiste-se a uma queda ininterrupta de ministérios, em que as ambições pessoais e as lutas partidárias fazem esquecer os interesse do País.

\* \* \*

Um outro benefício pode ser prestado pelos partidos sérios aos regimes democráticos, a asseguaração da responsabilidade que só se pode esperar das formações políticas bem organizadas. Vale a pena reproduzir, sobre este ponto, as atiladas observações dum estudioso da democracia:

«A responsabilidade do partido, escreve, não é suprimida pela do deputado, antes as duas responsabilidades são solidárias e têm eficácia se reunidas. O deputado isolado pode, para desculpar-se, dizer que é a quingentésima ou sexcentésima parte do poder legislativo e se se lhe censura o insucesso da sua legislação, facilmente

se desculpará afirmando que a culpa é de todos os seus colegas.

«Certamente, pode-se-lhe atribuir a responsabilidade dos seus votos, mas será necessário por isso ter o cuidado de reconhecê-los e examiná-los; se são diversos convém interpretá-los; a primeira operação será feita só por algum eleitor mais atento; a segunda dará lugar a discussões confusas e a interpretações fatigantes.

«Em virtude destas incertezas o deputado poderá, quase sempre, rejeitar as responsabilidades dos erros cometidos e atribuir-se o mérito das boas medidas adoptadas. Com os partidos bem individuados isto não pode suceder; em todas as circunstâncias de certa gravidade os deputados do partido votam unânimemente, de modo que perante o corpo eleitoral têm a mesma responsabilidade, como se a única voz tivesse um valor decisivo.

«Eles representam a política do partido, política que se mostra claramente e se manifesta, mesmo ao menos informado, com uma série de atitudes, de escritos, de discursos e de votos. O corpo eleitoral identifica esta política com aqueles que a promovem; aprovando ou condenando o partido, aprovam ou condenam por isso mesmo os seus membros. Não há portanto meio de romper a solidariedade e escapar às responsabilidades» (1).

\* \* \*

Mas, se os partidos, sob vários aspectos, são úteis ao progresso político, prestam-se, ao mesmo tempo, a inconvenientes, ou melhor, a abusos e tão graves que podem paralizar e reduzir às vezes à impotência funcional o instrumento legislativo, que é o princípio vital do Estado.

Hoje, depois de duras lições da tragédia bélica estamos em condições de avaliar se se deve preferir o monismo ou o pluralismo dos partidos.

---

(1) E. GIRAUD, *La crise de la démocratie*, Paris, 1925, p. 136.

Mas isto não nos autoriza a desconhecer as suas anomalias que os podem tornar estéreis ou, pior ainda, odiosos e castratóficos.

A maior deficiência que se atribui ao sistema dos partidos é a de transformar a nação e a assembleia legislativa num campo incessante de divisões e conflitos.

«Admitir no Estado, a existência de poderosas forças políticas organizadas para se lhe opor, em luta umas contra as outras, seja embora sob o pretexto de constituir um sindicato no exercício dos poderes públicos; admitir tal pluralidade de seres, diversos entre si e todos de acordo para conquistar a sua direcção política... reconhecer nos partidos políticos finalmente o fundamento jurídico do governo, não é senão esvasiar o Estado de todo o seu valor e fim próprios, reduzindo-o, como já se disse, a um contínuo campo de batalha, na qual a vitória pertence ao mais forte, e perpetuando a distinção entre o Estado e governo, características das teorias liberais e democráticas» (1).

Responde-se que os partidos são organismos de acção que não se podem desenvolver sem obstáculos e oposições.

Isto significa necessariamente a luta, mas uma luta disciplinada, quer dizer, racionalizada. Como tal não pode ser perniciosa, mas é condição de todo o progresso e exigência incoercível da nossa natureza.

Se para atingir a meta suprema do Estado, o material e moral bem-estar terreno do homem, não houvesse mais que a única estrada cheia de sol e aberta com evidência a todos os olhares, não surgiriam variedades de pareceres e multiplicidade de correntes políticas. Mas, infelizmente, à nossa limitada inteligência aparecem, não um mas muitos caminhos convergentes para a mesma meta.

---

(1) C. CURCIO, em *Dizionario di Politica*, na palavra *Partito* p. 372.

Alguns parecem mais planos, outros mais compridos, outros mais impedidos e perigosos.

Qual destes caminhos, afinal de contas, seja o melhor (se o monárquico ou o republicano, se o democrático ou o aristocrático se o confessional ou aconfessional, se aquele em que prevalece o espírito conservador ou aquele em que predomina a orientação inovadora, se aquele que segue para a direita ou para a esquerda) não se vê com absoluta certeza.

Seria ingênuo dizer que também no campo político a verdade não pode ser senão uma e que, por consequência, só pode existir uma política sã e qualquer outra só pode ser falsa. Seria, repetimos, ingênua semelhante instância, visto que fora da abstracção, na esfera prática os meios mais diferentes muitas vezes não são expressão exclusiva do verdadeiro ou do falso. do justo ou do injusto, do útil ou do inútil e pernicioso, mas incluem bem e mal, vantagens e inconvenientes; nem sempre é fácil de calcular e reconhecer se são prevaletentes as parcelas positivas ou as negativas.

De resto, admitindo que a sábia política não é senão uma, quem é aquele que se pode arrogar o critério da infalibilidade para determiná-la sem produzir nos outros alguma sombra de dúvida?

Como é evidente, com a discrepância das opiniões impõe-se a pluralidade dos partidos, e consequentemente a discussão, a concorrência, o contraste para a conquista até do poder. Isto não significa exautorar o Estado mas fortificá-lo e protegê-lo.

A ordem política que o Estado deve realizar não é, pois, a ordem do rebanho, não é a ordem do sepulcro, mas a ordem racional, a ordem da liberdade, da qual não está ausente a luta de ideias que é a mola do progresso.

E se esta luta, muitas vezes, tem algum inconveniente vale a pena tolerá-la, para não perder as vantagens e, sobretudo, para não cair no sistema totalitário «para o

qual o homem não passa de uma ficha insignificante no jogo político e um número nos cálculos económicos» (1).

Esta luta que se desenrola, ordinariamente, na polémica jornalística e nas discussões da Câmara, ajuda a compreender melhor as questões em todos os seus aspectos, a pesar os prós e os contras das várias soluções, como também a indicar os erros do partido dominante e obrigá-lo a estar atento aos seus passos e a seguir direito senão quiser ceder o lugar ao partido contrário.

A oposição, se é dirigida pelas sérias concentrações políticas que reconhecem as próprias responsabilidades, não é senão uma forma de cooperação; não tem em vista enfraquecer o Estado mas a dirigir e regular o seu funcionamento e a prevenir os seus desvios.

\* \* \*

Há, porém, partidos que em vez de servir a nação procuram dar o assalto, como se disse, ao mando criando a instabilidade do governo. Tem-se então o parlamentarismo na sua acepção mais odiosa, em que a assembleia legislativa, tornada senhora volúvel e caprichosa, por qualquer motivo, faz e desfaz ministérios.

A história do após-guerra anterior à segunda conflagração mundial, está cheia de tristes vicissitudes de parlamentarismo extremo. Os partidos aparecidos em grande número transformaram-se em facções ansiosas só do predomínio e em consórcios de negócios, que certamente não eram os da nação. A crise do Estado provocada por estas desordens devia terminar nas reacções que surgiram na maior parte das nações europeias.

Em Espanha houve a do *falangismo* em 1933, na Áustria promulga-se a Constituição cristã federal corporativa de 1934; na Polónia dá-se o golpe de Estado de 1926 e adopta-se a Constituição de carácter presidencial

---

(1) *Radiomensagem* de 24 de Dezembro de 1945.

de 1935; Letónia levanta-se com o golpe de Estado e a abolição do parlamento de 1926; na Estónia cessa em 1934 a aplicação da Constituição; na Grécia em 1936 Metaxas dissolve o parlamento e instaura um regime de autoridade. Mais radical entre todas é a reação do *fascismo* na Itália e, pior ainda, a do *nazismo* na Alemanha.

Esta história dolorosa demonstra que a distância que vai da democracia à demagogia e desta à tirania é muito pequena. Mas não prova que seja necessário abolir, sem mais, os partidos e o parlamento, visto que o remédio seria pior que o mal que se desejava eliminar. A afirmação de Arcoleo não pode ser desmentida: «Uma Câmara má deve preferir-se a qualquer anti-Câmara».

Se a recente história política demonstra alguma coisa, não é certamente a abolição, mas a correção, isto é, a reforma dos parlamentos. Os técnicos da política sugerem medidas, que sem serem uma panaceia, influem não pouco para dar consistência aos partidos e normalidade ao funcionamento do parlamento (1).

