

## A DEMOCRACIA NA ÁFRICA: A ASCENDÊNCIA PLATÔNICA

Pierre Nzinzi

NZINZI, Pierre. La démocratie en Afrique: l'ascendant platonicien. *Politique Africaine*, v. 1, n. 77, 2000, p. 72-89.

Tradução: Francisco Antônio de Vasconcelos

<http://orcid/0000-0001-69072940>

**Resumo:** Este artigo apoia a ideia de que a democracia na África se desenvolve sob o signo de um "neoplatonismo" político que é caracterizado pela primazia da forma sobre o conteúdo e nega a soberania do povo. O obstáculo democrático teria também uma base cultural, mas que não seria especificamente africana. Pelo contrário, pertenceria ao antigo pano de fundo platônico e anti-humanista que potências africanas e seus apoiadores ocidentais sustentam.

### Democracia ou democratismo?

Resultante da filosofia do Iluminismo, a democracia liberal é, em seu significado próprio, uma ideologia de respeito pela pessoa humana, antes de tudo em seus direitos e suas escolhas fundamentais, então, recentemente em sua dignidade<sup>1</sup>. Racionalista e humanista, ela confia nele, mesmo em seus erros; pelo que a grosseria dos ensaios democráticos<sup>2</sup>, longe de encorajar o encerramento do jogo democrático, deveria antes deixá-lo em aberto. Em um título de grande sucesso, Fukuyama<sup>3</sup> optou por apresentar a democracia liberal de outro ângulo fechado, o da culminação da "evolução ideológica da humanidade". No entanto, a democracia está em processo de conhecimento de desenvolvimentos sem precedentes na África, onde seu uso pelos militares conservadores parece levar à invenção do que se poderia chamar "Democratismo", ideologia na plenitude do seu "poder de realização" (Lyotard), isto é, na sua vinculação originária com as práticas materiais, neste caso com o exercício e a conservação do poder.

Assim degradada ao "democratismo", a democracia perdeu todo o seu potencial revolucionário herdado do Iluminismo. Instrumentalizada, não passa de uma ideologia que deveria permitir a preservação de posições dominantes adquiridas, em um novo contexto, marcado pela distorção da pressão internacional a favor da abertura democrática. Revestida em comando para que o resto do mundo peça o novo vestido cerimonial de "Democrata", costuma ser suficiente para ganhar a simpatia do apoio interno e externo, bem como os

---

<sup>1</sup> B. Edelman, Edelman, distinguindo direitos humanos e dignidade, mostra que esta última é mais uma conquista recente da consciência moral universal. *La Personne en danger*, Paris, PUF, 1999, pp. 503-514.

<sup>2</sup> E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1999, p. 202 (note).

<sup>3</sup> F. Fukuyama, *Le Dernier Homme et la fin de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1992.

favores dos poderes do dinheiro (instituições de Bretton Woods e outros vários clubes). Para entender os desafios desta falsificação do pluralismo, levantamos a hipótese de que a democracia, na África, se constrói sob o signo do platonismo, ou mais exatamente de um "neoplatonismo" político, que privilegia a forma sobre o conteúdo, desconfia da soberania do povo e teme a alteridade tanto quanto o poder de opinião. O obstáculo democrático teria, portanto, uma base cultural, mas não especificamente africana; ao contrário, pertenceria ao antigo pano de fundo platônico e anti-humanista de que as potências africanas e seus apoiadores ocidentais compartilham. Para sair deste cerco "neoplatônico" e dos limites da democracia formal, este artigo se propõe a se inspirar nas premissas epistemológicas e políticas da "sociedade aberta" popperiana<sup>4</sup>.

### **Democratismo e sobredeterminação ideológica na África**

Na África, em vez de receber a experiência democrática, existe antes, "adaptação", isto é, diluição ou falsificação em experiência ideológica. Essa falsificação ficou ainda mais fácil, pois foi operada no solo, não de uma ideologia progressista – como o conscientismo de N’Krumah, que buscou dialetizar, portanto universalizar a experiência política africana, enriquecendo seu comunalismo tradicional com contribuições cristãs e muçulmanas – mas na diferença, cujo conservadorismo tem sido fortemente denunciado<sup>5</sup>, que é feito em meios de substituição de substantivos por predicados<sup>6</sup>, portanto, de um modo formalista. Na verdade, é sob a lei da diferença, cuja natureza formal acabamos de estabelecer, que começamos a falsificar, depois a mentir, finalmente a proibir. Primeiro pegamos os mitos, que apresentamos diante de mundo como sendo "filosofia africana". Continuamos apresentando regimes de clãs ou oligárquicos, ou mesmo regimes autoritários, em que a palavra democracia é apenas uma homenagem paga pela dominação à liberdade, como regimes democráticos. Nós até fomos tão longe quanto negar a nós mesmos o acesso ao primeiro momento formal da democracia, o sistema multipartidário, considerado por nossas "ditaduras do desenvolvimento", conquistadas no mito do “Estado-nação unitário e indivisível<sup>7</sup>”, como um fator de divisão tribalista e dissolução dos esforços de integração e desenvolvimento; monopartismo, um antídoto eficaz contra esses venenos secretados por contradição pluralista, sendo então considerada suficiente

---

<sup>4</sup> Voir K. R. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Le Seuil, 1979.

<sup>5</sup> P. J. Hountondji, «Le particulier et l’universel», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, oct.-déc. 1989.

<sup>6</sup> P. Laburthe-Tolra, «La “philosophie” africaine», *Les Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1991.