\* \* \*

O regime pluralista dos partidos não só prejudica o mecanismo e funcionamento do governo, mas é também uma força de opressão e despotismo.

«Não há pior tirania, do que a do número». «É próprio, escreve Tocqueville, da essência mesma do governo democrático que o mando da maioria seja absoluto, visto que além da maioria não há na democracia nada que resista... A quem pode dirigir-se um indivíduo ou um partido sob o peso duma injustiça (acrescenta o mesmo historiador falando da democracia americana)? À opi-

---

(1) Veja-se L. STURZO, *Politica e morale*, Paris, 1938. — E. GIRAUD, *La crise de la démocratie*, Paris, 1925. — CH. BENOIT, *Réforme parlementaire*, Paris, 1902. — E. DUTHOIT, *Vers l'Organisation professionnelle*, Paris, 1910.

não pública? Mas esta precisamente forma a maioria; A assembleia legislativa? Mas esta representa a maioria a que cegamente obedece. Ao poder executivo? Mas este é criação da maioria e instrumento passivo em suas mãos. A força pública? Mas esta não é senão a maioria armada. Ao tribunal? Mas este é a maioria investida da autoridade judiciária. Embora seja iníqua e injusta a medida que vos atinge é necessário que a suporteis» (1).

Contra esta objecção pode-se observar que abrange demasiado e é bem conhecido que quem muito abarca pouco aperta. O abuso do poder não é prerrogativa exclusiva do regime democrático, mas de todos os regimes que o homem experimentou através dos séculos de sua história.

Como quer que se ordene uma estrutura política, seja monárquica ou poliárquica, aristocrática ou democrática, aquele ou aqueles que seguram as rédeas do poder são levados a abusar dele. Demonstrou-se acaso que o absolutismo do rei ou dum núcleo de optimates é menos esmagador do que o da maioria? Qualquer sistema de governo pode, com o tempo, abolir ou tornar inúteis as medidas de fiscalização do Poder.

Com a democracia, ao menos, nos períodos normais, há sempre a esperança das próximas eleições que servem de freio à prepotência dos governantes. Os abusos por parte dos dirigentes podem facilmente transformar-se em armas vitoriosas nas mãos das minorias. Ao menos nas democracias há a liberdade de palavra, de imprensa que pode pôr a descoberto muitos abusos, que ficariam ocultos com os sistemas liberais.

Não negamos que a censura contra a democracia, de criar o despotismo opressivo, conserve todo o seu valor, se os partidos em vez de reunir homens dispostos a servir baseados nos postulados morais os interesses gerais da nação, não reúnam sob a sua bandeira senão

---

(1) *O. cit.*, p. 128-138-139.

arrivistas, ambiciosos, desonestos, perturbadores, puritanos, utopistas, ansiosos de nomeada; aspirantes a cargos, a honras, a pastas. Toda esta gente chefiada por homens sem convicções e sem escrúpulos, não é certamente inclinada a fazer votos de abstinência e a sacrificar-se pela justiça, desejará, a todo o custo, aproveitar-se do triunfo e esmagar, quando necessário, tudo e todos contanto que satisfaça os próprios egoísmos.

Infelizmente as instituições sociais valem o que valem os homens que as constituem e dirigem.

Se os homens são sérios, rectos, mantenedores de princípios são animados das melhores intenções, também as suas organizações (sejam embora partidos políticos) terão os mesmos caracteres e promoverão a causa da justiça. Pelo contrário, se os indivíduos são perversos, também os seus instrumentos se perverterão em suas mãos.

Daqui a necessidade imperiosa de partidos que estejam à altura da sua missão, e sê-lo-ão se, por uma parte, reunirem um grande número de elementos populares que, em geral, são sempre fiéis à boa causa; por outra parte se forme um grupo de homens superiores por doutrina, por experiência, por fidelidade constante à moral política, sobretudo, por um carácter íntegro, carácter que tudo saiba pospor ao bem comum.

Temos necessidade de homens da fortaleza prudente dum Washington, da indómita chama patriótica de um O'Connel, do rigor esclarecido e pertinaz dum Garcia Moreno, da integridade impoluta dum José Toniolo, da hábil sabedoria dum Windorst, do desinteresse pessoal dum Salazar.

Por estes exemplos deviam, ao menos, modelar-se os nossos homens políticos; seguindo os exemplos desses homens da tão justamente afamada política, reflexo exterior daquele sentir religioso que existe no fundo de suas consciências.

A vida do homem só pode ser uma; onde quer que se desenvolva e se consuma no âmbito da família ou no

da profissão, no particular ou no público, no trabalho ou no descanso, sempre e em toda a parte deve ser uma a realização da verdade.

*Praticando a verdade*, diz S. Paulo, *cresçamos em todas as coisas n' Aquelle que é a cabeça, Cristo* (1). Estas palavras podem bem escrever-se numa bandeira política, porque assim como o sol ilumina todos os planetas, assim também a verdade religiosa deve penetrar em todas as concretizações da vida sem excluir a que directamente se occupa dos negócios públicos.

\* \* \*

Infelizmente, mesmo em nações que, como a nossa, se gloriam da unidade religiosa, às vezes não se tem, desta força tão poderosa, uma projecção adequada no campo político. A responsabilidade deste deplorável fenómeno deve attribuir-se não só aos muitos profanadores que a tornam odiosa e desprezível, mas sobretudo à classe bastante numerosa daqueles que por razões fúteis ou por preconceitos inveterados, ou por ignorância ou incompreensão se julgam na obrigação do pleno abstencionismo político.

Muitos gloriam-se de não militar em partido algum, e julgariam rebaixar-se ou prejudicar-se o pertencer a eles, visto que, para esses, partido é sinónimo de brigada de intrigantes ou de sociedade de malfeitores.

O que é mais triste é que mesmo entre os bons se encontram detractores e inimigos de partidos manifestamente inspirados nos princípios do Cristianismo, e só nestes — nestes somente — descobrem os maiores erros e os perigos mais graves; e não naqueles que abertamente professam as teorias do agnosticismo ou do materialismo. Para estes toda a indulgência, mesmo plenária; para aqueles todo o rigor duma crítica inexorável que em qualquer palha vê uma trave, em qualquer mosquito um abutre.

---

(1) *Ef.* IV, 15.

A gênese desta incoerência muitas vezes está posta num conservantismo obtuso e pertinaz que tem uma tão interesseira e estreita visão dos princípios cristãos que não vêem as consequências sociais, mesmo quando os Papas — desde Leão XIII a Pio XII — as tenham explicado em documentos solenes.

Mesmo hoje não poucos magnates católicos da indústria e da terra quereriam um cristianismo acomodado e sujeito a seus interesses; por isso manifestam uma hostilidade irreductível contra aquelas forças políticas que desfraldam ainda no quadro do inconfessionismo a bandeira do Cristianismo social.

Estes, a quem ao mesmo tempo falta um profundo sentir religioso e histórico deparam com desilusões. Militando em partidos equívocos e hostilizando os partidos cristãos, acabam por ajudar a causa de seus mais terríveis inimigos: a esquerda extrema que prepara o seu túmulo.

Não nos iludamos. Atravessamos uma encruzilhada: ou aplicar a Mensagem social de Cristo ou a de Marx. Ai! Quem rejeitar as ordens de Deus, deverá sujeitar-se às ordens de Satanás.

Não há meio termo.

## CAPÍTULO VI

### REPRESENTAÇÃO PROPORCIONAL

Se o sufrágio universal deparou com detractores sem compaixão, que o trocaram pela boceta de Pandora, teve também apologistas que o tornaram construtor messiânico da ordem e da paz. Na Câmara Francesa, a 20 de Julho de 1850, o cantor da Lenda dos séculos, Vítor Hugo, num rapto do mais puro lirismo, assim defendia o sufrágio universal: «O aspecto profundamente político do sufrágio universal é o de procurar nas regiões doentes da sociedade os seres curvados sob o peso das negações sociais, que até então não tinham outra esperança senão a revolta; dai-lhes a esperança sob um aspecto novo: o voto; tirai-lhes das mãos a violência e deponde nelas o direito. Sim, a grande sabedoria, a grande justiça do sufrágio universal foi de dirigir-se ao homem abandonado dizendo-lhe: Tem esperança! E ao homem brutal: Pensa! A sua grande sabedoria, a sua grande esperança foi a de acolher os deserdados e fazer deles cidadãos. O sufrágio universal, com dar o voto aos rebeldes, tira-lhes as armas, porque tudo o que eleva o homem dá-lhe moderação e calma».