<sup>7</sup> G. Conac, «Le processus démocratique en Afrique», in G. Conac (dir.), *L’Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, 1993, pp. 112-13.

para fundar a "democracia africana". Hoje, ainda ouvimos pessoas gritarem tons que não são razoáveis para intelectuais ocidentalizados, pior, "ocidentalocentristas", ignorando assim toda ou parte das "realidades" africanas, para exigir uma democracia de estilo ocidental, que teria o imprudente não apenas de se fazer passar por um modelo universal, mas também e acima de tudo querer realizar-se rapidamente. Então, nós repetimos para a inveja desses fanáticos da democracia absoluta, ignorando todas as restrições espaço-temporais, ainda deixando a cada país a hora de fazer sua democracia, segundo seu próprio ritmo e temporalidade.

No entanto, o uso quase encantador do predicado "africana" não parece ter conseguido transformar a "democracia" africana em democracia enquanto tal. Foi, portanto, suplantado por seu uso retórico e heurístico, que, no entanto, exerce a mesma violência de linguagem. Na verdade, este uso de proibir ou atrasar a superação da experiência histórica foi bem-sucedido, abrindo o campo político a algumas outras possibilidades. Tudo ou quase tudo poderia ser justificado pelo "relativismo historicista"<sup>8</sup> saber como nossas experiências, tanto intelectuais ("etnofilosofia") como políticas ("democracia africana") foram declaradas incomensuráveis<sup>9</sup>, com base no fato de que não se pode encontrar argumentos ou meios racionais que possam legitimar qualquer comparação com experiências semelhantes, no mínimo similares, realizadas em outros lugares, no Ocidente em particular. O paradoxo historicista parece óbvio: a afirmação da diferença é negada por essa indiferença ao mundo, por esse esforço de reduzir a relação com os outros, em contradição com as lições do existencialismo sartreano, "realismo" platônico e semântica moderna. Na verdade, seguindo os passos de Hegel, o primeiro a insistir no fato de que algo não se põe senão opondo-se, portanto, relacionando-se com os outros, no contexto de conflito interconsciencial. Muito cedo, o segundo anunciava, bem antes de Popper, a "miséria do historicismo", simplesmente mostrando que filosofar requer sair da Gruta<sup>10</sup>.

O paradoxo induzido pela ideia de uma democracia em seu próprio contexto pode ser considerado de natureza ética, se quisermos dizer, com Tanella Boni, através da ética a relação com o outro, com a outra sociedade neste caso; resulta do recolhimento em si mesmo que corresponde ao "círculo vicioso" ou à "autorreferência", designada pelos lógicos como estando na origem dos paradoxos lógicos, produtores de absurdos. No entanto, o equivalente

---

<sup>8</sup> L. Strauss, *Droit naturel et liberté*, Paris, Plon, 1954, p. 42.

<sup>9</sup> Au sens de T. Kuhn dans *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1976.

<sup>10</sup> L. Strauss, *Droit naturel et liberté*, op. cit., p. 24.

ético do absurdo não é outra coisa senão a exclusão, se de fato a civilização é, ao contrário, abertura para os outros<sup>11</sup>.

É, aparentemente, neste nome que nos recusamos a ver que, em matéria de democracia, aquilo que nos falta atualmente não é tanto de natureza material. Não se trata, portanto, de invocar aqui o tempo necessário para estabelecer uma verdadeira experiência democrática sob o pretexto de que o próprio Ocidente terá levado nada menos que oito séculos para preparar as mais diversas heranças, cristã, capetiana, jacobina, napoleônica e republicana, ou seja, atingir seu atual patamar democrático<sup>12</sup>. Os conservadores não terão que culpar as estruturas sociais aqui também, profundamente rurais e comunitárias, baseadas em clã ou solidariedade étnica, muitas vezes tendo uma relação irracional com o chefe, geralmente considerado carismático; mesmo quando as instituições democráticas ocidentais foram desenvolvidas no contexto de uma sociedade urbana, individualista, estratificada em classes, portanto, com interesses distintos, mesmo contraditórios, defendidos por grupos historicamente constituídos nos partidos<sup>13</sup>. A carência que enfraquece o esforço democrático das forças progressivas é de ordem espiritual. Mas não diz respeito ao suposto unanimismo de sociedades africanas, cujos fundamentos antropológico-teológicos são descritos por Michel Alliot e Étienne Le Roy. O primeiro, em particular, mostrou que Deus, em muitas cosmogonias africanas, é imanente ao mundo, que ele só precedeu na ordem das coisas criadas; de modo que elas não prefiguram de forma alguma o Estado ocidental moderno, não apenas providencial, mas também e acima de tudo prescritivo no que diz respeito à sociedade.

Pelo contrário, nas sociedades africanas, existe uma tendência a olhar em direção aos outros, a estabelecer acordos com eles. A ausência de um "Estado-Deus" iria assim fundar o unanimismo africano. Anteriormente erigido como um "mito fundador do monopartismo", para usar a frase de D. Bigo, isso poderia parecer à primeira vista antidemocrático, se por democracia entendemos o lugar contraditório da expressão partidária, ideológica ou simplesmente religiosa. No entanto, ele se encontra reavaliado, especialmente por Alliot, a partir de uma observação cuidadosa da evolução das relações sociais na indústria, no Japão e depois no Ocidente, onde empresas de sucesso são aqueles que conseguiram substituir o fordismo e o taylorismo, na rigidez de seu funcionamento vertical, por um modelo mais participativo de todos os membros de uma empresa. Alliot enfatiza ainda a renovação do

---

<sup>11</sup> J. -P. Vernant, *La Mort dans les yeux. Figures de l'Autre dans la Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985, p. 28; C. Lévy-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier-Denoël, 1975, p. 73.