Tudo isto, na verdade, é poesia, mas a realidade é muito outra. O sufrágio universal pode conduzir à anarquia, se se leva até ao extremo a lei da supremacia do número.

Pode exercer-se em dois sistemas: no sistema da maioria ou no sistema proporcional. Com o primeiro é eleito o candidato que obteve a maioria de votos absoluta ou relativa; com o segundo os candidatos são eleitos

proporcionalmente aos votos obtidos pelos diversos partidos.

Um partido terá, por exemplo, o dobro ou o triplo de lugares se relativamente aos outros partidos tiver tido o dobro ou o triplo de votos. Qual dos dois processos se deve preferir? O da maioria ou o da representação proporcional? Qual dos dois constitui um correctivo seguro do sufrágio universal? Os escritores dividiram-se em dois campos contrários. Há uma literatura que se fatigou em pesquisar a história do eleitorado e se cansou no acrobatismo da mais sagaz e racional investigação para demonstrar que o método da maioria deve ceder o lugar ao método proporcional ou vice-versa.

É certo que nem um nem outro estão livres de inconvenientes, nem um nem outro são uma panaceia que pode assegurar a plena justiça eleitoral. Mas se, libertos de todo o interesse de partido e de todo o intento político, se examinarem os dois processos com a serena objectividade dos estudiosos, será forçoso concluir que a superioridade do sistema proporcional sobre o da maioria não pode ser posta em dúvida.

\* \* \*

O que parece claro a quem faz a crítica do regime democrático, é a plena concordância deste com o sistema da representação proporcional.

O sistema proporcional aparece tão ligado ao regime democrático que sem ele é diminuído, atraído, transformado em despotismo plurárquico, que é a mesma negação da democracia.

Democracia, na sua acepção geral, significa governo do povo; e por povo não podemos entender uma parte, embora seja a mais numerosa.

Alguns não sabem ver no povo senão certas classes e precisamente as classes trabalhadoras, isto é, o chamado quarto estado. Uma democracia, que como sucedeu com

alguns socialistas e como sempre succede com os demagogos de profissão, concebe o povo como as massas que, grosso modo, são representadas pela foice e pelo martelo, seria a negação da mesma democracia, visto que seria um governo que se atribui o privilégio de segurar as rédeas do governo e excluem as outras classes irreductíveis ao quarto estado.

As democracias hodiernas, diferentes das antigas do paganismo têm uma concepção integral do povo, porque se baseiam no princípio da igualdade fundamental dos homens.

A igualdade, eis a ideia-força e a concepção animadora das nossas democracias.

É precisamente este princípio que perde o seu valor no sistema das maiorias, ao passo que no sistema proporcional tem plena aplicação. Com o primeiro, de facto, menos de metade dos eleitores, quer dizer a minoria, não conta nada; o seu voto não vale nada e escusa de acudir às urnas.

A igualdade entre os votantes não se dá, visto que os votos daqueles que fazem parte da maioria valem tudo e os daqueles que constituem a minoria são inúteis.

«Todo o cidadão, escreve Brunialti, tem direito não só de votar, mas que — nos limites da possibilidade — o seu voto seja contado. Só porque pertence à minoria não pode usar eficazmente dos seus direitos políticos?»

«Não sei como se pode conciliar a ideia da igualdade, que é o centro e base das democracias, com o facto de o voto de alguns cidadãos ter valor e o de outros não ter nenhum» (1).

\* \* \*

É verdade que a minoria não costuma ficar sem alguma representação, porque se é vencida nalgum cír-

---

(1) A. BRUNIALTI, *Libertà e democrazia*, Milão, 1871, p. 73.

culo eleitoral pode noutros encontrar alguma compensação e obter alguns lugares. Poderá, portanto, ter representantes na Câmara, os quais, poucos ou muitos que sejam, podem desempenhar a função da opposição.

«A verdadeira função das minorias é criticar, fiscalizar, estimular a acção da maioria. Aos actos do governo mantido pela maioria opõe-se a crítica serrada da minoria; a acção política está sujeita a uma fiscalização prudente e sagaz; as faltas do governo são denunciadas pelas minorias e a sua actividade é estimulada com maior energia. É evidente que estes fins que encerram a função das minorias, não se conseguem pelo número, mas pela qualidade dos deputados da maioria» (1).

A esta instância responde-se que, embora admitido que a minoria — dada a multiplicidade dos colégios eleitorais — obtenha alguns lugares e tenha na Câmara os seus representantes, seguem-se estes inconvenientes:

1.<sup>o</sup> — Os deputados da minoria não exprimirão a força proporcional à eficiência numérica.

2.<sup>o</sup> — Fica sempre o facto de nos colégios em que a minoria foi vencida, os seus eleitores não contaram para nada.

3.<sup>o</sup> — Falsifica-se às vezes a verdade das eleições até criar uma maioria illusória.

Na Bélgica, por exemplo, nas eleições de 1890, os liberais conseguiram 40 lugares, os católicos 29 e contudo estes últimos tiveram um maior número de votos, isto é, 21.505 ao passo que os liberais só tiveram 20.825. Portanto a maioria parlamentar não representava a maioria eleitoral.

Nas eleições inglesas de 1918, graças ao sistema da maioria, em 77 círculos o eleito não obteve a maioria dos votos; assim, por exemplo, em Paddington o eleito obteve 5.759 votos, ao passo que os outros candidatos

---

(1) E. CROSA, *Lo Stato democratico*, Unione Tipografica Torinese, 1946, p. 110-111.

concorrentes obtiveram quase o dobro, isto é, 10.280; em Pysley o eleito conseguiu 4.319 votos e os outros 7.788. É evidente que estes candidatos eleitos só representam uma minoria.

Em 1867 na Itália foram eleitos 493 deputados com 180.000 votos, ao passo que os eleitores eram 504.263. Também a representação parlamentar não significa a verdadeira maioria dos eleitores e muito menos da população, que então era constituída por 25.404.727 habitantes.

A outras anomalias e injustiças se presta o processo da maioria. Nas mesmas eleições de 1918 na Inglaterra a coalizão ministerial obteve 477 lugares mediante 5.091.528 votos; a opposição só obteve 148 lugares embora tenha tido quase número igual de votos, a saber, 4.589 311.

Em Lancashire, em 1862, estavam inscritos 206.000 eleitores que deviam eleger 33 deputados; 104.000 votantes obtiveram 11 representantes e 102.000 obtiveram nada menos que 22.

Em 1872 o partido republicano francês obteve 4.000.000 de votos e os partidos monárquicos 3.900.000. Com a representação proporcional o partido republicano obteria no parlamento poucos lugares a mais e contudo obteve 113.

A lei da separação foi votada em França por 341 deputados eleitos por 2.647.315 votantes, que comparados com todos os eleitores, 10.967.000, representavam menos da quarta parte e a décima sexta parte relativamente a toda a população. Estes e outros inconvenientes não podem produzir-se com o eleitorado de base proporcional.

Devemos fazer outra observação sobre este ponto.

À função da minoria, que é a de vigiar, estimular, criticar, fiscalizar a política da maioria, não é verdade que seja indiferente o número dos deputados. Também a quantidade exerce alguma influência.

«É um grave erro, escreve um célebre crítico da democracia, crer que o número dos deputados seja de

pouca importância, como declaram os inimigos da representação proporcional. A posição dos dois partidos da oposição que tenham tido o mesmo número de votos mas não o mesmo número de eleitores não pode ser idêntica.

«O partido melhor representado dará a impressão duma força superior e parece ser o mais indicado para suceder no poder num futuro próximo, no parlamento obterá maior consideração, e tendo um maior número de membros, terá maior probabilidade de serem preponderantes.

«Não se deve contudo pensar que os partidos da oposição que gozam duma posição melhor para viver e elevar-se, suplantarão fatalmente o partido que está no poder. Este último para manter o ceptro, deverá ser mais circunspecto, deverá evitar abusos, que postos em relevo por adversários hábeis, o desacreditam; esse, portanto, se esforçará por desenvolver uma obra construtiva para demonstrar o seu valor e a sua acção. Certamente os partidos do poder não gostam duma emulação que os obrigue a uma diligência contínua e à moderação. O seu sonho seria desfazer-se duma vez para sempre das oposições e estar em paz no poder e entregar-se sem temor à ociosidade» (1).

Portanto não há dúvida nenhuma que o sistema proporcional elimina os inconvenientes do sistema da maioria; inconvenientes que consistem na pretensão de aplicar universalmente o princípio democrático: *a maioria faz as leis*.

Este princípio, que na realidade não é um princípio nem moral nem jurídico, mas um mito ditado pela sabedoria no campo das decisões, não pode estender-se em todos os sentidos como se fosse um princípio absoluto. O número deve fazer as leis, quando não há outro meio para conseguir a determinação, mas não na escolha daqueles que devem realizar a determinação.