<sup>12</sup> M. Alliot, *Démocratie et pluralisme*, in G. Conac (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, op. cit.

<sup>13</sup> T. Michalon, "Légitimité de l'État et solidarités ethniques", *Le Monde diplomatique*, nov. 1994.

serviço público no Ocidente, que resultou da interatividade horizontal. Finalmente, ele observa que os movimentos das ruas, ao influenciar na decisão política no topo, ou seja, em seu nível de elaboração, indicam que o Ocidente pode estar "africanizando" ou, pelo menos, avançando em um esforço para integrar o polimorfismo democrático, com uma junção de democracia ocidental, verticalmente organizada, e "democracia natural", inspirada no modelo unanimista africano.

O unanimismo, assim reavaliado pela antropologia jurídica, em particular em termos de "pluralismo" por Le Roy, que ele então opõe ao "unitarismo" de sociedades ocidentais administradas pelo "Estado-Deus", portanto, não pode ser segurado por um obstáculo cultural à emancipação democrática do continente; de tal forma que se tende a ver no presidencialismo africano destes últimos anos uma simples sobrevivência do centralismo colonial.<sup>14</sup> No entanto, é uma cultura democrática que a exigência de desenvolvimento do nosso continente nos convida a inventar, por meio de ao menos dois atos fundamentais: o apagamento do signo platônico sob o qual, infelizmente, evoluiu a recente experiência democrática africana e a eliminação do déficit prático, no sentido kantiano, que une moralidade e direito; a fim de trazer à luz os limites da democracia institucional, isto é, formal.

Esta cultura democrática não teria, portanto, nada especificamente africano, se não seu lugar de adaptação ao invés de invenção: é estruturada a partir da credibilidade da experiência africana, colocando-a em perspectiva com a experiência intelectual ou política universal. Esta, ao que parece, é a melhor maneira de virar a página sobre os vários racismos e outras frustrações que os africanos correm o risco de sofrer por muito tempo, após o progresso da biologia e do humanismo jurídico (direitos humanos, dignidade), enquanto eles continuarem a alimentá-los, dando menos crédito ao substantivo do que ao predicado das experiências universais que pretendem reproduzir em casa. A abordagem exemplar de um Hountondji merece ser meditada: ele conseguiu subsumir o predicado africano sob o substantivo "filosofia" e, ao fazer boa filosofia, ele contribuiu para o estabelecimento de uma verdadeira filosofia africana. Da mesma forma, nós teremos sucesso em estabelecer uma verdadeira democracia na África simplesmente fazendo uma boa democracia universal. Podemos fazer isso aprendendo, contra nossos preconceitos, que esse relativismo, na medida em que enfatiza predicados, pode ser vazio de conteúdo, ao contrário do universalismo. A vitória seria então dupla: não seria apenas ética, por exceder o único triunfo sobre nossa própria má fé, no

---

<sup>14</sup> É. Le Roy, «La démocratie pluraliste face à l'obstacle des présidentialismes africains francophones», in G. Conac (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, op. cit., pp. 132-135.

sentido sartreano; ela seria também lógica, vitória da substância sobre o predicado, do conteúdo sobre a forma.

### **A democracia e os direitos humanos**

Individualismo e humanismo são geralmente considerados características da cultura democrática. A democracia é filha da ideologia dos direitos humanos cujas fontes, tanto históricas como religiosas e filosóficas, foram claramente estabelecidas. As primeiras se referem à tradição político-jurídica inglesa, desde a *Magna Carta* (1215) ao *Habeas Corpus Act* (1679), passando pelo *Bill of Rights* (1689), bem como à tradição constitucional americana, fortemente marcada por elementos emprestados da Reforma e do Puritanismo. Esta tradição, portanto, teve o mérito de lembrar a todos o caráter personalista do pensamento cristão que, com Domat em particular, inventa o sujeito de lei, insistindo em seu aspecto divino<sup>15</sup>, como no racionalismo cartesiano. No entanto, Descartes parecia identificar a semelhança do homem com Deus, estabelecendo-a sob a conexão intelectual da estranha ideia de perfeição. Domat fez um uso um tanto mínimo, mas, suficiente para garantir seus direitos: a semelhança do homem com Deus não o torna apenas um homem fora da natureza; também legitima seu domínio sobre a natureza. Os tomistas de Salamanca, especialmente F. de Vitoria, sublinharam a ignorância do colonialismo espanhol que, segundo Domat, teria apagado uma das poucas luzes que permaneceram acesas no homem após sua queda, ou seja, as regras naturais de justiça. Na verdade, ele não parecia mais ver que os índios americanos (e, além deles, todos os "pagãos na carne") gozavam do benefício de certos direitos naturais e positivos, em particular o de possuir direitos e de se governar, direitos que não acabavam com sua lamentável condição de infiéis.