---

(1) E. GIRAUD, *La crise de la démocratie*, Paris, 1925, p. 159.

\* \* \*

O sistema proporcional, enquanto tutela a igualdade dos votantes, atribuindo a cada um dos votos a a sua importância, enquanto dá o seu valor ao voto de quem pertence a maioria, como o voto de quem milita numa modesta minoria; enquanto, para dizer em poucas palavras, concorre para a racionalização das eleições, influi não pouco para a sua moralização.

Como nos demonstra a história eleitoral, por causa dos interesses que encerram e das paixões que irrompem e explodem pelo triunfo destes mesmos interesses, as lutas políticas prestam-se a violar as normas morais. Intrigas desleais, fraudes, intimidações, mentiras, violências, todas as armas que servem para enganar, caluniar e vilipendiar são empregadas contanto que se vençam os inimigos.

Em muitos países, as lutas eleitorais, sejam embora um tanto moderadas no comportamento externo, não se distinguem muito, por valor moral, das lutas dos gladiadores e dos combates dos selvagens.

«Suponhamos que se pode aplicar a análise química a uma eleição política, que se pode decompor a maioria vitoriosa e investigar os seus elementos e as suas forças que unem claramente os eleitores que a compõem, ver-se-ia certamente que espécie de maioria se conseguiria ter, de quantos elementos é composta, com que vínculos se mantém unida e quais os vários e multi-formes motivos que contribuíram para esta sua formação.

«Que lucram a justiça e a moralidade não o diremos, nem como os males do sufrágio universal aumentam cada vez mais» (1).

Certamente o sistema da maioria torna mais difícil a luta das urnas, sobretudo quando os adversários equi-

---

(1) A. BRUNIALTI, *O. cit.*, p. 362.

libram as forças, de modo que poucos votos bastam para determinar a ruína duns e o triunfo dos outros. Nestes casos é-se levado a empregar todos os meios e a luta política transformar-se-á em duelo feroz que não admite a exclusão de ferimentos.

Com o sistema proporcional o duelo não chega, nos vários círculos, até à morte; cada uma das partes está já certa que poderá contar com uma representação própria e proporcionada, e que, em todo o caso, o insucesso poderá ser só parcial e não total. Pela mesma razão se eliminam todas as coalizões não naturais que se formam ordinariamente nas vésperas das eleições; uniões híbridas sem dignidade e coerência, em que se oculta a própria bandeira e naufraga toda a sinceridade e verdade do sufrágio.

Estes pactos fundam-se em compromissos de carácter negativo ou, quando muito, em normas indeterminadas. Daqui a máxima fragilidade e a vida efémera de tais conúbios.

A representação proporcional não ajuda facilmente agrupamentos congéneres, não tolera um jogo que não seja às claras e impõe aos partidos a apresentação manifesta dos programas.

\* \* \*

O método proporcional além de ser um instrumento de justiça e de moralização das lutas eleitorais é também um meio directo de educação política. E isto por várias razões.

Antes de tudo porque com ele se diminui o abstencionismo, que é a manifestação característica da imaturidade política e da inexistência duma consciência cívica no povo.

É impossível não descobrir que entre as causas da fraqueza política se deve enumerar a previsão do eleitor que o seu voto será muito provavelmente inútil. Admitido o processo da maioria, se uma corrente política é

muito forte, é fácil prever a derrota das minorias. E então porque incomodar-se de recorrer às urnas, quando se não milita num partido poderoso?

Este raciocínio não pode ter lugar no sistema proporcional; pois que os votos dos eleitores das minorias não serão inúteis, mas estão certos de que com seus votos ajudarão a própria causa.

Se o sistema proporcional limita o abstencionismo político, não o elimina completamente, porque há muitas outras causas que contribuem para a sua continuidade. O remédio mais eficaz, digamo-lo entre parêntesis, seria o voto obrigatório, onde é grande a abstenção às urnas.

O sistema proporcional, além disso, ajuda ao esclarecimento da consciência política, precisamente porque favorece a consistência e o dinamismo dos partidos.

Com o sistema proporcional, de facto, aumenta-se o número dos eleitos pela minoria e assim consegue o partido maior força.

Fora do sistema proporcional, com o processo da maioria, o partido que tem o poder em suas mãos, não tem grande temor de ser derrotado por uma oposição que por falta de número costuma ser, ao mesmo tempo, fraca.

Neste caso as preocupações da maioria concentram-se facilmente nas lutas eleitorais para se assegurarem as posições conseguidas e descansar depois sobre os louros do triunfo. A emulação entre as partes opostas, que costuma ser impulsionadora do progresso, diminui e se paraliza. Tem-se a paz sim, mas é uma paz estéril, a paz do lago, a paz do sepulcro.

É verdade que a emulação pode degenerar, como sucede infelizmente, mas não será este perigo uma razão suficiente para condenar o regime dos partidos como absurdo e impraticável e sonhar regimes em que reine a estabilidade e a ordem da colmeia ou do rebanho.

Porque é que a China progrediu tanto na civilização? Porque, responde Stuart Mill, a China realizou aquele ideal que hoje é defendido por alguns reforma-

dores sociais, isto é, de tornar os homens fantoches do modelo idêntico e plasmar a sociedade de maneira que cada um se regule segundo os pensamentos e procedimentos dos outros (1).

O uniformismo, que anula a individualidade das correntes políticas, colide com as exigências do progresso.

\* \* \*

Se o sistema proporcional oferece evidentemente vantagens consideráveis, compreendemos então, qual o motivo porque foi adoptado, em formas várias, numa grande parte dos Estados.

Na Bélgica em 1889, na Suécia em 1907, em Portugal em 1911, na Dinamarca em 1915, na Holanda em 1917, na Alemanha em 1918, na Suíça em 1919, na Itália em 1919, na França em 1919, na Checoslováquia em 1920.

Nalgumas nações como em França, na Itália, na Alemanha foi abandonado. Hoje tanto na Itália como na França volta-se ao sistema proporcional, mas não sem oposições várias.

Não é inútil ouvir as suas queixas.

A acusação mais grave que decide, na opinião de muitos, da sorte da representação proporcional, seria a dificuldade que provoca pela criação duma maioria estável e homogénea, que pode segurar as rédeas sem os assaltos dos partidos adversários que, aumentam, graças ao sistema.

Um sistema de governo em que não há harmonia, falta à sua própria missão, isto é, torna impossível o funcionamento da governança. A presença das correntes políticas torna difícil e precária a formação dum governo, ou então obriga-o a transigências mesquinhas com os vários partidos, transigências nem sempre úteis à causa comum.

---

(1) M. J. STUART MILL, *On Liberty*, Londres, 1859, c. II.

Esta acusação é rebatida pelos defensores do sistema proporcional, salientando antes de mais nada, que a germinação pletórica dos partidos não é propriamente efeito próprio e necessário do processo proporcional, mas doutras causas.

«É um fenómeno característico da nossa época, (talvez para muitos povos seja época de transição) a multiplicidade dos partidos. Os problemas que interessam à sociedade tornaram-se muito complexos e a complexidade dos problemas leva à variedade das soluções. A introdução do sufrágio universal, a função cada vez mais ampla do Estado, a importância crescente dos interesses, objecto de legislação, podem considerar-se como outras tantas causas da divisão dos partidos» (1).

Certamente o sistema proporcional pode ser ocasião, mas não propriamente causa de agrupamentos políticos; aquele não faz mais que registar, ou por assim dizer, reflectir a pluralidade das correntes. Ao passo que o sistema da maioria forma movimentos e cria maiorias, às vezes artificiais, naquela só se assinala a sua existência e valor.

Mesmo antes que se adoptasse na Itália o sistema proporcional preexistiam já agregados múltiplos que representavam as variações das nossas tendências políticas. Uma maioria verdadeiramente compacta e antiga não se encontra na nossa história. De 1848 ao fascismo nenhuma legislatura chegou a cinco anos; algumas viveram poucos meses; alguma atingiu os três anos mas através de hecatombes de ministérios. Em 70 anos de constitucionalismo contam-se 67 ministérios. E não parece que a este *record* tenha concorrido o sistema proporcional, visto que ainda não tinha aparecido, nem sequer sob a pressão de Luzzatti.

---

(1) F. SQUARZINA, *La Rappresentanza proporzionale*, Roma, 1945, p. 46-47.

Na Itália, mesmo sem a representação proporcional tínhamos muitos grupos e partidos: esquerda, centro, Giolittianos, liberais, Sonninianos, radicais, republicanos, socialistas oficiais, socialistas reformistas, democrático-constitucionais, a união democrática, católicos, sem falar de outras coalizões instáveis que se formavam e se desfaziam como as ondas do mar.