Mas, sempre que se questiona a redução dos direitos humanos a suas fontes, descobriu-se que o personalismo cristão foi minimizado, até mesmo expulso pelo racionalismo ocidental. Ele foi capaz de lançar luz sobre as fontes propriamente filosóficas desses direitos a partir das obras fundamentais da filosofia política dos séculos 17 e 18: Locke, Grotius, Montesquieu e, especialmente, Rousseau irão absolutizar a liberdade. Além disso, Bernard Bourgeois atribui o idealismo alemão a este último, na medida em que ele operará a unificação metafísica dos direitos humanos como uma realização de liberdade definida como um princípio, ou seja, como um direito originário do qual todo o direito é apenas a realização externa. Ele mostra que esta operação é feita substituindo essa liberdade,

---

<sup>15</sup> B. Edelman, *La Personne en danger*, op. cit., p. 47s.

como fundamento propriamente racional de todos os direitos proclamados na turbulência revolucionária, pela mistura bastante empírica da afirmação da liberdade e da felicidade. Medindo a evolução desta teoria dos direitos humanos ao seu momento culminante, ele descreve a passagem de Kant a Hegel como a passagem de uma liberdade assumida por um ser social ideal para aquela requerida por um ser real, e que exige uma real liberalização do Estado, ou seja, uma limitação de sua onipotência.<sup>16</sup> Kant, portanto, apenas inaugurou a teoria dos direitos do homem que Hegel deveria completar. Em seu gesto inaugural, e na extensão de Boécio e Domat, ele definiu o homem, enquanto um ser consciente e razoável, não mais como um simples indivíduo, porém como uma pessoa que não seria mais tratada apenas como um meio, mas sempre ao mesmo tempo como um fim. A reavaliação individualista do homem como fim parece favorecer a estruturação do conceito moderno de dignidade da pessoa humana, na medida em que, como um absoluto, todos os homens, por causa de sua igual participação na essência humana, também se tornam respeitáveis, inclusive contra sua própria vontade.<sup>17</sup>

No campo político em particular, esse respeito devido a partir de agora à pessoa humana, formalmente construída, passa a ter um respeito material dos atos que pratica, em particular o ato eletivo. O individualismo legal, então, compõe organicamente com o racionalismo político, isto é, com a convicção de que a legitimidade do poder político deve ser fundada exclusivamente na vontade popular. O que vai dar na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* que defendem o indivíduo e, portanto, o eleitor, contra a arbitrariedade do poder estatal, veja:

art. 21. 3 – A vontade do povo é a base da autoridade dos poderes públicos; isso deve ser expressado por meio de eleições honestas que devem ser realizadas periodicamente, por sufrágio universal e voto secreto ou seguindo um procedimento equivalente garantindo liberdade de voto.

O voto é, portanto, o momento privilegiado da expressão popular. Respeitar as pessoas, então, deixa de ser uma simples profissão de fé; pelo contrário, equivale a impor respeito por sua expressão, para lhe garantir a liberdade que pode dar sentido ao seu compromisso responsável que consiste em mandar a gestão da coisa pública a um homem ou a um partido. Isso pressupõe, é claro, que de antemão se pode confiar nele, no sentido do racionalismo crítico de Kant, contra o paternalismo do espere para ver de "gente muito sábia",

---

<sup>16</sup> B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme. De Kant à Marx*, Paris, PUF, 1990; B. Edelman confirma esta dedução dos direitos humanos a partir da liberdade em *La Personne en danger*, op. cit., p. 508.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 509-514.

segundo o qual a liberdade democrática só pode ser concedida a pessoas maduras para a liberdade, isto é, que sejam capazes de assumi-la adequadamente. Para Kant, entretanto, se esperássemos que um povo fosse de fato maduro, ou seja, experiente, arriscaríamos que essa liberdade jamais lhe fosse concedida. Antes de qualquer coisa, era necessário ser livre a fim de poder usar apropriadamente de suas faculdades de liberdade.

Kant não exclui que os primeiros ensaios possam ser grosseiros. O filósofo não está surpreso também que eles possam dar origem a uma situação mais angustiante ou mais perigosa do que aquela em que viviam sob a direção de outros ou sob sua providência. Mas isso não basta para ele descartar o risco democrático: dar às pessoas, mesmo aquelas não exercitadas no uso da liberdade, a possibilidade de assumir elas mesmas a sua liberdade, isto é, aprender a ser livres.

### **A democracia sob o signo de Platão**

Esse tipo de aposta parecia ousado para Platão. Para ele, o povo incapaz de alcançar a maioria intelectual também não pode atingir a maioria política. Ele deve, portanto, viver eternamente sob a orientação iluminada do filósofo, o único que preenche as condições para a concentração do saber-poder, que a democracia erraria em querer, ao contrário, diluir entre o povo. Os assuntos da cidade são muito sérios para serem deixados à apreciação do povo, vulgar "rebanho desprovido de chifres". A oposição determinada de Platão ao governo democrático não tem outra explicação. O sistema de governo ateniense que escandaliza Platão não é, no entanto, um regime democrático, se entendemos por democracia o tipo de regime racional, isto é, não violento, que prefere "matar" ideias por meio do debate público em vez de sacrificar seus promotores. É provavelmente por isso que, de acordo com K. Popper, o verdadeiro escândalo não é de forma alguma a democracia, em qualquer sentido que se considere a palavra, mas o platonismo político cuja ascendência sobre a sociedade fechada (que ele opõe à sociedade aberta) Popper denunciará vigorosamente, ela funciona tanto no plano político quanto no epistemológico.<sup>18</sup>

O conluio de platonismo político e platonismo epistemológico é feito, segundo Popper, nas costas do povo. Platão não poderia aceitar dar o poder ao povo, porque este não possui a ciência, ou mais exatamente porque ele não tem ciência disto. A ciência do poder, o saber-poder, ao menos na plenitude de sua conclusão, é monopólio da filosofia, que é verdadeiramente a única disciplina a reivindicar legitimamente a dignidade da ciência: com a

---

<sup>18</sup> K. R. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Le Seuil, 1979.

notável exceção das matemáticas, que são o prerequisite para isso, todas as outras disciplinas revelam mais a ordem da crença, da plausibilidade, e não de ciência, quer dizer, da certeza, do irrefutável, do invencível. Assim, a ciência platônica, infalível, é o que também opõe opinião e crença, forte duvidoso, em qualquer caso falível. O filósofo platônico pode apenas através da dialética, tomada em seu sentido ascendente, ter acesso à ciência, ou seja, ao inteligível; ele teria, então, o único recurso para reduzir a lacuna entre o objeto e o conhecimento que dele tiramos, ao contrário, irreduzível no realismo científico popperiano. Em contraste, as pessoas dificilmente excedem o estágio da opinião, do sensível. Além disso, por decreto platônico, as pessoas que são prisioneiras dela, devem ser afastadas dos negócios públicos.

### **O obstáculo neoplatônico**

Sob o nome de "neoplatônicos políticos", reunimos todos aqueles (grupos de interesse no Ocidente, amigos ou representantes destes entre as potências africanas) que raciocinam como Platão, isto é, não entendem ver o povo exercer plenamente sua soberania. Mas, ao contrário do próprio Platão, eles não consideram mais a opinião como um obstáculo invencível que impede o povo de ser plenamente soberano, como algo de fundamentalmente externo ao sujeito composto essencialmente de aparências enganosas, sombras fugazes, imagens plausíveis projetadas na parede da caverna; ela é agora o que as pessoas concluiriam por si só, um novo composto de fundamentalismo religioso, intolerância atávica, sentimento de vingança ou desejo de dominação ligado a um grupo, a uma etnia. Segue-se que dar qualquer valor ao ato eletivo equivale, simplesmente, a correr o risco de oferecer às pessoas a oportunidade ideal de traduzir, eletivamente, seus sentimentos infracionais em um desejo de alternância política. Presumivelmente, tememos que o Outro não precipite todo o corpo social no "indiferenciado", na violenta crise mimética que René Girard descreve, ou seja, na barbárie.

Esse medo parece bastante paradoxal por parte dos "filósofos", isto é, dos únicos atores diretos ou indiretos supostamente legítimos da vida pública: para chegar lá, temos que acreditar que o "neoplatônico político" passou para o lado da opinião e que, paradoxalmente, deixou o campo da ciência. No entanto, o exercício do poder platônico o torna uma exigência, simplesmente porque é o exercício da razão. O poder platônico é simplesmente a razão em movimento. Portanto, o "neoplatônico político" surpreende, pois, na verdade, ele parece perturbado pelo medo do Outro que, no entanto, não é o seu: parece um tanto inscrito no coração da opinião. Já que ela não "pensa", esta não pode ir além de acessar o nível

infrarracional que os epicuristas chamam de imaginação, denunciada como responsável pela ruptura atarácica. O "racismo" da opinião se alimenta de todos os tipos de fantasias, preconceitos, estereótipos.

O "neoplatônico político" tem ainda melhores razões para temer que essa perigosa "alteridade" possa chegar às últimas etapas do poder que ele não parece ver, com C. Deschamps, que o requisito democrático faz deste último um "lugar temporário", incessantemente desconstruído por sucessivas eleições.<sup>19</sup> Seu medo é, portanto, perfeitamente legítimo, pois ele não vê a democracia como o racionalismo político de Kant a Popper, ou seja, como uma experiência dialética, constituída de ensaios grosseiros, mas insuperáveis. Ou seja, por escolha doxológica, quer dizer, não informada pela razão, a opinião pode muito bem confiar a gestão dos assuntos públicos a uma horda religiosa ou étnica, mas isso, pelo jogo da alternância e unicamente pelo poder do ato eletivo, esta mesma opinião pode fazer outra escolha necessariamente contraditória à primeira. Por exemplo, no Gabão, exceto para creditar a tese de uma falsificação de resultados eleitorais, há boas razões para sublinhar a contradição da opinião e explicar que, em quinze dias, ela foi capaz de escolher em Libreville, durante as eleições gerais no final de 1996, dar uma maioria absoluta à oposição no Conselho Municipal, e ao mesmo tempo reforçar a maioria no Parlamento.

Popper explicou detalhadamente este procedimento pedagógico retroativo, eliminando o erro, com base estritamente no campo epistemológico<sup>20</sup>. Mas ele, certamente, não sofreria em ver seu conteúdo empírico assim estendido ao campo político, por causa do isomorfismo já apontado entre esses dois planos, com base em sua confiança racionalista no homem que conhece detectar erros e, acima de tudo, tirar proveito deles. É por isso que a pergunta que interessa a seu racionalismo crítico, em todo caso, não é mais, como no racionalismo absoluto, de inspiração cartesiana, "como evitar enganar", mas antes, "como lucrar com o erro, com o seu diagnóstico". Agora, para que ele nunca mais seja enganado, para que ele nunca mais tome as aparências sensíveis pela realidade ideal, Platão forçará seu prisioneiro a sair da Caverna. A dialética ancestral se torna, então, a disciplina a que ele deve obedecer. Esta disciplina, adquirindo um forte conteúdo prescritivo ou diretivo em Descartes, leva o nome de "método". E o discurso, onde ele é claramente afirmado, pode ser apenas visto como uma ambiciosa agenda de infalibilidade.