Contribuía não pouco para o pulular dos grupos o costume inveterado de criar ministros, presidentes e subsecretários de Estado e secretários dos mesmos grupos. Daqui o interesse destes intrigantes em provocar crises.

É verdade, portanto, que em 1919 quando foi introduzida a representação proporcional entre nós, trouxe-nos desilusões. A razão dá-a aquele mesmo que foi o seu mais ardente fautor.

«Este sistema, escreve D. Sturzo, foi mal interpretado onde se constituiu um meio de multiplicação dos partidos, tornando as assembleias instáveis e a formação dos governos difícil. Neste caso o remédio foi pior que o mal. Qualquer sistema deve adaptar-se ao próprio ambiente e ao seu grau de formação. Devem introduzir-se particularidades concretas para evitar os excessos.

«O método usado na Irlanda, da representação proporcional combinada com o voto individual, é a mais apta para manter a liberdade do eleitor e o seu contacto pessoal com o eleito, e oferece a todos as vantagens orgânicas do sistema proporcional» (1).

Quer se siga um quer se siga outro dos sistemas eleitorais, uma maioria verdadeiramente homogênea não é possível enquanto houver muitos partidos que dividam a opinião pública. E visto que esta é, actualmente, a condição quase geral nos Estados, é preciso recorrer às coalizões dos grandes partidos para constituir o governo,

---

(1) L. STURZO, *La crisi della democrazia*, Roma, 1945, p. 23.

o que aliás não é impossível se, inspirando-se nas exigências da vida pública, procuram um fim comum, como sucedeu, por exemplo na Bélgica e na Alemanha pré-nazista.

Poder-se-iam, entretanto, tornar mais raras as crises, com estabelecer condições especiais para tal fim, para que possa haver crise; deveria, por exemplo, exigir-se não uma maioria qualquer, para que se reconheça como legítima a crise, mas uma grande maioria que devia determinar-se pelo direito.

A unidade, em todo o caso, deve conseguir-se não falseando a maioria real do país, não com a exclusão dalgumas correntes políticas, mas com entendimentos leais acerca de programas bem definidos. De resto nem sempre é verdade que as maiorias pletóricas garantam a estabilidade do governo.

«Da força, escreve Tittoni, têm só a ausência. Afirmou-se que são imponentes de longe, e impotentes ao perto» (1).

Homens já muito experimentados na arte de governo afirmam que governaram melhor com pequenas minorias do que com grandes, visto que naquelas é maior o sentido da disciplina.

\* \* \*

Outras objecções se põem contra a representação proporcional, sobre as quais não vale a pena demorar-nos; basta indicá-las. Atribui-se a este sistema a decadência qualificativa das assembleias legislativas, a tendência dos partidos mais para lisonjear do que para educar as massas; a tirania das comissões na compilação das listas dos candidatos.

---

(1) Veja-se T. TITTONI, *Scrutinio di lista e Rappresentanza proporzionale*, em «Nuova Antologia», 15 de Abril de 1919, p. 461.

Estas críticas não se devem dirigir, se não se quiser ser unilateral, a um sistema, mas a todos os sistemas eleitorais. É bem sabido, de facto, que mesmo as comissões do círculo uninominal exercem o mais deplorável despotismo, como se deduz da história eleitoral inglesa, americana e francesa. Da tendência para iludir as massas é simplesmente pueril fazer uma especialidade do sistema proporcional, como se os partidos não se guiassem pelas mesmas paixões independentemente dos sistemas eleitorais. A decadência quanto à qualidade das assembleias legislativas é um dos fenómenos do parlamentarismo, cujas causas são muito complexas e mais profundas do que as técnicas eleitorais.

A objecção tirada desta ou daquela experiência não bem feita do processo proporcional não pode ser tomada em consideração porque o insucesso, mesmo admitido como tal, deve-se a condições de facto que nada tiram à bondade intrínseca do sistema. Que alguma experiência infeliz se deva a causas contingentes e extrínsecas ao sistema demonstra-se pelo facto que ela deu os melhores resultados em algumas nações. Na Bélgica, por exemplo, com a introdução do sistema proporcional, não se temeu a divisão dos partidos, mas antes se consolidaram. O partido católico que estava no poder antes da inovação do sistema proporcional pôde, mesmo com o novo sistema eleitoral governar com a mesma estabilidade de outrora, com o mesmo impulso nos caminhos do progresso social.

De qualquer maneira que se considere a representação proporcional, é tão evidente a sua racionalidade que o duvidar dela não se poderá explicar senão pela prepotência dos interesses e das paixões políticas que levariam a duvidar até dos mesmos teoremas euclidianos.

A sua superioridade sobre os outros sistemas parece já demonstrada. Se sob algum aspecto parece inferior é certamente na sua aplicação um tanto complicada.

Isto é verdade, particularmente quando são muito extensos os círculos eleitorais, pois em tal caso, torna-se

difícil ao povo inculto conhecer os candidatos propostos para a eleição.

Pode-se obviar, de alguma maneira, a este inconveniente evitando a grande extensão dos círculos eleitorais.

Além disso é necessário não esquecer a grande lei do progresso que este se realiza quando se procede do simples para o complexo.

# APÊNDICE

## O DEVER DE VOTO NA HORA PRESENTE

Entre as acusações de que a Igreja foi alvo, a da antimonía ou, pelo menos, a da sua indiferença e inércia com relação à cidade terrena, encontrou muitas vezes a mais fácil aprovação.

A transcendência da sua finalidade, a visão dum reino que *não é deste mundo* — segundo críticos com preconceitos e superficiais — concentram a sua atenção no céu, de modo a esquecer a terra. Mas, a passagem, *uma coisa é necessária*, do Evangelho, tornaria inútil toda a sociedade ou instituição que trabalha sob a miragem de fins contingentes e terrestres.

A política tumultuosa de outrora, a que se dá o nome pomposo de história, seria bem pouca coisa, se não desprezível, para quem continuamente fixa o seu olhar no eterno.

E contudo não é assim, se é verdade que para a Igreja o transcendente e eterno não são senão o prémio do que se faz no tempo; se é verdade que não sendo o plano da Igreja deste mundo, deve contudo derramar nele desde o alto a riqueza da sua luz e a energia do seu calor fecundo.

Se a censura de antagonismo ou de inércia no campo social e político não tem para a Igreja consistência alguma; não se pode dizer o mesmo indistintamente de todos os seus membros. Não falta quem ignorando a integridade da doutrina evangélica ou mutilando-a ou desvirtuando-a, não se preocupa com as virtudes sociais nem com os deveres cívicos, apegando-se ao mais cómodo e repreensível individualismo.

Contra esta atitude, ainda não há muito, em Agosto de 1945, a Congregação Consistorial convidava os bispos

a dar aos fiéis as normas seguintes respeitantes ao eleitorado:

«1) Considerando os perigos a que estão expostos a Religião e o bem comum e cuja gravidade exige colaboração mútua de todos os bons, todos os que de qualquer condição, sexo e idade, sem excepção alguma têm direito ao voto, estão obrigados em consciência a fazer uso dele.

«2) Os católicos só podem dar o voto àqueles candidatos ou lista de candidatos de que se tem a certeza que respeitarão ou defenderão a observância da lei divina e os direitos da Religião e da Igreja na vida particular e pública.

«Quanto mais o programa e a acção prática de cada um dos candidatos ou duma lista de candidatos tornarem justificada e fundada aquela certeza, com tanto maior tranquilidade de consciência poderão os católicos votar livremente a favor deles».

É nosso dever examinar e explicar estas tão graves como oportunas determinações emanadas do magistério vigilante da Igreja.

\* \* \*

É preciso, antes de mais nada, salientar que não faltaram glosas a esta circular, nada benévolas da parte daqueles que — irredutivelmente inimigos da Igreja — em certas circunstâncias se mostram guardas ciosos da sua espiritualidade e não sofrem que desçam ao plano dos mesquinhos negócios humanos (1).

---

(1) A mais estranha e sectária interpretação foi-nos dada por um semanário de Roma, onde se lê que «a circular (da S. Congregação) contém uma contradição orgânica, com a qual a Igreja Católica quis sempre encobrir a exigência de privilégios especiais. A circular começa por proclamar os direitos da religião e do bem público e conclui com a pretensão dos privilégios da Igreja como única verdadeira». Verdadeiramente na circular não se descobre privilégio algum, mas supõe-se simplesmente um facto que não parece duvidoso e é que o povo italiano é católico. Mas há também grupos de protestantes... Mas quando estes grupos de protestantes não têm valor

Na arena das competições políticas desdenham os concorrentes demasiados e desejariam que a Igreja estivesse — com relação à sua missão espiritual — fechada no templo; e se limitasse ao canto dos salmos e à recitação de preces. Fora da sacristia, fora do templo, na praça, na vida pública, a religião não tem que intrometer-se. «A religião não deve intrometer-se na política, pois não é negócio seu». Assim dogmatizam, aqueles mesmos que denunciaram a Igreja de ter atraído por inacção a sua missão social.