---

<sup>19</sup> C. Deschamps et al., *L'Interrogation démocratique*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1987.

<sup>20</sup> K. R. Popper, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985.

Além disso, Platão acredita que o acesso do filósofo ao poder, ou seja, o culminar da marcha dialética implica necessariamente o desaparecimento total dos males de que padece a sociedade. Assim, aparece como o ancestral distante de um cientificismo que há muito mostrou seus limites internos. O mal que a opinião enfrenta é simplesmente devido à sua falta de conhecimento. A opinião sofre com a ignorância que a escraviza ao mal; de acordo com a lição do Mestre Sócrates, "ninguém é mau intencionalmente". E todo o corpo social sofre com a direção imposta por esta opinião ignorante. Para Platão, portanto, a opinião já representa o promotor do mal. Assim, o "neoplatônico político" impedirá a afeição do corpo social com o mal, simplesmente impedindo sua liderança por esse tipo de alteridade radical. A primavera da democracia está, portanto, bloqueada por duas razões fortemente relacionadas.

*O fechamento da representação política.* Provavelmente, porque ele é o único ser provido de uma alma tendo contemplado em uma vida anterior as essências inteligíveis, o filósofo platônico pode apenas seguir o "áspero e íngreme" caminho do conhecimento e atingir os últimos graus onde é praticado o poder. O "neoplatônico político", por sua vez, deve absolutamente exercer vigilância aguda, de modo que o poder não fique nas mãos de ninguém. Isto faria sair do Cosmos platônico, rigorosamente hierárquico, onde tudo deve estar em seu lugar, predeterminado. No entanto, o movimento democrático, quando não está bloqueado, quer ser profundamente revolucionário, pelo menos em suas pretensões: dar oportunidades iguais a todos para a aquisição ou para o acesso ao saber-poder. Nós podemos dizer, parafraseando Koyré, que ele opera a passagem do mundo fechado para o universo infinito; de modo que ao definir a democracia como o culminar da "evolução ideológica da humanidade", isto é, como conclusão de todas as possibilidades históricas, Fukuyama paradoxalmente faz dela a cobertura do mundo platônico fechado e finito, fortemente denunciado por Popper que, ao contrário, "abre" a sociedade para o futuro, portanto, para o possível<sup>21</sup>.

*O despejo da soberania popular.* "O neoplatônico político" substitui aqui o povo: porque só ele sabe o que é bom para o povo, ele também pode decidir sozinho. Do ponto de vista racionalista, este tipo de política não é apenas autoritária<sup>22</sup>; é também imoral aos olhos de um Kant, antipaternalista, que esperava ver o infortúnio atacar o legislador que gostaria de estabelecer pela força uma Constituição ainda voltada para objetivos éticos<sup>23</sup>. Isso porque, para ele, a política é moral quando, ao contrário, subordina estritamente os fins da ação ao

---

<sup>21</sup> K. R. Popper et K. Lorenz, *L'avenir est ouvert, entretiens d'Altenberg*, Paris, Flammarion, 1990.

<sup>22</sup> K. R. Popper, *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 56.

<sup>23</sup> E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, GF-Flammarion, 1991.

respeito à lei, neste caso, ao respeito à soberania; sendo a lei a medida que determina as consequências (ou seja, no nível dos efeitos), o agir racional, determinado acima, determina no nível da motivação moral.

A crise da democracia na África é, portanto, uma crise de soberania, porque crise de uma experiência que simplesmente gostaria de estourar o cerco platônico, no qual alguns decidiram conter a representação política. No entanto, se Benin conseguiu desarmá-la, se aos olhos dos observadores ele passa por um dos poucos verdadeiros laboratórios de experiência democrática em África, é simplesmente porque ali o jogo político banalizou a alternância democrática, eliminando assim qualquer suspeita que incidiam (geralmente em outros lugares) sobre regimes que, fortemente enfraquecidos pelo desgaste do poder, no entanto, sempre conseguiram escapar milagrosamente da deposição racional realizada por sucessivas escolhas eletivas, informadas ou não pela razão.

Paradoxalmente, a crise da experiência democrática africana deriva, portanto, da infalibilidade dos regimes que assim desqualifica o número e até mesmo o valor das tentativas eletivas de *impeachment*. Desse modo, afeta os fundamentos epistemológicos da experiência democrática em geral. A crise é, portanto, lógica; mas também inclui um elemento prático, no sentido kantiano.

### **Os limites da democracia institucionalista**

#### ***A sombra do desencanto permanente***

A África depositou grandes esperanças na independência. Essas esperanças foram rapidamente desapontadas, infelizmente. É razoável temer que aqueles colocados em democracia não estejam experimentando o mesmo destino. Em todo caso, enquanto nos contentarmos em copiar as instituições democracias do Ocidente (vários Conselhos, Cortes ou Assembleias), esvaziando conteúdos práticos que remetem ao respeito à legalidade e à moralidade, a decepção parece inevitável. É esse respeito que impulsiona uma figura pública, acusada ou simplesmente suspeita, a demitir-se, até que ela seja inocentada de todas as suspeitas. O suicídio do ex-primeiro-ministro francês P. Bérégovoy, por exemplo, não pode ser explicado de maneira totalmente satisfatória sem levar em conta considerações morais. Nos Estados Unidos, onde o presidente faz o juramento sobre a Bíblia, G. Hart caiu prematuramente por infidelidade: pego em boa companhia, mas, que não era reconhecida nem por Deus nem pelos homens, ele teve que desistir da corrida à Casa Branca. Finalmente, o

recente *Monicagate* nunca teria enfraquecido o presidente Clinton se esses adversários não tivessem encontrado, neste contexto puritano, o *a priori* que justificava o desejo de destituí-lo.

Outros céus, outros costumes: em nossos países, ao contrário, a suspeita, até mesmo o flagrante delito que se refere aos atos de gestão pública caem, geralmente, na indiferença cínica. Além disso, os homens públicos, geralmente gozando de forte poder econômico – daí a hipertrofia da burocracia em detrimento da produtividade – são ao mesmo tempo aqueles que apoiam mulheres de todos os status, das esposas legítimas até os caros "escritórios" (amantes), na total indiferença: a "burocracia" (a manutenção de amantes) é tolerada, sendo considerada apenas como o primeiro estágio da poligamia, perfeitamente legal. É até aceito, porque faz parte do necessário poder material ostentoso de um homem público. O que faz com que os nossos homens públicos ainda permaneçam, por muito tempo, protegidos do escândalo que ameaçou o presidente dos Estados Unidos.

Eles dificilmente podem esperar o pior em países empobrecidos, onde intelectuais, que normalmente deveriam estruturar e animar a opinião pública, muitas vezes, são chamados pela necessidade para fortalecer as estruturas de dominação, portanto, muitas vezes renunciando, se não ao partido de Zola, pelo menos aos valores de sua oposição inicial, simplesmente porque esses líderes de opinião, estrategistas de *impeachment* racional, estão expostos a ainda fazer as mesmas perguntas que o povo, em particular aquela sobre a sua própria sobrevivência diária.

### **A Demarcação racional**

No Ocidente, a razão prática não parece ser uma linha divisória entre atores ou partidos políticos. Na pior das hipóteses, os "casos" mostraram, particularmente na França, na medida em que ela poderia ser contornada por uns e outros<sup>24</sup>. Na melhor das hipóteses, a razão prática predispõe a igual respeito pelo ato eletivo e pelo resultado que o sanciona e, portanto, à ausência de litígio eleitoral, principal susceptível de colocar em causa a própria existência da democracia, como um quadro jurídico onde os conflitos podem encontrar precisamente soluções não violentas. Esta atitude foi, por isso, facilmente inscrita na estrutura do processo geral de civilização para o qual teria contribuído: de um lado, o legalismo e o poder público, favorecendo o "autocontrole psíquico"; por outro lado, o cristianismo,

---

<sup>24</sup> A menos que se queira dar uma boa consciência a um custo menor, seria excessivo, no entanto, julgar da mesma forma esses "casos" e os atos de uma gravidade completamente diferente que, na maioria dos países africanos, levaram ao fracasso projetos e, de um modo mais geral, falências na gestão dos assuntos públicos.

rompendo a mola da violência originária<sup>25</sup>. É este processo que faz com que uma eleição perca o seu caráter dramático, reduzindo-a a uma simples alternância.

Ao contrário, no Gabão, há uma década, o processo eleitoral parecia fortemente ameaçado, já que parecia grande com a possibilidade de romper com a velha ordem, que os principais beneficiários, aliás pouco tranquilos quanto ao seu futuro destino em uma nova e hipotética ordem, desejavam a todo o custo se manter. De modo diverso, se no Benin a transição para a democracia foi um pouco mais feliz do que no Gabão, marcada em particular, a partir da primeira eleição democrática na era pós-revolucionária, pela ausência de disputas eleitorais, isto sem dúvida porque antes da organização das eleições presidenciais que resultaram na derrota do presidente Kérékou, a questão da ruptura teria sido "negociada" previamente com este último, obtendo imunidade abrangendo todos os atos dos quais ele pudesse vir a ser condenado no exercício das suas funções. No Gabão, após as eleições legislativas de 1990 e as eleições presidenciais de 1993, em ambos os casos organizadas em uma desordem imposta mais por necessidade do que por acaso, a situação parece ser encaminhada na mesma direção. Na verdade, os famosos "Acordos de Paris" criaram um confortável "status de ex-chefes de Estado" à medida que o atual mandatário não deveria mais ter de se envolver com grandes preocupações legais, ao menos por uma década. Os dividendos políticos são substanciais: tem contribuído para a desdramatização dos prazos eleitorais que, a partir de 1995, parece ser capaz de explicar a organização deliberadamente mais racional do referendo sobre os referidos acordos. Além disso, essa consulta forneceu seus resultados com rapidez incomum, ou seja, após apenas dois dias, contra mais de uma semana para o que a oposição do Gabão chamou de "Golpe eleitoral" de dezembro de 1993, ou seja, a proclamação da vitória do presidente cessante.

Em todo caso, a civilização dos costumes eleitorais pela desdramatização das questões eleitorais, por si só, pode ser de natureza a reduzir a contestação que, para além do Gabão, marcou as eleições presidenciais no início da década, em todo canto (nos Camarões, Angola, Guiné), devido a violação constante da ética da democracia: ou o poder, com seu longo domínio sobre a administração, sobrevive à deposição racional com "estratégias imunológicas" eficazes; ou a oposição não aceita o facto de não o destituir, embora tenha sido sancionado pelo voto popular. Essa recusa de jogar francamente e essa falta de *fair-play* significa que a África é, atualmente, a região mais instável do mundo: desordem política e