É verdade que a Igreja não deve fazer política, isto é, a política desonesta, de intrigas e mentiras; ou a — embora obrigatória — mas restrita e militante dentro dos partidos, ou a exclusivamente técnica que não toca nos altares. Mas não pode deixar de ocupar-se da política superior, da política que paira sobre os amplos horizontes dos princípios éticos, a política que não é propriamente desta ou daquela nação, deste ou daquele conjunto de Estados. A política não é republicana ou monárquica, da direita ou da esquerda. Há uma política que, no fundo, não é senão a *moral política* que em vez de dividir, une; política que excede os interesses particulares, porque tem em vista os interesses gerais da pessoa humana.

«A Igreja, declara Leão XIII, não pode ser indifferente relativamente às leis do Estado, não enquanto tais, mas porque às vezes ultrapassando os devidos limites, invadem os direitos da Igreja. É, portanto, um dever

---

algun numérico apreciável, perante 45 milhões de italianos, pode acaso ser menos verdade que o povo italiano é católico? Parece que o povo italiano se não pode chamar italiano, porque na Itália há alguns franceses, espanhóis e de outras nações! Que a religião católica é a religião do Estado italiano não é um artigo nascido com a Concordata mas já vem do *Estatuto*. Portanto estas seitas pretendem privilégios que, embora não tenham fim algum, desejariam ser consideradas, por aquilo que não são, isto é, religiões do povo italiano, como se povo italiano e alguns dos seus indivíduos fossem os termos duma igualdade.

para ela, imposto por Deus, de resistir sempre que a política prejudique a religião e trabalhar para que o espírito da lei evangélica informe as leis e as instituições dos povos» (1).

«A Igreja não quer nem deve, sem justa causa, ingerir-se na orientação puramente humana, mas nem permitir nem tolerar que o poder político tome pretexto, com leis e disposições injustas para prejudicar os bens de ordem superior, para lesar a sua divina constituição ou violar os direitos do mesmo Deus na sociedade civil» (2).

\* \* \*

Mas se a Igreja, como tal, se não se ocupa de política propriamente dita, ocupa-se do seu fundamento ideológico, da sua orientação moral ou, como dissemos, da moral política. Os católicos, porém, podem e devem — como todos os outros cidadãos — fazer acção política, sobretudo com o exercício do direito eleitoral.

Este direito actualmente mais que um direito é um dever de excepcional gravidade pelas tristes condições criadas pela guerra; dever, além disso, duma força singular pelas múltiplas fontes em que se alimenta. A força obrigatória deste dever deriva, em primeiro lugar, do imperativo patriótico.

Há no homem um sentimento profundo e incoercível que nos liga àquela limitação geográfica, na qual a família tem as suas raízes e depois se dilata e multiplica, envolvendo-se numa atmosfera constituída por um complexo de elementos como: a tradição, os costumes, a lei, a cultura, a religião e semelhantes.

O patriotismo, imposição do instinto e da razão, não é senão uma soma de amores como adverte Bossuet: «Todo o amor que o homem tem a si mesmo, à família,

---

(1) *Sapientiae Christianae*, 10 de Janeiro de 1890.

(2) *Ubi Arcano*, 23 de Dezembro de 1922.

aos amigos se reúne no amor da pátria» (1). Este tira o seu valor da *razão de princípio*, diz S. Tomás, razão que tem a sua analogia com a paternidade. Parentesco e pátria são, pois, postos pelo S. Doutor no mesmo plano sobre o qual se estende aquela virtude especial que os latinos denominavam *pietas*, piedade. Esta significa para a pátria a observância dos deveres de respeito, de assistência, de serviço, de defesa, que em formas e proporções diversas deve o filho praticar para com seu pai (2).

Ora, se houve tempo em que esta *piedade* se deveria com todo o rigor desenvolver e praticar para com o País, certamente deveria ser no tempo em que vivemos. Ainda não acabaram as ruínas materiais produzidas pela segunda conflagração mundial, a qual, o que ainda é pior, provocou uma tal perversão dos costumes e uma demolição do sentido moral que faz temer das suas tristes consequências nas próximas gerações.

Mas, graças a Deus, nem tudo puderam destruir os canhões e as bombas, nem tudo puderam arrebataram os nossos inimigos e até os mesmos amigos. De dois bens podemos ainda gloriar-nos: do sentido jurídico da nossa raça e da sua tradição católica. Sobre estes dois pilares poderá um povo laborioso e sóbrio, como é o nosso, restaurar as suas fortunas.

Daqui a necessidade, para quantos amam a pátria, de dar-lhe — nas próximas eleições — representantes e dirigentes que tenham aqueles dotes que assegurem o bom resultado tão incerto actualmente no governo do povo.

Para a restauração do país é necessário aquele corpo legislativo que foi, com a mão de mestre, descrito por S. S. Pio XII: «Uma selecção de homens escolhidos, espiritualmente eminentes e de carácter firme... uma selecção de homens não limitada a uma profissão ou a uma condição determinada, mas sim imagem da multi-

(1) *Politique tirée... de l'Écriture sainte*, L. I, a. VI.

(2) *Sum. Teol.* II, II, q. 101, a. 1, 3, 4.

plice vida de um povo; uma selecção de homens de sólidas convicções cristãs, de critério justo e seguro, de sentido prático e equânime... homens que se sentem duplamente obrigados a fazer circular nas veias do povo e do Estado, o antídoto espiritual das visões claras de bondade solícitas de justiça, que a todos favorece igualmente, e a tendência da vontade para a união e a concórdia nacional num espírito de sincera fraternidade» (1).

\* \* \*

O dever do voto não é só imposto pelo patriotismo, mas também por uma virtude superior, a *caridade*. Com o primeiro tem-se um impulso de ordem meramente natural; com a outra, eleva-se a benevolência natural à esfera do sobrenatural, à esfera da Fé, donde brotam incentivos e causas que reconhecem a fraternidade divina em Jesus Cristo acima da humana e a vocação comum à *graça* e à *glória*.

A caridade, virtude teologal obriga-nos a prodigalizar à sociedade o amor que se tem a Deus. A energia difusiva do amor não se pode limitar exclusivamente ao seu objecto primário, mas é levada a dilatar-se e estender-se a tudo aquilo que tem alguma comunicação, algum sinal dele. A sociedade, a nação, a pátria participam analógicamente, reflectem as perfeições divinas, quando são meios de glorificar a Deus, instrumentos e auxílio nas nossas ascensões espirituais.

Portanto, o cristão, se o for integralmente, se viver da sua fé, se arder na caridade, não pode deixar de cuidar do seu próximo que forma a sociedade, na qual entra como cidadão.

A manifestação da caridade — virtude eminentemente social — em actos concretos pode ser facultativa, ao

---

(1) *Radiomensagem* do Natal de 1944.

passo que algumas vezes pode assumir um carácter de rigoroso dever pelas peculiares contingências e necessidades prementes que incumbem à colectividade política.

Não há dúvida que entre estes actos obrigatórios se conta o exercício do direito ao voto. O abstencionismo das urnas subtrai ao País bens incalculáveis e expõe-no aos mais graves danos, se ele, já se entende, fosse praticado em larga escala pelos bons.

Infelizmente, entre os bons há muitos que preferem a sabedoria abstencionista da vida tranquila. Há muitos católicos, mesmo praticantes, que não têm o verdadeiro sentido das suas responsabilidades cívicas, e estão prontos a desertar das urnas, com a mesma tranquilidade de consciência com que renunciariam a uma partida de caça ou a uma partida de bilhar.

Não podemos deixar de não fazer nossas as afirmações de S. E. o Cardeal Dalla Costa: «Hoje para as eleições só conta o número! E nós povo italiano temos o número! Mas confesso a minha preocupação; tenho medo não do número dos inimigos, mas da ausência dos amigos. Um número enorme de indivíduos pacatos, prudentes, bons, cristãos, se não na vida, certamente na alma e na consciência, estão longe da vida política, quer dizer, abandonaram à própria sorte a nossa nação. Mais: há bons cristãos que têm como obrigação abster-se totalmente da vida política, sobretudo nas ocasiões das eleições e isto porque consideram a política um complexo de ciúmes e de competições, de intrigas, de manobras, de compromissos com que se procura alcançar o poder não para bem da nação, mas para a sujeitar aos próprios interesses. Ora nada disto é política. É tempo de compreender que com tais ideias erradas se afastam da vida pública os melhores cidadãos, abandonando o poder nas mãos de pouquidades (1).