---

<sup>25</sup> B. Edelman, *La Personne en danger*, op. cit.; N. Élias, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann Lévy, 1975, pp. 193-194; R. Girard, *Les Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

econômica, no Zaire, caracterizada em particular pela duplicação de instituições (governo, parlamento) e zonas monetárias, no fim do reinado de Mobutu; motins de fevereiro de 1993, no Gabão; retomada de guerra civil, em Angola; crise política, no Togo etc. Na França, François Mitterrand poderia ter causado uma crise institucional semelhante a essa que afetou o Togo com a nomeação de Edem Kodjo, como primeiro-ministro, se ele tivesse, contra todas as probabilidades, abertamente se recusado a jogar o jogo de coabitação. Mas, razoavelmente, ele conseguiu evitar a crise ao nomear Jacques Chirac para Matignon. Togo e França, no entanto, vivem ambos em regime de lei fundamental e de arbitragem constitucional. A crise estrutural que abala a primeira mostra, claramente, os limites da democracia institucionalista já vivida no Gabão, onde o Conselho Constitucional rejeitou a oposição que havia introduzido um pedido de anulação da eleição presidencial de dezembro de 1993, motivo de muitas irregularidades.

Na África, a democracia material irá, portanto, progredir com "políticas morais", ou seja, com atores públicos os quais, considerando que os princípios da prudência política podem coexistir com a moralidade, são suficientemente responsáveis e razoáveis<sup>26</sup>. Poderia contar com a França em particular, desde que esta última deixe de ser notada por sua ânsia em parabenizar os líderes nomeados pela fragilidade da lógica da maioria ou reeleitos na confusão. Aqui, queremos nos opor à moralidade ou a razão da *realpolitik*, imposta pelo *lobby* do capitalismo internacional. Em seu tempo, Jean-Pierre Cot, corajosamente, conseguiu superar essa oposição, chegando a renunciar, reavaliando o idealismo na política<sup>27</sup>. Não obstante, isto pode chegar à própria França, surpreendentemente cautelosa em relação à moral política internacional, desde que queira aplicar com a mesma força os princípios morais que regem o seu próprio jogo democrático, na sua avaliação do jogo político africano. Ela poderia, então, ser um pouco mais duvidosa de seu desligamento da convicção conservadora de que os direitos humanos não são uma política<sup>28</sup>. Isso poderia ajudá-la a evacuar a contradição fundamental que está por trás de sua política "externa" desde a Revolução, empurrando T. Louverture a repetir o gesto revolucionário em Santo Domingo, até os massacres coloniais de 1944-1950, covardemente perpetrado sob a Resistência<sup>29</sup>. Esta contradição, se permanecer sem solução por muito tempo, pode levantar dúvidas de que os direitos humanos nunca estão

---

<sup>26</sup> E. Kant, *Vers la paix éternelle*, op. cit., p. 112.

<sup>27</sup> J.-P. Cot, *À l'épreuve du pouvoir. Le tiers-mondisme pour quoi faire?*, Paris, Le Seuil, 1984.

<sup>28</sup> R. Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981.

<sup>29</sup> Y. Bénot, *Massacres coloniaux, 1944-1950, la IVe République et la mise au pas des colonies françaises*, Paris, La Découverte, 1994.

profundamente enraizados na tradição ocidental<sup>30</sup>. Só depois de superar essa contradição é que a França poderia, realmente, ajudar a promover a democracia na África. Caso contrário, só alimentaria o déficit prático externo; mesmo que seu déficit propriamente interno já seja tão preocupante que o racionalismo jurídico de um Domat, ou seja, a ideia de fundar a lei em uma natureza humana universal, não seria menos preocupante.

Em última análise, a degradação da democracia em democratismo na África, por meio de sua recuperação por forças conservadoras, é um cenário que Popper, já denunciando a ascendência de Platão sobre a sociedade fechada, parece não ter planejado. Em todo caso, parece ir além de sua oposição sociedade fechada/aberta. Desde que a pressão internacional a favor da extensão da sociedade aberta na África deixou de ser suficiente, cabe às forças de liberdade e progresso se alinharem com a experiência democrática universal para escapar, ao mesmo tempo, de um certo relativismo – que já não tinha nenhuma ilusão para o próprio Platão – e do formalismo que funciona abertamente, ou sem o conhecimento dos olhares complacentes, distraídos ou sonolentos, para a marginalização progressiva do continente. Contudo, a globalização, da qual a África não pode escapar, exceto para continuar a permanecer nos porões da História, consiste em primeiro lugar na associação dos destinos históricos.

Portanto, pode-se argumentar que a ideia de uma "democracia" africana não teria nenhum futuro, e a inteligência conservadora notará rapidamente: esta ideia não teria mais a vantagem de "história", muito pior, de "se tornar" capaz de inseri-la nas redes implacáveis dos conceitos universalistas atualmente em circulação<sup>31</sup>. O próprio Platão não ficaria surpreso, aquele que, informado por Sócrates, foi capaz de ir além do relativismo, exigindo definições universais. O que, portanto, continuará a ser um problema, em qualquer projeto científico que visa dar um conteúdo particular a conceitos universais, não é tanto o substantivo quanto o predicado, neste caso, a dificuldade de se representar, fora de todo *a priori* ideológico, uma "democracia" africana que permaneça ainda uma democracia.

Pierre Nzinzi  
Departamento de Filosofia, Universidade de Libreville

---

<sup>30</sup> R. Schifter, "Les droits de l'homme sont-ils dominés par des valeurs occidentales?", *Anthologie des droits de l'homme*, Paris, Nouveaux Horizons, 1989.

<sup>31</sup> G. Deleuze et F. Guatari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.