---

(1) Discurso de abertura da XIX Semana Social dos católicos italianos em Outubro de 1945.

\* \* \*

Mas não é só o natural sentimento patriótico e o do amor sobrenaturalizado, mas também o da justiça que impõe estrita obrigação de concorrer com o nosso voto para o bem comum, hoje tão gravemente ameaçado pela trágica aventura bélica.

Falamos da justiça social, que nos leva a dar à sociedade aquilo que lhe pertence em virtude do direito que tem à cooperação dos seus membros. Cada Estado legitimamente constituído tem pela mesma inata lei natural direitos sobre os cidadãos, sem os quais não poderia conseguir os seus fins. Estes direitos são determinados pelo mesmo direito natural, quando a necessidade evidente suprime toda a indeterminação. Se, de facto, a necessidade manifesta não justificasse estes direitos, a sociedade seria privada dos meios necessários à realização de seu fim específico (1).

Geralmente estes direitos são definidos com termos bem determinados pela lei positiva, a qual proíbe o que pode prejudicar ao organismo social, ou prescreve determinadas acções ou serviços de que a comunidade tem necessidade.

O dever eleitoral está precisamente entre estas obrigações. Estas não são só morais, mas jurídicas, porque nos obrigam a dar à sociedade o que lhe é devido; devido não por mera benevolência, nem por simples gratidão, nem só por espírito solidário de fraternidade, mas por exigência dum direito inerente à pessoa moral da sociedade, direito que tem todos os caracteres da justiça, direito sagrado e inviolável como é sagrada e inviolável a pessoa física ou moral na prossecução do seu fim.

Portanto, o abstencionismo é uma violação da justiça, violação grave em virtude das suas consequências

---

(1) Veja-se A. VERMEERSCH, *Principes de morale sociale*, Bruxelles, 1921, p. 38.

para o Estado e para a Igreja, para a escola e para a família, para o presente e para o futuro.

Nós aqui falamos da norma geral. Sem querer entrar na casuística, só notamos que a impossibilidade física e moral nos poderá exonerar do exercício do dever leitoral.

Mas no caso presente da Itália, em que estão em jogo tantos interesses, sobretudo de carácter moral e religioso, é muito difícil apresentar razões que justifiquem o abstencionismo (1).

Se é dever de justiça o voto, é claro que o seu exercício não se deverá acomodar a preocupações pessoais de amizade, a perspectivas de vantagens particulares, a solicitações de intrigantes interessados, a ameaças de adversários violentos; a justiça não se prostra diante de ídolo algum; quando se trata de justiça social não se pode ter em vista senão o bem comum ao qual todo o interesse particular, que exista no mesmo plano, deve dar preferência.

\* \* \*

A obrigatoriedade do voto eleitoral, além do patriotismo, da caridade e da justiça, deriva da fonte da virtude de religião.

A religião, substancialmente não é senão o diálogo do homem com Deus, que se funda no conhecimento dum poder inteiramente independente e no sentimento de submissão a esse poder supremo, sentimento que tem a sua necessária manifestação nos actos de culto.

A religião não se impõe só à nossa inteligência e à nossa sensibilidade, mas também à vontade que se inclina

---

(1) Veja-se A. VERMEERSCH, *Theol. Mor.*, Roma, 1924, tom. II, n.º 149.

a dar a Deus o que lhe é devido como Causa criadora e dominadora do mundo (1).

Esta inclinação da vontade constitui a virtude moral da religião, virtude eminentemente social, que não pode ser indiferente acerca das condições em que se pode encontrar a Igreja na legislação, sobretudo na que forma a base estável dos Estados, isto é, o direito constitucional.

Por isso, o dever de voto eleitoral assume um carácter religioso, porque o voto torna-se um meio com que se assegura a liberdade à Igreja para desempenhar a sua missão espiritualizadora e santificadora. Indubitavelmente a Igreja não se funda em defesas terrenas e não há persiguições (fosse embora com a bomba atómica) capazes de lhe abalar os fundamentos; mas não é menos verdade que as potências inimigas podem impedir muito a sua acção.

Sabemos bem quanto pode o laicismo quando se apodera da arma mais mortal que qualquer outra: a lei. Conhecemos por experiência as suas devastações no campo em que germinam os interesses vitais da Igreja, como o da escola, da família, das corporações religiosas e da vida pública.

Para obviar a estes males não há outro meio senão uma constituição cristãmente inspirada.

Compreende-se como a legislação deste género, se por uma parte, se torna benéfica para a religião, por outra garante à organização política as influências salutaras de que é pródiga a Igreja para com os indivíduos e para com qualquer agregado social.

As verdades que ela difunde, as normas de vida que inculca, as virtudes que cultiva, as solenes manifestações sociais que são próprias do seu culto, a história próspera que viveu no decurso de dois milénios atestam a unis-

---

(1) Veja-se *Sum. Teol.* II, II, q. 81, a. 4-6.

sono que ela satisfaz todas as exigências ideais para que seja reconhecida como base insubstituível de toda a sociedade humana. Nenhuma escola, nenhuma instituição, nenhuma das mesmas religiões superiores podem disputar com ela o primado absoluto no valor moral e social.

De que necessita um Estado? Antes de mais nada de unidade. Pois bem, a Igreja é uma grande força de coesão, que nos fala dum único Pai, dum corpo místico, duma lei que resume qualquer outra: a lei do amor. «As discussões dos filósofos, diz S. Agostinho, as leis dos Estados, as máximas dos sábios podem, acaso, comparar-se com o preceito dum duplo amor?» (1).

O Estado necessita do prestígio da autoridade; pois bem, a Igreja, com sua doutrina acerca da origem do poder, dá força e ascendente máximo à autoridade humana considerando-a um prolongamento da soberania divina.

O Estado exige a harmonia dos interesses, que dirigidos pelo egoísmo degeneram em conflitos perenes e opressões iníquas. Pois bem, a Igreja elaborou, sobre a base límpida dos postulados da ética e do Evangelho uma doutrina social em que se irmanam os direitos do capital e os direitos do trabalho, a iniciativa de cada um e as exigências da comunidade, as imposições da justiça e os deveres da equidade e da caridade; doutrina social que, sem faltar à imparcialidade ajuda todas as forças construtivas da colectividade, aceita todas as formas mais progressivas da associação, não rejeita os mesmos desígnios ousados, dirigidos a transformar o regime presente para construir «uma ordem económica que pela sua estrutura crie condições seguras e estáveis à classe trabalhadora» (2).

---

(1) *Epist.* cxxxvii, 17. *P. L.* xxxiii, col. 524.

(2) Discurso do S. Padre aos pregadores da Quaresma em Roma, 22 de Fevereiro de 1944.

O Estado exige — hoje mais do que nunca — uma disciplina internacional, um novo direito que afaste as catástrofes da guerra e facilite a cooperação e a marcha das nações pela via pacífica da civilização e do progresso. Pois bem, a Igreja é a grande e incansável obreira da paz entre os povos, ela que condena o nacionalismo exagerado, ela que, ultrapassando toda a barreira política com seu universalismo, tem em vista criar a unidade fraterna entre os homens em qualquer parte em que se encontrem, em qualquer Estado a que pertençam, seja qual for a sua raça, a sua língua e a sua cultura.

«A civilização não poderá sobreviver, proclama Attlee, sem a aceitação e actuação, nas relações internacionais e na nação, do princípio cristão da fraternidade entre os homens».

Se uma legislação cristã é garantia de unidade, de autoridade, de harmonia entre as classes e de concórdia entre as nações, uma legislação anticristã, ou laica ou agnóstica, como se quiser, seria para o povo italiano um desastre. Uma legislação, de facto, não tem estabilidade nem ascendente entre um povo, se não se conforma não só com os grandes postulados da ética mas também com as gloriosas e seculares tradições, que plasmaram, de algum modo, o espírito desse povo. E a nossa tradição é essencialmente católica. Um conúbio de vinte séculos fez de tal maneira penetrar o Catolicismo no ser italiano que fez dizer a Giobberti: «se alguém pode ser católico sem ser italiano, não pode ser perfeito italiano nem gozar merecidamente bom nome sem participar do esplendor do título de católico» (1).

Trata-se, é verdade, dum paradoxo Giobbertiano, mas tem um grande fundo de verdade. Se assim é, uma legislação que esquecesse a nossa tradição fundamental, não estaria à altura da alma italiana; seria

---

(1) *Del Primato-morale e civile degli italiani*, Milão, 1938, vol. 1, p. 39.

um vestido demasiado incómodo, uma camisa de forças para todos, se se exceptuarem, pequenos núcleos de degenerados, ordinariamente chamados intelectuais, que inverterados nos velhos preconceitos bebidos na escola de outrora, nada aprenderam do cataclismo da guerra.

Uma legislação modelada segundo o laicismo seria uma queimadura na consciência italiana; provocaria um grande conflito, a guerra perene entre a estulta legalidade de César e os direitos invioláveis de Deus (1).

---

(1) «Dado o espírito altamente religioso do nosso povo, sem uma Constituição de cunho cristão não teremos no país uma paz estável. Se, como sucedeu num passado mais ou menos longínquo, se promulgassem leis contrárias à consciência do povo desencadear-se-ia na Itália a guerra religiosa, uma guerra de almas e de corações, não travada com as armas, mas guerra obrigatória, e portanto sem quartel, porque empenhada em nome de Deus e da Igreja. É claro que por meio duma Constituição não cristã, perpetuar-se-iam na Itália discórdias e conflitos incuráveis, e todos deveríamos deplorar perda com muitos outros bens, aquela liberdade autêntica que possuímos, porque fruto da verdade, segundo as palavras do Evangelho: «A verdade vos tornará livres» (*S. Em. o Cardeal DALLA COSTA no discurso já citado*).

## BIBLIOGRAFIA

- A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 12.<sup>a</sup> ed., Paris, 1848.
- L. TAPARELLI, *Esame critico degli ordini rappresentativi*, Roma, 1854.
- J. VENTURA, *Essai sur le pouvoir public*, Paris, 1859.
- L. GODARD, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, Paris, 1863.
- M. I. STUART MILL, *Il governo rappresentativo*, Turim, 1865.
- A. BRUNIALTI, *Libertà e democrazia*, Milão, 1871.
- E. GENALA, *Della libertà ed equivalenza dei suffragi nelle elezioni*, Milão, 1871.
- TH. MAY, *Histoire de la démocratie en Europe*, Paris, 1879.
- G. MOSCA, *Sulla teoria dei governi e del governo parlamentare*, Turim, 1884.
- PH. D'USSEL, *La démocratie et ses conditions morales*, Paris, 1884.
- V. E. ORLANDO, *La riforma elettorale*, Milão, 1885.
- J. BARNI, *La morale dans la démocratie*, Paris, 1885.
- A. LEROY-BEAULIEU, *La papauté, le socialisme et la démocratie*, Paris, 1892.
- V. MAUMUS, *L'Église et la démocratie*, Paris, 1893.
- E. GRAHAY, *La politique de Saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1896.
- G. DE PASCAL, *Philosophie morale et sociale*, Paris, 1896.
- G. TONIOLO, *Il concetto cristiano della democrazia*, Roma, 1897.
- J. PAYOT, *L'éducation de la démocratie*, Paris, 1897.
- LIEPMANN, *Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau*, Berlim, 1898.
- G. DECHAMPS, *La Malaise de la démocratie*, Paris, 1899.
- G. FONSEGRIVE, *La crise sociale*, Paris, 1901.
- E. DUTHOIT, *Le suffrage de demain*, Paris, 1901.
- PRINS, *De l'esprit du gouvernement démocratique*, Bruxelles, 1902.

- G. OSTROGORSKY, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris, 1903.
- A. VERMEERSCH, *De iustitia*, Burges, 1904.
- CH. MAURRAS, *Le dilemme de Marc Sanguier*, Paris, 1907.
- BOUGLÉ, *Les idées égalitaires*, Paris, 1908.
- PARODI, *Traditionalisme et démocratie*, Paris, 1909.
- G. DEHERME, *La démocratie vivante*, Paris, 1909. — *La crise sociale*, Paris, 1910.
- G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, 1910.
- B. SCHWALM, *Démocratie em Dictionn. Théol.*, IV vol., Paris, 1911.
- G. SOREL, *Les illusions du progrès*, Paris, 1911.
- G. GUY-GRAND, *Le procès de la démocratie*, Paris, 1911.
- E. CROSA, *La sovranità popolare dal medioevo alla rivoluzione francese*, Turim, 1915.
- T. TITTONI, *Scrutinio di lista e rappresentanza proporzionale*, em «La Nuova Antologia», 15 de Abril de 1919.
- E. SCHÖNIAN, *Die Idee der Volkssouveränität in mitteralterlichen Rom*, Leipsig, 1919.
- C. ANTOINE, *Cours d'économie sociale*, Paris, 1921.
- AMBROSINI, *La riforma elettorale*, Palermo, 1923.
- A. LUGAN, *L'enseignement social de Jésus. I— Les grandes directives sociales*, Paris, 1923.
- A. LAWRENCE LOWEL, *L'opinion publique et le gouvernement populaire*, Paris, 1924.
- E. GIRAUD, *La crise de la démocratie et les réformes nécessaires du pouvoir législatif*, Paris, 1925.
- G. FERRERO, *La democrazia in Italia*, Milão, 1925.
- R. V. CARLYLE, *A history of medioeval political theory*, vol. IV, Londres, 1928.
- G. GURVITH, *Le principe démocratique*, em «Révue de métaphisique et morale», p. 403, 1929.
- C. D. BURNS, *Democracy*, Nova Iorque, 1929.
- J. BRYCE, *Le democrazie moderne*, 2 vol. Milão, 1930 e 1931.
- R. VILLERMIN, *Concetti politici della defensio fidei di Francesco Suarez*, Milão, 1931.

- H. J. LASCKI, *Democracy in crisis*, Londres, 1933.
- F. NITTI, *La démocratie*, Paris, 1933.
- M. PRÉLOT, *Les gouvernements d'opinion*, *Semaines sociales de France*, Reims, Session xxv, 1933.
- La liberté et les libertés dans la vie sociale*, *Semaines sociales de France*, Ruão, Session xxx, 1938.
- N. GUENECHEA, *Principia iuris politici*, Roma, 1938.
- L. STURZO, *Politics and Morality*, Londres, 1938.
- I. MARITAIN, *Christianisme et Démocratie*, Nova Iorque, 1943.
- L. STURZO, *La chiesa cattolica e la democrazia cristiana*, Roma, 1944.
- R. MURRI, *Democrazia cristiana*, Roma, 1944.
- J. BENDA, *Le democrazie alla prova*, Roma, 1945.
- F. SQUARZINA, *La proporzionale*, Roma, 1945.
- R. DRAGO, *La proporzionale*, Roma, 1946.
- G. CASTELLI-AVOLIO, *I democratici cristiani*, Roma, 1946.

# ÍNDICE

	Págs.
INTRODUÇÃO .....	5
OS PRINCÍPIOS DA DEMOCRACIA	
CAP. I — Democracia e escolástica.....	13
CAP. II — Democracia e religião.....	40
CAP. III — Democracia e moral.....	57
OS ÓRGÃOS DA DEMOCRACIA	
CAP. IV — Sufrágio universal.....	73
CAP. V — Partidos políticos.....	94
CAP. VI — Representação proporcional.....	108
APÊNDICE	
O dever de voto na hora presente .....	125
<i>Bibliografia</i> .....	139

COMPOSTO E IMPRESSO NAS OFICINAS DA  
GRÁFICA DE COIMBRA  
BAIRRO DE S. JOSÉ, 2 — COIMBRA

Selo lider 22

10,00

OUTRAS OBRAS  
DA  
LIVRARIA APOSTOLADO DA IMPRENSA

Mons. Tihamer Tóth

Creio em Deus	O Messias
A Igreja Católica	A Eucaristia
A Vida Eterna	O Pai Nosso (2 volumes)
Os dez Mandamentos	Jesus Cristo Rei
O Redentor	Eugenia e Catolicismo
O Matrimónio Cristão	

Agostinho Veloso, S. J.

O Problema do Pensamento	Parábolas de Sempre (Poesias)
à luz do Pensamento de Deus	Vitral Antigo (Poesias)
Naturalismo Rotário e	Nas Encruzilhadas do Pensamento
Sobrenaturalismo Cristão	(2 volumes)

Colecção Juventude

Tom Playfair	Ada Merton
Percy Winn	Uma vez só!
Harry Dee	A cidade à beira mar
Cláudio Lightfoot	

J. Bujanda, S. J.

Teologia Dogmática	A origem do homem e a
Teologia Moral para os fiéis	teologia católica
Teologia do Além	

A. Freire, S. J.

Selecta Grega	Gramática Grega
	Gramática Latina